

UNIwersYTET WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

FORUM

TEOLOGICZNE

V



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
Olsztyn 2004

Rada Programowa

Stanisław Achremczyk – UWM Olsztyn, bp Jacek Jezierski – UWM Olsztyn,
ks. Jerzy Józef Kopeć – KUL Lublin, o. Joachim Pięgsa MSF – Universität Augsburg,
ks. Cyprian Rogowski – UWM Olsztyn, Matthias Scharer – Universität Innsbruck,
Karl Heinz Schmitt – Universität Paderborn, ks. Helmut Sobeczko – UO Opole,
ks. Alojzy Szorc – UWM Olsztyn, ks. Ryszard Sztuchmiller – UWM Olsztyn,
ks. Tomasz Węclawski – UAM Poznań, o. Henryk Damian Wojtyska CP – UWM Olsztyn

Komitet Redakcyjny

ks. Marian Machinek MSF (przewodniczący), ks. Stanisław Bafia, Michał Wojciechowski,
Piotr Sroga (korekta), Anna Zellma (sekretarz)

Recenzenci

ks. Tadeusz Biesaga, ks. Jan Charytański, ks. Waldemar Chrostowski, ks. Paweł Góralczyk,
ks. Krzysztof Górski, o. Sebastian Jasiński, ks. Roman Krawczyk, Leszek Kolankiewicz

Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM
ul. Kard. S. Hozjusza 15
11-041 Olsztyn
tel./fax (0-89) 523 89 46

Sekretariat Redakcji

pokój nr 16
e-mail: forum.teologiczne@uwm.edu.pl

Redakcja wydawnicza i projekt okładki
Maria Fafińska

Tłumaczenie streszczeń na język niemiecki
ks. Marian Machinek MSF

Na okładce: herb Archidiecezji Warmińskiej,
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

PL ISSN 1641–1196

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2004

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 15, 10-718 Olsztyn
tel. 0-89) 523 36 61, fax (0-89) 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Ark. wyd. 13,6; ark. druk. 11,5
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 409

SPIS TREŚCI

Rozprawy i artykuły

Ks. Stefan Szymik MSF, <i>Biblia o powszechności zbawienia</i>	7
O. Jacek Jan Pawlik SVD, <i>Uniwersalizacja kultury i jej implikacje</i>	23
Ks. Bogusław Wójcik, <i>W poszukiwaniu bioetyki uniwersalnej</i>	41
O. Andrzej Derdziuk OFM, <i>Uniwersalizm powołania zakonnego</i>	55
Michał Wojciechowski, <i>Kanoniczność Księgi Tobiasza</i>	67
Ks. Jan Guzowski, <i>L'ethos della misericordia nella dimensione della conversione</i> (<i>Etos miłosierdzia w wymiarze nawrócenia</i>)	79
Marta Przyszychowska, <i>Co dzieje się z dziećmi po śmierci? Teologiczne znaczenie</i> <i>traktatu „O dzieciach przedwcześnie zmarłych” Grzegorza z Nyssy</i>	95
Piotr Krajewski, <i>Sytuacja ludzi starych w wysoko rozwiniętych społeczeństwach</i> <i>Zachodu</i>	107
Maria Łudczak, <i>Katecheza parafialna w dokumentach polskich synodów</i> <i>diecezjalnych (1990–2002)</i>	119
Ks. Andrzej Penke, <i>Chrystus u Fiodora Dostojewskiego na podstawie legendy</i> <i>„Wielki Inkwizytor”</i>	131
O. Waldemar Wesoły SVD, <i>Partie polityczne w świetle katolickiej doktryny</i> <i>społecznej</i>	143

Teksty

Ks. Stanisław Bafia, <i>„Dlaczego Bóg człowiekiem?” Anzelm z Canterbury</i>	151
---	-----

Recenzje i omówienia

Matthieu Périchaud, <i>„L'Europe et la globalisation”</i> (Europa i globalizacja) (ks. Bolesław Antoni Bieniek)	167
Federico Major, <i>Przyszłość świata</i> (ks. Stefan Ewertowski)	170
Jarosław Różański OMI, <i>Ecclesia in America. Wybrane problemy Kościoła</i> <i>w Ameryce Południowej w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II</i> (ks. Andrzej Miotk SVD)	173

Jarosław Róžański OMI, <i>Ecclesia in America. Wybrane problemy Kościoła w Ameryce Południowej w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II (Ecclesia in Amerika. Ausgewählte Probleme der Kirche in Südamerika im Licht des nachsynodalen Apostolischen Schreibens Johannes Paul II.)</i> (Andrzej Miotk)	173
Bruno Forte, <i>Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia (Auf den Pfaden des Einen. Metaphysik und Theologie)</i> (Stanisław Mycek)	177
Magdalena Gawin, <i>Rasa i nowoczesność. Historia polskiego ruchu eugenicznego. Rasse und Modernität. Geschichte der eugenischen Bewegung in Polen</i> (Marian Machinek)	179
Abkürzungsverzeichnis	183

Ks. STEFAN SZYMIK MSF
Kielce

BIBLIA O POWSZECHNOŚCI ZBAWIENIA

- Słowa kluczowe:** uniwersalizm, uniwersalizm w Starym Testamencie, powszechność zbawienia, Jezus a poganie, powszechna misja Kościoła.
- Schlüsselworte:** Universalismus, Universalismus im Alten Testament, Heilsuniversalität, Jesus und Heiden, universalle Mission der Kirche.

Postępująca globalizacja społeczeństw czy wysiłki narodów Europy na rzecz integracji w naturalny sposób rodzą pytanie o istotne fundamenty dokonujących się przemian. Czy obok czynników ekonomicznych, społecznych i politycznych istnieją inne jeszcze podstawy integracji ludów i narodów? Odpowiedź oparta na analizie tekstów biblijnych dotyczy wprawdzie religijnej sfery człowieka, bo zbawienia i życia wiecznego, ale bez wątpienia może być pomocna w poszukiwaniu sprawiedliwych i trwałych podstaw ładu społeczno-politycznego na świecie. W prezentowanym przyczynku przedstawimy zarys biblijnej nauki o powszechności zbawienia – prawdzie teologicznej, będącej źródłem i podstawą misji Kościoła powszechnego¹.

1. Naród wybrany spośród narodów

W religijnej historii Izraela dominował ekskluzywizm i partykularyzm. W przekonaniu Izraelitów tylko oni poznali prawdziwego Boga i to oni otrzymali obietnicę opieki i obecności Boga przypieczętowaną przymierzem synajskim. Odtąd Izraelici byli narodem wybranym, szczególną własnością Jahwe, królestwem kapłanów i ludem świętym (por. Wj 19, 4-6). Ludy pogańskie były

¹ KK 13.

traktowane jedynie jako bierni obserwatorzy historii zbawienia, którym należą się co najwyżej „okruszyny ze stołu” dzieci Bożych (Mt 15, 26-27; por. Mk 7, 28).

Ekskluzywizm i separacjonizm, uzasadniany przede wszystkim zagrożeniem religijnym ze strony pogan, otrzymał postać wyjątkową w teologicznym dziele autora nazywanego Deuteronomistą, choć z pewnością sięgał czasów dużo wcześniejszych (zob. Wj 23, 20-33; Pwt 7, 1nn; 20, 15-18)². Niemniej autorom Starego Testamentu nieobca była też myśl o powszechności zbawienia. Jej początki łączy się zwykle z ruchem prorockim, zwłaszcza z nauczaniem proroka Izajasza, jednak biblijna historia Izraela ukazuje bardziej zróżnicowany obraz tej kwestii. Obok silnych nurtów partykularystycznych w księgach Starego Testamentu regularnie pojawiał się bowiem uniwersalizm zbawienia³.

Znamienna jest prezentacja początków świata i ludzkości. Końcowy redaktor Księgi Rodzaju, mimo różnych i często niespójnych treściowo tradycji, przedstawił początki ludzkości w sposób (Rdz 1-11), który rzuca światło na całe późniejsze dzieje zbawienia. Historia początków to prehistoria świata i ludzkości, ale także prehistoria Izraela. Abraham jako protoplasta Izraela był potomkiem wielkiej ludzkiej rodziny, u której zarania znajdowali się pierwsi rodzice Adam i Ewa. Przynależność Izraela do ludzkości ilustrują w szczególności genealogie, jakie zostały włączone do historii początków. Dochodzi w nich do głosu wspólne pochodzenie oraz przynależność ludów i narodów, szczepów i grup etnicznych⁴. Dopiero etiologiczne opowiadanie o budowie wieży Babel ukazało zburzenie naturalnej wspólnoty wszystkich ludzi, a w konsekwencji ich rozproszenie i pomieszanie języków (Rdz 11, 1-9). Jak przedstawił to autor natchniony, wszyscy ludzie są dziećmi tego samego Boga, cieszą się Bożym błogosławieństwem i realizują Jego nakaz *Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, [...] i czyńcie sobie ziemię poddaną* (Rdz 1, 28). Bóg, o którym mówił autor, to Stwórca świata i ludzkości, Bóg absolutnie uniwersalny.

² Zob. G. Schmitt, *Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes. Die Weisungen gegen die Kanaanäer in Israels Geschichte und Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1970 (BWANT Folge V, 11); por. H. Ausloos, *Deuteronomi(sti)c elements in Exod 23,20-33. Some methodological remarks*, w: *Studies in the book of Exodus*, ed. M. Vervenne, Louvain 1996, s. 481-500; tenże, *Exod 23,20-33 and the „War of YHWH”*, Bb 80 (1999), s. 555-563; zob. dalej F. Garcia-Lopez, „*Un peuple consacré*”. *Analyse critique de Deuteronomie 7*, VT 32 (1982), s. 438-463.

³ Na ten temat zob. T. Brzegowy, *Powszechność zbawienia według Starego Testamentu*, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*, pod. red. S. Budzika, Z. Kijasa, Tarnów 2000, s. 11-30; por. W. Fenske, *Das Ringen des Volkes um die Stellung der Völker*, Scandinavian Journal of the Old Testament 11 (1997), s. 180-199.

⁴ Na temat teologiczno-antropologicznego znaczenia genealogii w Rdz 1-11 zob. C. Westermann, *Genesis 1-11*, Teil 1, Berlin 31985 (Biblischer Kommentar. Altes Testament Bd. I, 1), s. 8-24; por. J. Szlaga, *Typy genealogii biblijnych*, RTK 31 (1984) z. 1, s. 115-117.

Partykularyzm, ale jednocześnie akcenty uniwersalistyczne spotykamy następnie w historii patriarchów (Rdz 12-50)⁵. Mimo ekskluzywistycznej idei powołania Abrahama, wybrania go na ojca narodu i obdarowania obietnicami (Rdz 12, 1-3), w opowiadaniu jest także obecna idea powszechności zbawienia, wyrażona zdaniem: *W tobie będą błogosławione wszystkie ludy ziemi* (Rdz 12, 3b). Zrozumienie błogosławieństwa zależy od interpretacji całego opisu powołania. Tutaj wystarczy stwierdzić, iż Abraham otrzymał funkcję pośrednika zbawienia wobec innych narodów⁶, a błogosławieństwo Boże obejmie wszystkie pokolenia żyjące na ziemi (*kol miszpahot ha'adamah*). Jednakże warunkiem otrzymania Bożego błogosławieństwa przez ludzkość było uznanie uprzywilejowanego miejsca potomków Abrahama i przyjazne nastawienie do Izraela. Nie jest to jedyny tekst w historii patriarchów, który zawiera obietnicę Bożego błogosławieństwa dla wszystkich pokoleń ziemi (*kol miszpahot ha'adamah*) (Rdz 28, 14) czy wszystkich narodów żyjących na ziemi (*kol goje ha'arec*) (Rdz 18, 18; 22, 18; 26, 4).

Idea powszechności zbawienia przyjęła w historii patriarchów również inne formy. Autorzy natchnieni zlokalizowali pierwszą teofanię Jahwe, związaną z powołaniem Abrahama, w kraju pogańskim, co dowodzi ich otwarcia na sąsiednie kraje i społeczności (por. Joz 24, 2-3). W historii patriarchów objęli swoim spojrzeniem cały „Żyzny Półksiężyc”, od Mezopotamii do Egiptu. To autor historii początków i historii patriarchów utożsamiał też „Boga ojców”, Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, z izraelskim Bogiem Jahwe, mimo istniejących konotacji „boga ojców” z kananejskim *'Elem* (Wj 3, 13-15). Można twierdzić, iż pisząc prehistorię narodu wybranego autorzy natchnieni zostawili świadectwo postawy otwarcia, a nawet swoistego „internacjonalizmu”⁷.

Mimo wyżej zaprezentowanej myśli Deuteronomisty, również w jego przypadku nie wolno przeoczyć akcentów uniwersalistycznych⁸.

Na początku Księgi Jozuego autor przekazał historię Rachab i jej rodziny (Joz 2). Opowiadanie rozpoczyna historię podboju Kanaanu przez pokolenia

⁵ Zob. H. Graf Reventlow, „Internationalismus” in den Patriarchenüberlieferungen, w: *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, Festschrift für W. Zimmerli, Göttingen 1977, s. 354-370.

⁶ W tekście wyraża to hebrajska partykuła *be* z sufiksem – „w tobie” (*b'ka*), którą jednak można tłumaczyć nie tylko „w tobie”, ale także „dzięki tobie, poprzez ciebie” (*instrumentalis*). Zob. *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautsch, revised by A.E. Cowley, Oxford 21910, 1990, § 212, 3 f.

⁷ Jak spuentował okres patriarchów H. Graf Reventlow (*Internationalismus*, s. 370): „Der Internationalismus steht also am Anfang des Jahweglaubens, und wenn er in einer weit späteren Periode erneut ins volle Licht rückt, ist dies ein Wiederfinden, keine Neuentdeckung. Ein enger Nationalismus war, wo er auftauchte, stets ein Schwäche-Zeichen dieses Glaubens, der immer dann seine volle Kraft gewann, wenn er seinen Gott als Herrn über alle Menschen und Völker, nicht nur über die Kinder Abrahams [...] bekannte”.

⁸ Zob. J. Briend, *Le Dieu d'Israël reconnu par des étrangers. Signe de l'universalisme du salut*, w: *Ouvrir les Écritures*, ed. P. Bovati, R. Meynet, Paris 1995, s. 65-76.

izraelskie i zaraz na początku pojawił się w nim znamieny element uniwersalizmu. Oto izraelscy wywiadowcy spotkali się z życzliwością i gościnnością ze strony Rachab, kobiety kananejskiej. Dzięki temu rodzina Rachab została ocalona z zagłady Jerycha, doznała życzliwości i wierności (Joz 2, 14) i zamieszkała pośród Izraela. Wprawdzie podstawowym powodem ocalenia od klątwy (*herem*) była pomoc okazana wywiadowcom wysłanym przez Jozuego (Joz 6, 17. 25), niemniej warto przypomnieć właściwą przyczynę jej niezwykłego postępu, którą było przekonanie o szczególnym wybraniu Izraela oraz lęk przed Jahwe. „Dom Rachab” uznał Jahwe za potężnego Boga nieba i ziemi, Boga całego kosmosu, który wyprowadził Izraela z Egiptu i dał mu w posiadanie Kanaan (Joz 2, 9-11).

W tej samej księdze autor opowiedział historię przymierza, podstępem zawartego przez Gibeonitów z Izraelem. Tym razem nie była to pogańska kobieta, ale zorganizowana społeczność miejska Gibeonu – Chiwici (Joz 9, 2-27; 11, 19). Mimo wyraźnego zakazu zawierania przez Izraelitów przymierza z narodami obcymi (por. Wj 23, 32; 34, 12; Pwt 7, 2; Sdz 2, 3), takie przymierze zostało zawarte, przy czym ważna jest motywacja, jaką przedstawili Gibeonici. Ze względu na imię Jahwe, Boga Izraela (Joz 9, 9), oraz ze względu na rozkazy Jahwe, dane Mojżeszowi (9, 24), Gibeonici uznali się za sługi Izraela. W argumentacji Gibeonici przywołali wielkie czyny Jahwe na rzecz Izraela⁹.

W późniejszym okresie historycznym autor deuteronomistyczny opowiedział historię pogańskiej królowej, która usłyszawszy o mądrości i bogactwie Salomona przybyła do Jerozolimy (1 Krl 10, 1-10). Intencja opowiadania jest oczywista: oto również przedstawiciele narodów obcych uznali mądrość Salomona. Królowa obdarowała Salomona darami i błogosławiła jego domowi oraz błogosławiła Boga Jahwe, potwierdzając istnienie Jahwe i Jego miłość do Salomona i Izraela (1 Krl 10, 8-9).

W okresie podzielonego królestwa akcenty uniwersalistyczne pojawiają się w dziele Deuteronomisty powtórnie. Najpierw spotykamy wdowę z Sarepty Sydońskiej, poganekę mieszkającą w kraju Izraela w Sunem. Uzdrowienie jej syna było zapewne dziełem Elizeusza, nie Eliasza (1 Krl 17, 17-24; por. 2 Krl 4, 8-37)¹⁰. Jednak istotne jest wyznanie wdowy, w którym uznała ona misję Eliasza, męża Bożego, oraz słowo Jahwe, które jest prawdą (1 Krl 17, 24). Podobna w wymowie jest historia Naamana, aramejskiego wodza i wroga Izraela, którego dotknęła choroba trądu (2 Krl 5, 1-27). W obszernym opowiadaniu znamienne są zwłaszcza słowa Naamana po jego uzdrowieniu, skutek przemiany duchowej. Naaman uznał Jahwe za Boga i postanowił składać ofiary

⁹ Autor deuteronomistyczny przypisał Gibeonitom dokładną znajomość tego, co Bóg uczynił Egiptowi i królom amoryckim (por. Joz 9, 9-12); zob. dalej J. Briend, *Le Dieu d'Israël*, s. 70.

¹⁰ *Ibidem*, s. 74-75.

tylko Jemu, mimo iż nadal musiał uczestniczyć w obrzędach pogańskich (2 Krl 5, 15-18).

Mimo silnych tendencji separatystycznych i izolacjonistycznych lud Boży Starego Testamentu przez cały okres swego istnienia znał ideę powszechności zbawienia. Nawet w obszernej historii deuteronomistycznej znalazło się miejsce dla pogan, chociaż teksty są nieliczne, co rozumiałe, jeśli pamiętać o historycznym i religijnym kontekście formowania się teologicznego dzieła Deuteronomisty. Cechą wspólną tych tekstów jest supremacja Izraela i uznanie przez pogan jedyne Boga Jahwe¹¹. Warto na koniec dodać, iż wszystkie wspomniane postacie, poza Gibeonitami, są wzmiankowane w Nowym Testamencie: Rachab (Mt 1, 5; Hbr 11, 30-31; Jk 2, 25), królowa Saby (Mt 12, 42; Łk 11, 31), wdowa z Sarepty Sydońskiej (Łk 4, 26) i Naaman Syryjczyk (Łk 4, 27). Zostały przedstawione jako przykład wiary w moc Boga i jednocześnie dowód powszechności zbawienia.

2. Światłość świecąca w ciemnościach

Uniwersalizm zbawczy jest obecny głównie w nauczaniu prorockim. Dowodzi tego Księga Izajasza, najpierw w części pierwszej, w Proto-Izajaszu (Iz 1-39), dziele proroka żyjącego na przełomie VIII i VII w. przed Chr. Następnie idea pojawia się wyraziście w Deutero-Izajaszu (Iz 40-55), a także Trito-Izajaszu (Iz 56-66). Pozostali prorocy, jak Amos, Micheasz, Joel czy Zachariasz, podobnie głosili powszechność zbawienia, jednak ich orędzie nie może się mierzyć z Izajaszowym¹².

Naukę pierwszego Izajasza wystarczy streścić w kilku zdaniach, gdyż tworzy ona jednolity program teologiczny. Dla proroka żyjącego w Jerozolimie, miasto i zbudowany na górze Synaj „dom Jahwe” to centrum historii zbawienia. Wszystkie narody (*kol haggójim*) i liczne ludy (*'ammim rabbim*), tj. całość świata pogańskiego, podążą do miejsca wybranego przez Jahwe, uznając Jego naukę i prawo (por. Iz 2, 2-4; Mi 4, 1-5). Izajasz głosił przyszłe panowanie Boga, uniwersalne i pozbawione granic. Podobny w wymowie jest inny tekst (Iz 11, 10), choć akcent został położony przez proroka na „korzeniu Jessego”, tj. na potomku królewskiej dynastii Dawida, do którego podążą ludy

¹¹ Ma rację W. Fenske (*Das Ringen des Volkes*, s. 183), gdy stwierdza, iż wrogość Izraelitów do ludów pogańskich wyrosła głównie z doświadczenia nieszczęść i katastrof narodu.

¹² Zdaniem niektórych autorów, idea zbawienia wszystkich narodów pojawiła się po raz pierwszy właśnie w Księdze Izajasza jako odrębny temat przepowiadania prorockiego. Zob. dawniejsze opracowanie: B. Wodecki, *Stan badań nad uniwersalizmem religijnym Księgi Izajasza*, STV 12 (1974) nr 2, s. 209-233; tenże, *Uniwersalizm zbawczy w Księdze Proroka Izajasza*, w: *W służbie słowa Bożego*, pod red. R. Małka, W. Wesolego, Płock 1978, s. 17-36; dalej L. Ruppert, *Das Heil der Völker (Heilsuniversalismus) in Deutero- und „Trito“-Jesaja*, MThZ 45 (1994), s. 137.

(*'ammim*) i narody (*gojim*) pogańskie. W kolejnej zapowiedzi prorockiej Egipt i Asyria, jako reprezentanci wszystkich krajów pogańskich, nie tylko poznają Jahwe i będą Mu składać ofiary i śluby, ale same dostąpią błogosławieństwa Bożego dzięki Izraelowi jako pośrednikowi – „błogosławieństwu pośrodku ziemi” (por. Iz 19, 19-25). Prorok nawiązał wyraźnie do sceny powołania Abrahama i obietnicy danej patriarsze przez Boga (Rdz 12, 3b), a nadto zapowiedział zrównanie wszystkich ludów i narodów w epoce mesjańskiej¹³. Kolejny ważny tekst o wydzwiku uniwersalistycznym nawiązuje do wizji z początku księgi. Według proroka, na górze w Jerozolimie nastąpi objawienie się Boga, a wtedy wszystkie ludy (*kol ha'ammim*) i wszystkie narody (*kol haggójim*) poznają Jahwe i wezmą udział w uczcie inauguracyjnej Jego panowanie (Iz 25, 6-8). Obraz uczty ilustruje udział wszystkich ludzi w dobrach zbawczych epoki mesjańskiej.

W swej profetycznej wizji Proto-Izajasz zapowiadał przyszłe wydarzenia zbawcze, z których ludy i narody pogańskie nie zostały wyłączone, ale warunkiem zbawienia było uznanie przez nich Jahwe i Jego świątyni, a także Jego prawa. Prorok podkreślił też nadrzędną rolę Izraela w ekonomii zbawienia, w tym także w nawracaniu pogan. Jak można sądzić, źródłem uniwersalizmu Proto-Izajasza była monoteistyczna wiara proroka w Jahwe jako Boga jedyne- go i Stwórcę wszystkiego, co istnieje.

Idea powszechności zbawienia otrzymała ważne miejsce w przepowiadaniu Deutero-Izajasza, proroka piszącego na wygnaniu w Babilonii. Jego księga (Iz 40-55) obfituje w wypowiedzi o uniwersalizmie zbawczym i tutaj można tylko zwięźle streścić naukę proroka. Jego orędzie to punkt kulminacyjny wypowiedzi Starego Testamentu na temat powszechności zbawienia¹⁴.

Na początku księgi prorok pociesza lud i zapowiada koniec wygnania. Według proroka, należy przygotować *na pustyni drogę dla Pana i wyrównać gościńce dla Boga* (Iz 40, 3-4), bowiem w Jerozolimie nastąpi objawienie się chwały Pana. Wydarzenie miało przyjąć charakter powszechny, gdyż chwałę Jahwe zobaczy „wszelkie ciało” (*kol basar*), a zatem dokona się ono wobec całego stworzenia, będzie miało charakter nieodwołalny (por. Iz 40, 5b). Jako

¹³ W Iz 19, 25 uniwersalizm zbawczy Proto-Izajasza sięgnął punktu kulminacyjnego. Zob. L. Stachowiak, *Księga Izajasza I (1-39)*, Poznań 1996 (PST IX, 1), s. 322.

¹⁴ Zob. A. Lauha, „Der Bund der Völker”. *Ein Aspekt der deuterojesajanischen Missionstheologie*, w: *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, Festschrift für Walther Zimmerli, Göttingen 1977, s. 257–261; R.F. Melugin, *Israel and the Nations in Isaiah 40-55*, w: *Problems in Biblical Theology. In Honor of R. Knierim*, ed. H.T.C. Sun i inni, Grand Rapids 1997, s. 249–264. Nierozstrzygnięta pozostaje kwestia zasadności wyszczególniania Deutero- (Iz 40-55) i Trito-Izajasza (Iz 56-66), co ostatnio zostało poddane w wątpliwość na rzecz wielu warstw redakcyjnych Iz 40-66. Zob. L. Ruppert, *Das Heil der Völker*, s. 137–138, 148–150; por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III (40-66)*, Poznań 1996 (PST IX, 2), s. 21–24.

miejsca objawienia i przebywania Jahwe, Jerozolima otrzymała ponownie funkcję nadrzędną w stosunku do świata.

W kolejnym tekście Jahwe zwraca się do wszystkich ocalonych z narodów (por. Iz 45, 20-25) i ponownie wzywa krańce ziemi, by zwróciły się do Niego:

Nawróćcie się do Mnie, by się zbawić, wszystkie krańce świata (*kol afse 'arec*), bo Ja jestem Bogiem i nikt inny! Przysięgam na Siebie samego, z moich ust wychodzi sprawiedliwość, słowo nieodwołalne. Tak, przede Mną się zegnije wszelkie kolano (*kol berek*), wszelki język (*kol liszon*) na Mnie przysięgać będzie (Iz 45, 22-23).

Jahwe, jedyny istniejący Bóg, jest przeciwstawiony w tekście bóstwom i idolom pogańskim. Stąd jak refren wraca konstatacja: *Ja jestem Pan i nie ma innego* (por. Iz 45, 5. 6. 18. 21). Jednocześnie Jahwe pozwala rozpoznać siebie jako jedynego Boga, Stwórcę światła i ciemności, pomyślności i niedoli, nieba i niebiańskich zastępów, także narodu izraelskiego (ww. 7-12. 18). Zbawienie, które Bóg ogłasza (ww. 20. 21. 22) miało się zrealizować w osobie perskiego króla Cyrusa, pomazańca i sługi Jahwe. To on, taka była wola Jahwe, winien był zapewnić ludom i narodom – w tym także Izraelowi – pokój oraz porządek społeczny i pomyślność¹⁵. Zbawienie miało objąć Izraelitów na wygnaniu oraz ocalałych mieszkańców dawnego imperium babilońskiego, którzy ze swej strony nawrócą się i uznają, iż tylko Izrael ma poznanie prawdziwego Boga (Iz 45, 14).

Dopiero w tym miejscu wypada omówić teksty, w których myśl o powszechności zbawienia otrzymała postać doskonałą w nauczaniu Deutero-Izajasza. Pierwszy (Iz 42, 5-7) to komentarz do wstępnej części pierwszej pieśni o cierpiącym słudze Jahwe (Iz 42, 1-4):

Tak mówi Jahwe Bóg, który stworzył i rozpiął niebo, rozpostarł ziemię wraz z jej plonami, dał ludziom na niej dech ożywczy i tchnienie tym, co po niej chodzą. Ja, Jahwe, powołałem Cię słusznie, ująłem Cię za rękę i ukształtowałem, ustanowiłem Cię przymierzem ludu (*librît 'am*), światłością narodów (*l'or gojim*), abyś otworzył oczy niewidomym, abyś z zamknięcia wypuścił jeńców, z więzienia tych, co mieszkają w ciemności” (Iz 42, 5-7).

Pomijając trudny problem identyfikacji sługi (jednostka lub społeczność), podkreślić należy jego zbawczą funkcję względem narodów pogańskich (w. 6). Trudność sprawiają również słowa o ustanowieniu sługi Jahwe „przymierzem ludu/ludzi (*librît 'am*)”. Czy autor miał na myśli lud Izraela, czy całą ludzkość? Czy zatem poganie są w tej samej relacji przymierza wobec Boga co Izrael? Ze względu na kontekst poprzedzający (por. Iz 42, 1-4), należy przyjąć

¹⁵ Według proroka, powrót do Jerozolimy i nowe wyjście były możliwe dzięki Cyrusowi, bo takie było słuszne postanowienie Boga (por. Iz 45, 19. 21). Jednak prawda ta najwyraźniej nie była łatwa do przyjęcia dla członków narodu wybranego i prorok musiał jej z całą mocą bronić. Zob. J.W. Olley, *Notes on Isaiah xxxii 1, xlv 19, 23 and lxiii 1*, VT 33 (1983), s. 446-453.

właśnie taką interpretację tekstu¹⁶. Na korzyść rozwiązania przemawia też drugie wyrażenie, *ustanowiłem cię światłością narodów* (*l'e'or gojim*) (w. 6; por. Łk 2, 32; J 8, 12), które na pewno dotyczy ludów pogańskich. Poznawszy prawo Boże, poganie zostaną uwolnieni z ciemności i niewiedzy. Ostatni wiersz konkretyzuje dodatkowo zadania sługi Jahwe względem ludzkości (w. 7).

Analizowany tekst otrzymał dopowiedzenie w drugiej pieśni o słudze Jahwe, w której idea powszechności zbawienia otrzymała ponownie miejsce centralne (Iz 49, 1-6). Kluczowe znaczenie ma wiersz ostatni:

A mówił: To zbyt mało, iż jesteś Mi sługą dla podźwignięcia pokoleń Jakuba i sprowadzenia ocalałych z Izraela! Ustanowię cię światłością narodów, aby moje zbawienie dotarło do krańców ziemi (w. 6).

Podobnie jak w pieśni pierwszej, również w pieśni drugiej niełatwo jest dokonać identyfikacji osoby, która w przyszłych wydarzeniach zbawczych miała decydujący udział. Wieloraka funkcja sługi Jahwe dotyczy zarówno Izraela (w. 5), jak ludów pogańskich (w. 6), a zbawienie będzie udziałem całej ludzkości i dotrze do krańców ziemi (*ad qe'ceh ha'arec*). Do zbawienia bowiem powołani są wszyscy, także narody pogańskie (por. w. 1a), które poznają Jahwe i Jego potężne dzieła miłosierdzia w historii zbawienia (por. Dz 13, 45-47)¹⁷.

W bezpośrednim kontekście poprzedzającym czwartą pieśń o słudze Jahwe znajdują się kolejne prorocze słowa Deutero-Izajasza (por. Iz 52, 10). Miejszem zbawczego wydarzenia jest ponownie Jeruzalem, a świadkiem i uczestnikiem nie tylko naród wybrany, ale cała ludzkość i cały świat: *Pan obnażył swoje święte ramię na oczach wszystkich narodów* (*kol haggójim*) *i zobaczą wszystkie krańce ziemi zbawienie naszego Boga*. Tym zbawieniem miał być sługa Jahwe, którego cierpienie zastępcze za nas to podstawa usprawiedliwienia wielu (por. Iz 52, 13 – 53, 12).

Przywołane teksty nie wyczerpują bogactwa nauki Deutero-Izajasza na temat powszechności zbawienia – jak dowodzą inne teksty (por. Iz 51, 4-5; 55, 3-5). Nie ma potrzeby dodawać, iż prorockie zapowiedzi drugiego Izajasza cytowane są wielokrotnie w Nowym Testamencie.

Idea uniwersalizmu zbawczego przeniknęła także dzieło Trito-Izajasza (Iz 56-66), chociaż zmienił się ton i charakter wypowiedzi. Zapowiadane przez proroka wydarzenia zbawcze, żyjącego już po powrocie z wygnania, mają inny

¹⁶ Zob. rozbieżne argumentacje: Lauha, „*Der Bund der Völker*”, s. 258–260; L. Ruppert, *Das Heil der Völker*, s. 143; dalej E. Haag, „*Bund für das Volk und Licht für die Heiden* (*Jes 42:6*)”, *Didaskalia* 7 (1977), s. 3–14; M.S. Smith, *Berit o'lam. The Crux of Isa 42:6*, *JBL* 100 (1981), s. 241–243. L. Stachowiak (*Księga Izajasza II-III*, s. 103–104) skłania się do opinii, iż w obu wyrażeniach chodzi o całą ludzkość; podobnie sądzi B. Wodecki (*Uniwersalizm zbawczy*, s. 27).

¹⁷ Idąc za R.G. Kratzem, L. Ruppert (*Das Heil der Völker*, s. 147–148) jest zdania, iż zbawczy uniwersalizm utrwalał w Iz 42, 6; 49, 6 został następnie skorygowany poprzez zawężenie adresatów orędzia do Izraelitów żyjących w diasporze – wśród pogan.

charakter. Sygnalizuje to już początek księgi (por. Iz 56, 1-8). W punkcie centralnym znalazła się ponownie Jerozolima i chwała Syjonu, jak było to wcześniej u Proto-Izajasza. Wszystkie ludy, także te, które wcześniej deptały miasto święte i niewoliły naród wybrany, przybędą do Jerozolimy przynosząc bogactwa i wezmą udział w odbudowie murów miasta (Iz 60, 1-22). W centrum zainteresowania proroka znajduje się nie tyle uniwersalne wydarzenie zbawcze, co chwała i majestat Jerozolimy jako „miasta Pana”. Myśl jest kontynuowana w obrazie obcokrajowców i cudzoziemców, którzy jako służby będą paść trzodę, orać pola i uprawiać winnice Izraela (Iz 61, 5). Niemniej narody pogańskie (*gojim*) zobaczą sprawiedliwość i chwałę Jerozolimy (Iz 62, 2), a ludy (*'ammim*) uznają szczególnie status Izraela jako ludu wybranego przez Boga (Iz 62, 10-12). W uroczystym zakończeniu księgi Jahwe zapewnia, iż wszystkie ludy i języki ujrzą Jego chwałę i chwałę Izraela, i przybędą do Jerozolimy, a nawet niektórych z narodów pogańskich powoła na kapłanów i lewitów (por. Iz 66, 18-21)¹⁸.

Pojawienie się zdecydowanych i wyraźnych akcentów uniwersalistycznych w nauczaniu wspomnianych proroków, mimo dużego zróżnicowania orędzia, wynikało nie tylko z sytuacji politycznej czy eschatologicznych nadziei Izraela, ale dowodziło również pogłębionej refleksji teologicznej. Punktem wyjścia był izraelski monoteizm. Jahwe to Bóg jedyny, Stwórca ludów i narodów, które ze swej strony winny Go uznać za Boga. Z drugiej strony, szczególny status Izraela jako narodu wybranego winien owocować nie ekskluzywizmem, przywilejami i separacją od innych ludów, ale poczuciem odpowiedzialności Izraela za ich zbawienie i stąd aktywnością misyjną. Niemniej wątki uniwersalistyczne Księgi Izajasza znalazły nikły rezonans w Izraelu. Wystarczy wspomnieć religijną reformę Ezdrasza i Nehemiasza (Ezd 9, 1nn) i teologiczne dzieło Kronikarza. W miejsce uniwersalizmu pojawił się partykularyzm, a wraz z nim dalsza izolacja i separacja Izraela od pogan¹⁹.

Dobrą ilustracją tej prawdy jest Księga Jonasza, powstała w IV lub III w. przed Chr., której autor podjął polemikę z ekskluzywizmem i izolacjonistyczną postawą narodu, być może pośrednio też z reformą Ezdrasza²⁰. Na ogół teolo-

¹⁸ Według L. Rupperta (*Das Heil der Völker*, s. 158–159) historiozbawcze orędzie Trito-Izajasza to krok wstecz w stosunku do zapowiedzi Deutero-Izajasza. Inaczej interpretował te teksty B. Wodecki, *Uniwersalizm zbawczy*, s. 28–31; por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III*, s. 53, 322–323.

¹⁹ Por. G. Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, s. 150–153.

²⁰ Zob. L. Stachowiak, *Akcenty uniwersalistyczne w księgach Jonasza i Rut*, RT 42 (1995) z. 1, s. 17–21. Według innych, Księga Jonasza to wynik wezwań, jakie przynosi spotkanie Żydów z kulturą grecką i nowym stylem życia; zob. J. Hausmann, „*Wer ist wahrhaft gottesfürchtig?*” *Jona 1 und sein Beitrag zur Diskussion um das Problem Israel und die Völker*, w: *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments*, hrsg. D. Vieweger, E.-J. Waschke, Neukirchen-Vluyn 1995, s. 105–116.

giczne orędzie Księgi Jonasza przedstawiane jest jako wołanie o nawrócenie grzesznika, a Niniwa pełni funkcję archetypu (Mt 12, 41; Łk 11, 30. 32). W istocie autor pytał swoich braci o pogan, o ich miejsce w życiu Izraela oraz ich stosunek do Jahwe. Według autora Księgi Jonasza, Bóg zwraca się do ludów i narodów pogańskich, a te okazują gotowość do nawrócenia większą aniżeli Izrael²¹.

W tym miejscu należałoby też wspomnieć o opisanej w Księdze Rut historii kobiety pogańskiej. Moabitka Rut zostaje żoną Booza, jest sławiona jako godna błogosławieństwa Jahwe i dzielna kobieta (Rt 3, 10-11), a nawet przyrównana do żon Jakuba Racheli i Lei oraz do Tamar, synowej Judy i matki jego dzieci (4, 10-12). Co istotniejsze, to Rut dała życie Obedowi, ojcu Jessego, który z kolei był ojcem Dawida (4, 17; por. Mt 1, 5)²².

Jednakże motywowane monoteistyczną wiarą przekonanie proroków o doniosłym miejscu pogan w porządku historiozbawczym nie znalazło w Izraelu uznania²³. Poza żyjącymi w diasporze Żydami, którzy prowadzili akcje misyjną pozyskując dla Jahwe prozelitów i „bojących się Boga” (Mt 23, 15; por. Est 8, 17; Jdt 14, 10; FlavBell VII, 3, 3; FlavAnt XX, 2, 3), oficjalny judaizm pozostał zamknięty na *gojim*. Orędzie proroków zabłysło jak gwiazda świecąca w ciemnościach na firmamencie nieba, by odejść w niepamięć. Dopiero przyjście Chrystusa zaowocowało rzeczywistym uwolnieniem ludu Bożego z więzi nacjonalistycznych i otwarciem na cały świat.

3. Dzieci jednego Boga w Chrystusie

Idea uniwersalizmu zbawienia znalazła końcowy kształt w nauczaniu i działalności publicznej Jezusa Chrystusa, a następnie Kościoła pierwotnego. Tej oczywistej prawdy nie trzeba tutaj dokumentować. Natomiast może zainteresować historyczna postawa Jezusa wobec pogan, a następnie kontynuacja Jego zbawczej misji przez apostołów i Kościół pierwotny²⁴.

²¹ Por. Hausmann, „*Wer ist wahrhaft gottesfürchtig?*”, s. 112–115. Por. dalej S. Gądecki, *Klucz do księgi Jonasza, przypowieści o Bożym miłosierdziu i duchowych horyzontach Izraela*, SGne 11 (1997), s. 59–104.

²² Zob. E. Zawieszewski, *Problemy teologiczne Księgi Rut*, Studia Pelplińskie 5 (1974), s. 95–101; L. Stachowiak, *Akcenty uniwersalistyczne*, s. 21–25; tenże, *Historia oddziaływania Księgi Rut w judaizmie i Nowym Testamencie*, WST 10 (1997), s. 351–355; G. Witaszek, *Uniwersalizm religijny w Księdze Rut*, w: *Biblia podstawą jedności*, pod red. A.R. Sikory, Lublin 1996, s. 39–48.

²³ Zob. A. Lauha, „*Der Bund der Völker*”, s. 257–261; D. Polish, *Jewish universalism and particularism*, *Judaism* 34 (1985), s. 284–300; por. jednak D. Vieweger, *Vom „Fremdling” zum „Prose-lyt”*. Zur sakralrechtlichen Definition rg im späten 5. Jahrhundert v. Chr., w: *Von Gott reden*, hrsg. D. Vieweger, E.-J. Waschke, Neukirchen-Vluyn 1995, s. 271–284.

²⁴ Na ten temat zob. M. Bednarz, *Powszechność zbawienia w świetle Nowego Testamentu*, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*, s. 31–51.

Główną treścią nauczania Jezusa z Nazaretu było orędzie o nadchodzącym „królestwie Bożym” i proklamacja przez Niego już obecnego panowania Boga (Mk 1, 15; por. Mt 3, 2; 4, 17; 10, 7). Swoje orędzie kierował Jezus do domu Izraela, jednak w czasie publicznej działalności spotykał też pogan. Przychodzili do Niego ludzie z okolic, które były uznawane przez Żydów za terytoria pogańskie (Mk 3, 8; Łk 6, 17). Podobnie sam Jezus odwiedzał kilkakrotnie „okolice Tyru i Sydonu” (Mk 7, 24; Mt 15, 21) oraz „posiadłości Dekapolu” (por. Mk 5, 1-20; 7, 24-31). Spotkanie Jezusa z poganami i konieczność zajęcia przez Niego stanowiska wobec pogan było nieuniknione.

W świetle Ewangelii według św. Marka pierwsze spotkanie z poganami miało miejsce w okolicach Gerazy, jednego z miast Dekapolu (Mk 5, 1-20 par.) Z polecenia Jezusa uczniowie skierowali łódź na drugi brzeg Jeziora Galilejskiego, do terytorium pogan, gdzie miała miejsce rozmowa z opętanym i wypędzenie z niego złego ducha. W warstwie teologicznej scena dowodzi, iż Jezus głosił Dobrą Nowinę na ziemi pogańskiej i również poganom przyniósł zbawienie (por. dalej Mk 13, 10; 14, 9)²⁵.

Skrajnie krytyczni autorzy wyrażają jednak opinię przeciwną twierdząc, iż Jezus z Nazaretu kierował swoje orędzie wyłącznie do narodu wybranego, a poganom był niechętny. Idea uniwersalizmu byłaby Jezusowi wręcz obca. Jako dowód przywołuje się przeważnie scenę spotkania z Syrofenicjanką, pogańką proszącą o ratunek dla chorej córki (Mk 7, 24-30; Mt 15, 21-28). Słowa Jezusa o pokarmie tylko dla dzieci, tj. dla narodu wybranego (por. Wj 4, 22; Oz 11, 1) mającego pierwszeństwo przed „psami”, czyli poganami, są faktycznie trudne do zrozumienia i przyjęcia. Dowodzi tego sposób postępowania Łukasza, który przekazaną przez Marka i Mateusza historię opuścił, bo nie przystawała do jego koncepcji teologicznej – teologii misji. Jak więc rozumieć tę scenę? Z dwóch przekazów pierwszeństwo należy przyznać relacji Marka, gdyż jego tekst doznał w mniejszym stopniu przepracowania redakcyjnego aniżeli perykopa Mateusza. Opowiadanie o Syrofenicjance (Mk 7, 24-30) dowodzi, iż Jezus Chrystus faktycznie kierował Ewangelię przede wszystkim do Żydów, ale dowodzi też dalej, iż nie wyłączył pogan jako adresatów. Potwierdzają to słowa Jezusa skierowane do kobiety, w których mówi o czasowym jedynie (w. 27: *πρῶτον*), w porządku historiozbawczym, pierwszeństwie Żydów w stosunku do pogan²⁶.

²⁵ K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1970 (SANT 23), s. 109: „Jesus geht auch zu den Heiden. Das ist für die Theologie des Markusevangeliums zu beachten. Er geht nicht zuerst und auch nicht nur zu ihnen. Aber seine Epiphanie bei den Heiden bedeutet genauso wie die, die sich in Galiläa ereignet, den Anfang des Heils”; por. S. Szymik, *Misja opętanego z Gerazy (Mk 5,18-20)*, w: *W postudzie Słowa Pańskiego*, pod red. S. Bieleckiego i in., Kielce 1997, s. 186–197.

²⁶ Zob. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, Lublin 1977 (PNT 3,2), s. 195–197; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus. 1. Teilband Mk 1-8,26*, Neukirchen-Vluyn 1978 (EKK 2,1), s. 294.

Obecną postać opowiadania w ujęciu Ewangelii według św. Mateusza należy interpretować z historycznej perspektywy ewangelisty, a nie Jezusa z Nazaretu. Uwzględnienie kontekstu religijno-kulturowego i Mateuszowej teologii istotnie bowiem łągodzą wymowę sceny z Syrofenicjanką²⁷. Po pierwsze, zestawienie dzieci (τέκνον) z małymi pieskami domowymi (*deminutivum κυνάριον*) nie miało aż tak negatywnej wymowy w ówczesnym środowisku, jak się to czasem czasem przyjmuje²⁸. Był to obraz życia rodzinnego całkowicie zrozumiały wówczas i także dzisiaj. Co jednak ważniejsze, Mateusz opuścił historiozabawcze *πρῶτον* Marka, a wprowadził słowa o posłaniu Jezusa i uczniów wyłącznie *do owiec, które poginęły z domu Izraela* (w. 24; por. Mt 10, 5-6). Sens tych słów należy odczytać w kontekście całej Ewangelii Mateusza i historycznej sytuacji jego judaizującej gminy. Ewangelista był już świadomy wrogiej postawy Żydów wobec Mesjasza Jezusa, którego odrzucili. Gdy się to definitywnie dokonało przez Jego śmierć na krzyżu, uczniowie zostali posłani, by nauczać i chrzczyć *wszystkie narody* (Mt 28, 19). Z drugiej strony, również ustami Jezusa została wspomniana wielka wiara Syrofenicjanki (*μεγάλη σου ἡ πίστις*) (w. 28), co jeszcze bardziej podkreśliło negatywne, tragiczne postępowanie Żydów. Natomiast otwarcia się Jezusa Chrystusa na pogan nie można poddawać w wątpliwość²⁹.

Postawa otwarcia na pogan i uniwersalizm zbawienia przyjęły w publicznej działalności Jezusa z Nazaretu także inne formy. Należy najpierw zwrócić uwagę na zdystansowanie się Nauczyciela od żydowskiego legalizmu i prawodawstwa religijnego, skoncentrowanego na zewnętrznych obrzędach czy przepisach, oraz na Jego negatywną ocenę postępowania faryzeuszów. To Jezus Chrystus zapoczątkował proces odchodzenia chrześcijaństwa od judaizmu, który kontynuowany przez apostołów i Kościół pierwotny (por. sobór jerozolimski) zakończył się ostatecznym z nim zerwaniem. Powszechna misja Kościoła byłaby niemożliwa bez uprzedniego uwolnienia się od żydowskiego legalizmu religijnego. Łączyło się to z inną okolicznością. Mimo zwrócenia się z orędziem ewangelicznym do narodu wybranego, Jezus miał od początku świadomość tego, iż przyszłość Jego Kościoła wiąże się z tymi, którzy *przyjdą ze wschodu i zachodu, z północy i południa, i siądą za stołem w królestwie*

²⁷ Por. D.A. Hagner, *The Sitz im Leben of the Gospel of Matthew*, SBL Seminar Papers 24 (1985), s. 243–269.

²⁸ Chociaż w Starym Testamencie, co trzeba przyznać, pies miał zwykle konotacje ujemne, wyjąwszy Księgę Tobiasza (1 Sm 24, 15; 2 Sm 3, 8; 9, 8; 16,9; 2 Krl 8, 13).

²⁹ Na konieczność rewizji tego błędnego poglądu wskazał U. Luz, *Das Evangelium nach Mathäus, 2. Teilband Mt 8-17*, Neukirchen-Vluyn 1990 (EKK 1, 2), s. 436. Zob. H. Rusche, *Für das „Haus Israel“ vom „Gott Israel“ gesandt*, w: *Gottesverächter und Menschenfeinde?*, hrsg. H. Goldstein, Düsseldorf 1979, s. 99–122; por. F.W. Beare, *The Gospel According to Matthew*, Oxford 1981, s. 342–343; D. Senior, *Between Two Worlds. Gentile and Jewish Christians in Matthew's Gospel*, CBQ 61 (1999), s. 1–23.

Bożym (Łk 13, 29; por. Mt 8, 11-12). Wynikało to z dramatycznej sytuacji dzieci Abrahama, które nie rozpoznały czasu nawiedzenia. Nie bez powodu także Jezus z Nazaretu odwoływał się w głoszonym orędziu do starotestamentowych postaci pogan, które ilustrowały suwerenność zbawczej woli Boga, a także dokumentowały niezwykłą zatwardziałość Żydów: królowa Saby (Mt 12, 42; Łk 11, 31), wdowa z Sarepty Sydońskiej (Łk 4, 26), Naaman Syryjczyk (Łk 4, 27).

Dobrze intencję Jezusa zrozumieli czterej ewangelisci, którzy od początku wskazywali, iż dzieło zbawcze kierował do wszystkich. To Jezus z Nazaretu był zapowiadany przez proroków Mesjaszem, był światłem rozświetlającym ciemności i światłością świata (por. Mk 1, 2-3; Mt 4, 12-16; Łk 2, 29-32; 4, 17-21; J 1, 5; 3, 19; 8, 12; 12, 35). Podobnie zakończenie każdej z ewangelii nakazem misyjnym to przedstawienie w języku teologicznym tej prawdy, której doświadczyli przebywający z ziemskim Jezusem apostołowie (por. Mk 16, 15; Mt 28, 19; Łk 24, 46-47; J 20, 21-23). Pomijając szerszą analizę tekstów, z których każdy ma własną perspektywę teologiczną, wypada zwrócić uwagę na element wspólny. Od momentu wniebowstąpienia Jezusa Chrystusa słuchaczami dobrej nowiny będą wszystkie narody, od Jerozolimy aż po krańce świata. Drugim elementem wspólnym jest asystencja Ducha Świętego³⁰.

Dalsze księgi Nowego Testamentu ukazują realizację misyjnego nakazu Jezusa Chrystusa. Wiele informacji zawdzięczamy Łukaszowi, który w Dziejach Apostolskich przedstawił życie Kościoła pierwotnego i stopniowy rozwój misji chrześcijańskiej począwszy od Jerozolimy aż do pogańskiego Rzymu (Dz 1, 8)³¹. Podobny walor mają listy św. Pawła. W pismach obaj autorzy utrwalili dyskusje i zmagania wewnątrz pierwotnego Kościoła, obecnego zwłaszcza w Kościele jerozolimskim partykularyzmu z uniwersalizmem, reprezentowanym modelowo przez Pawła Apostoła. Kilka etapów wyznacza chrześcijańską misję. Chrześcijański uniwersalizm doszedł do głosu najpierw w scenie zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 1-39). Cud rozumienia języków, jaki dokonał się w Jerozolimie, pozwolił Piotrowi przywołać zapowiedź proroka

³⁰ W tzw. dłuższym zakończeniu ewangelii Marek posłużył się terminami „cały kosmos” i „wszelkie stworzenie” (por. Mk 16, 15). Według Mateusza, apostołowie winni iść i nauczać „wszystkie narody” (*panta ta ethne*) (Mt 28, 19). Z kolei Łukasz mówi o głoszeniu wśród „wszystkich narodów” (*panta ta ethne*) odpuszczenia grzechów w imię Mesjasza (Łk 24, 47). Czwarty ewangelista nie sprecyzował adresatów misji, wskazując tylko, iż apostołowie winni odpuszczać grzechy: „którym odpuszczicie ...” (J 20, 23). Zob. mimo że syntetyczne, to jednak znakomite omówienie tych tekstów w encyklice Jana Pawła II, *Redemptoris missio*, nr 23.

³¹ Zob. J. Kudasiewicz, *Jeruzalem – punktem wyjścia misji apostołów (Łk 24,47n; Dz 1,8)*, w: *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie*, 6-8 czerwca 1972, pod red. S. Grzybka i J. Chmiela, Kraków 1974, s. 124-155; por. Th.S. Moore, „*To the end of the earth*”. *The Geographical and Ethnic Universalism of Acts 1:8 in Light of Isaianic Influence on Luke*, *Journal of the Evangelical Theological Society* 40 (1997), s. 389-399.

Joela o wylaniu Ducha na „wszelkie ciało” (Dz 2, 16-17; por. Jl 3, 1 LXX). Pierwszy apostoł wskazał też, iż obietnica Boża była przewidziana nie tylko dla dzieci Abrahama, ale także dla „wszystkich, którzy są daleko”, a więc również dla pogan (Dz 2, 39; por. 22, 21). Prawda o obdarowaniu łaską nawrócenia i wiary w Chrystusa Jezusa także pogan była trudna do przyjęcia dla prawowiernych jerozolimskich chrześcijan z żydostwa (por. Dz 11, 1-18). A jednak poganie okazali się dużo bardziej otwarci na dobrą nowinę aniżeli Żydzi, co wymusiło dalekosiężne rozstrzygnięcia i postanowienia Kościoła apostołskiego (Dz 13, 45-47; por. 15, 1nn).

Teologiczne uzasadnienie nowego historiozbawczego porządku było dziełem św. Pawła. Izrael nie jest już więcej – twierdził Apostoł – jedynym wybranym ludem Bożym, gdyż dobrą nowinę o zbawieniu głosi się i Żydom, i poganom³². Momentem rozstrzygającym jest wiara w Chrystusa Jezusa i przyjęcie chrztu (Ga 2, 16). Uzasadniając nowy porządek zbawienia, Apostoł wskazał m.in. na obietnicę daną Abrahamowi przez Boga (Ga 3, 8; por. Rdz 12, 3b), wiarę zaś Abrahama przedstawił jako archetyp drogi zbawienia i podstawę przynależności do nowego ludu Bożego (Ga 3, 6-9; Rz 4, 3). Praprzyczynę powszechności zbawienia widział Apostoł w tym, iż Bóg jest jeden i jest Bogiem wszystkich (Rz 3, 28-30). Istnieje lud Boży nowego przymierza, w którym *nie ma Żyda ani poganina, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety*, a wszyscy są kimś jednym w Chrystusie Jezusie (por. Ga 3, 28).

* * *

Uniwersalizm zbawienia jest stałym elementem orędzia biblijnego. Choć w nauczaniu teologicznym autorów Starego Testamentu istniał partykularyzm, teologicznie uwarunkowany ideą wybrania narodu, a historycznie polityczną i religijną sytuacją Izraela, to jednak akcenty uniwersalistyczne były stale obecne w historii narodu wybranego. Świadectwem powszechności zbawienia jest przede wszystkim Księga Izajasza, choć nie tylko. W Nowym Testamencie prorockie zapowiedzi zrealizowały się w Jezusie Chrystusie, a Jego dzieło jest kontynuowane w misji Kościoła powszechnego. Powszechność zbawienia ma swój fundament w prawdzie, iż to Bóg jest Stwórcą świata i wszystkich ludzi, stąd ludzkość to jedna wielka rodzina. Podobnie wszyscy mają równe prawo do uczestnictwa w dobrach doczesnych i wiecznych. Ostatcznym zaś celem misji Kościoła jest uczynienie ludzi uczestnikami jednej komunii, której doskonały wzór to więź trzech osób Boskich – „Ojca i Syna

³² Zob. E. Lohse, „Die Juden zuerst und ebenso die Griechen”, w: *Eschatologie und Schöpfung*, Berlin 1997, s. 201-212.

w Ich Duchu miłości” (Jan Paweł II, KKK 850). O tym nadprzyrodzonym przeznaczeniu człowieka winni pamiętać wszyscy odpowiedzialni za losy społeczeństw i świata.

DIE BIBEL ÜBER DIE HEILSUNIVERSALITÄT (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Verfasser des vorliegenden Artikels stellt die Botschaft der Bibel über das universelle Heil dar. Zuerst werden universelle Akzente in den historischen Büchern des Alten Testaments analysiert. Man findet sie oft sowohl in der Geschichte der Anfänge (Rdz 1-11), als auch in der späteren Geschichte Israels, auch jener, die aus der Hand des Deuteronomisten stammt (Joz 2, 1nn.; 9, 1nn.; 1 Krl 10, 1-10; 1 Krl 17, 17-24; 2 Krl 5, 1-27). Der zweite Teil des Artikels beschäftigt sich vor allem mit dem Buch Jesaja und seinen zahlreichen Texten, die von der Universalität des Heils sprechen. Die Vorankündigungen der Propheten wurden in Jesus Christus und dem Gottesvolk des Neuen Bundes erfüllt. Seitdem wird die Frohbotschaft der ganzen Welt verkündet, angefangen von Jerusalem bis an die Grenzen der Welt (Dz 1, 8), was im dritten Teil des Artikels dargelegt wurde. Zusammenfassend kann man feststellen, dass jene Meinungen, die im Alten Testament nur ein Zeugnis des israelitischen Partikularismus sehen, der für die scharfe Abgrenzung Israels von den umliegenden Völkern verantwortlich sein sollte, korrigiert werden müssen. Denn sowohl im Judentum, als auch im Christentum gab es sowohl partikularistische Tendenzen, als auch religiöse Strömungen mit einer eindeutig universalistischen Note. Während letztendlich im Judentum der Partikularismus siegte, gewann im Christentum der Heilsuniversalismus die Oberhand.

O. JACEK JAN PAWLIK SVD
Olsztyn

UNIWERSALIZACJA KULTURY I JEJ IMPLIKACJE

Słowa kluczowe: uniwersalizacja, relatywizm kulturowy, wielokulturowość, hybrydyczność.
Schlüsselworte: Universalität, Kulturrelativismus, Multikulturalität, Hybridität.

W dzisiejszych czasach, kiedy świat uniformizuje się, przynajmniej w zakresie ekonomii i wymiany handlowej, dyskurs o człowieku jako podmiocie i twórcy kultury staje się coraz mniej słyszalny. Masowa produkcja i światowa dystrybucja wytworów kulturowych sprawia, że twórcy dzieł i autorzy pozostają w dużej mierze anonimowi. Globalny dostęp do produktów, także kulturowych, nie zmniejsza jednak podziałów między ludźmi,¹ przez co w niewielkim stopniu przyczynia się do realizacji założeń uniwersalizmu. Uniwersalizm bowiem jest przejściem od ludzkości rozumianej jako zwykły zbiór narodów do ludzkości w sensie globalnej wspólnoty. Uniwersalizować oznacza łączyć wszystko, co rozproszone lub rozłączone, autonomiczne i samowystarczalne. Celem zaś tego procesu jest synteza, stworzenie wspólnym wysiłkiem nowego, naprawdę cywilizowanego świata.

Uniwersalizacja jest „czynnikiem cywilizacyjnym, który umożliwia powstawanie coraz większych grup, o różnym składzie, nawet wręcz wzajemnie sobie przeciwstawnych, i zmusza je do życia razem”². Jest normą obiektywną,

¹ W rzeczywistości przepaść między bogatymi a biednymi pogłębia się: majątek najbogatszych 358 miliardów wynosi tyle, ile łącznie dochody 2,3 miliarda najbiedniejszych (45% ludności świata); 2,3% światowych bogactw, będące w posiadaniu 20% najbiedniejszych krajów świata trzydzieści lat temu, spadło dziś do 1,4%. Zob. Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, s. 85.

² H. Maurier, *Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem. Przyczynek do dziejów współczesnych*, Warszawa 1997, s. 20.

bez domieszki etnocentryzmu. Nie jest procesem egalitarnym, przebiegającym linearnie. Nie wyklucza dążenia ludzi do wolności, błędzenia po omacku, porażek i zdobyczy. Oznacza dla wszystkich ludzi jednakową „możliwość pomyslnego, bezkonfliktowego dochodzenia do coraz bardziej złożonych przegrupowań na płaszczyźnie demograficznej i cywilizacyjnej”³.

Uniwersalizacja kultury, która jest tematem niniejszego artykułu, wchodzi w zakres procesu tworzenia uniwersalnej cywilizacji. Kultura bowiem należy do podstawowych wytworów człowieka, a jednocześnie tworzy jego tożsamość. Zmiany w relacjach między wspólnotami etnicznymi i narodowymi wpływają na kształt kultury. Czy globalizacja prowadząca do pewnej ekonomicznej homogenizacji świata niesie z sobą unifikację i uniformizację kulturową, a w związku z tym realizację postulatu uniwersalizacji kultury? Problem ten można analizować na różnych poziomach. Geografowie i politolodzy rozważają, na ile generalizacja produkcji kulturowej Zachodu i dyfuzji jej wytworów prowadzi do unifikacji kulturowej na skalę światową. Socjologowie i historycy debatują, czy wartości i praktyki nowoczesności, takie jak sekularyzacja, demokracja czy indywidualizm, rozprzestrzenią się na wszystkie kraje świata. Natomiast antropolodzy kultury badają przejawy rozszczeń i sprzeciwu grup etnicznych, politycznych i religijnych oraz ich zmagania o zachowanie tożsamości.

Członkowie społeczeństw tradycyjnych doświadczali uniwersalności, ale nie wypracowali jej koncepcji. Mogli spędzić życie nie spotykając ludzi o odmiennym światopoglądzie i w konsekwencji nie musieli się zmierzyć z pluralizmem kulturowym. Ludzie cywilizacji nowoczesnej wypracowali koncepcję uniwersalności opartą na nadziei lub lęku, że jakiś geniusz, mesjasz lub tyran wymyśli, jak zmieścić wszystkich w tym samym garnku, ale tego nie doświadczali. W zamian za to każda wojna, misja handlowa lub migracja pociągała za sobą coraz silniejszy szok kulturowy. Obecnie, w okresie nowoczesności, rzeczywista koncepcja uniwersalności – zdaniem dekonstruktywistów – znajduje się pod znakiem zapytania. Wciąż w wielu miejscach stosuje się stare strategie zdobyczy, represji i nawracania, jednak nie są one zbyt skuteczne. Zdaje się więc, że wszyscy jesteśmy w trakcie przyzwyczajania się do świata różnorodnych rzeczywistości⁴.

W pierwszym punkcie przedstawiony zostanie proces powstawania koncepcji uniwersalności pod wpływem odkryć geograficznych i spotkań z reprezentantami odmiennych kultur. Następnie będzie omówiony relatywizm kulturowy wraz z konsekwencjami oraz zostaną naszkicowane koncepcje wielokul-

³ Ibidem, s. 22.

⁴ Zob. W.T. Andersen, *Introduction. What's Going on Here?*, w: *The Truth about the Truth. De-Confusing and Re-Construction the Postmodern World*, pod red. W.T. Andersena, New York 1995, s. 6.

turowości jako próby jego przewyciężenia, po czym zostaną ukazane tendencje ponowoczesności i ich wpływ na rozumienie kultury. W ostatnim punkcie analizie zostanie poddany proces hybrydyzacji jako jednej z kreatywnych odpowiedzi kultury na zagrożenie uniformizacji.

1. Idea uniwersalizacji kultury i związane z nią nadzieje

Człowiek okresu poprzedzającego epokę nowożytną nie stawiał sobie pytań dotyczących uniwersalizacji kultury, ponieważ na co dzień nie stykał się ze zjawiskiem pluralizmu kulturowego. Żył zwykle w społeczeństwach o niewielkich rozmiarach, które odznaczały się daleko idącą spójnością, wyrażającą się w ściśle określonych relacjach pokrewieństwa i hierarchii pokoleń, w prawie stuprocentowej samowystarczalności gospodarczej oraz w precyzyjnie zdefiniowanym systemie praktyk symbolicznych. Kontakty między poszczególnymi społecznościami były ograniczone, dlatego nie znając obcych, nie stawiano sobie pytań dotyczących odmienności kulturowej. Często nie aspekty kulturowe, ale poczucie tożsamości na bazie więzi społecznej decydowało, czy dana istotę zaliczano do ludzi, czy nie. Nazwa niejednego ludu w rodzimym języku znaczy „człowiek” lub „ludzie”, np. Inuit u Eskimosów czy Pullo/Fulbe u Fulanów. Zakres więc człowieczeństwa ograniczony był do danej społeczności i jej kultury.

Tego typu etnocentryzm prowadził do negacji obcego, a czasem nawet do odmawiania mu miejsca wśród ludzi. Znalazło to również wyraz w nazwach, jakimi określano społeczności sąsiadów. Badania etnonimów wykazują, że niektóre przyjęte powszechnie nazwy, które nie wywodzą się z języka autochtonów, ale zostały zasłyszane od ich sąsiadów i przyjęte jako etnonim, mają odcień pejoratywny i odpowiadają określeniu „nie-ludzie” lub „dzicy”. Na przykład, lud Dyé z Togo znany jest bardziej pod nazwą „Ngan-gan”, tzn. dzicy, nadaną mu przez sąsiadujących Anufo.

Etnos, grupę etniczną, nie zawsze rozumiano jako społeczność charakteryzującą się poczuciem wspólnego pochodzenia i kultury oraz więzią grupową, opartą najczęściej na wspólnocie językowej i terytorialnej, wspólnej tradycji i odrębnej nazwie. Słowo „etnos” pochodzi od greckiego „ethnos”, które u Homera wolne od konotacji wspólnej kultury, języka i historii, odnosi się do dużej, nieodróżnianej grupy zwierząt lub wojowników („mrowie” lub „tłum”). Później, Arystoteles używa słowa „ethnos” na określenie zarówno greckich, jak i nie-greckich społeczeństw segmentarnych, jako antonim „polis”, greckiego miasta-państwa. W greckim Nowym Testamencie „ethnos” oznacza „poganina”, a przymiotnik „ethnikos” – „barbarzyński”, „niecywilizo-

wany”. Stąd „ethnos” było częścią dychotomii my/oni, kojarzone z „innymi”, a także z niższym stopniem cywilizacji⁵.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że ani w starożytności, ani w średniowieczu, wymiar kulturowy nie tworzył zasadniczej różnicy w świadomości ludzi. Należy też pamiętać, że nowożytne użycie greckiego słowa „ethnos” na określenie grupy etnicznej powstało w połączeniu z rozwojem nacjonalizmów i nauk etnologicznych i odbiega od swej klasycznej konotacji. Niemniej informacje, jakie mamy o społecznościach tradycyjnych mogą w pewnym stopniu naświetlić sytuację, panującą w czasach zamierzchłych.

Wraz z rozwojem chrześcijaństwa rozprzestrzenia się typowy dla średniowiecza uniwersalizm, charakteryzujący się podporządkowaniem wszystkiego Bogu, jednością ideałów oraz pojmowaniem świata w taki sam sposób. W społeczeństwie feudalnym wyprodukowane dobra konsumowali prawie w całości ich wytwórcy, przy czym wioska, a nawet własność ziemską była samowystarczalna. Nie utrzymywano kontaktów na szerszą skalę. Europejczyk i chrześcijanin zajmował nie tylko pozycję uprzywilejowaną, ale stanowił wręcz model człowieczeństwa. Ofiarami tej mentalności byli w pierwszym rzędzie Żydzi. „Jakkolwiek grzech pierworodny został odpuszczony wszystkim wiernym przez łaskę chrztu – pisze Izydor z Sewilli – Bóg sprawiedliwy ustanowił różnice między istotami ludzkimi, stwarzając niewolników i panów, aby wolność czynienia zła była pomniejszona mocą silniejszego”⁶. Znaczącą próbą włączenia w zakres człowieczeństwa wyznawców innych religii jest dzieło Mikołaja z Kuzy, który postuluje dialog w służbie pokoju międzyreligijnego na bazie ukrytej jedności Boga w wielości sposobów manifestacji. Pokój ten, zdaniem Kuzańczyka, miałyby opierać się na zgodności w prawdzie⁷.

Odkrycie Ameryki wiązało się z konfrontacją z mieszkającymi tam Indianami. W związku z tym powstała konieczność znalezienia odpowiedzi na pytanie o ich relację do Hiszpanów, a tym samym o zaliczenie ich lub nie do istot ludzkich. Debata na ten temat osiągnęła swoje apogeum w sławnej polemice w Valladolid, w roku 1550, w której jako adwersarze wystąpili Ginés de Sepúlveda, erudyta i filozof, oraz opat dominikanów i biskup Chiapas, Bartolomé de Las Casas. Odbywające się w kaplicy klasztoru San Gregorio posiedzenie nie było czymś zwyczajnym. Zwykle podobne dysputy prowadzono na piśmie. Jednak Sepúlvedzie odmówiono publikacji książki o słuszności wojen przeciwko Indianom, dlatego dążył do spotkania przed sądem złożonym

⁵ Por. C. Lentz, *'Tribalism' and Ethnicity In Africa. A review of Four Decades of Anglophone Research*, Cahiers des Sciences Humaines 31/2 (1995), s. 304–305.

⁶ Cyt. za: A. Finkielkraut, *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, Warszawa 1999, s. 14.

⁷ Zob. H. Byle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, Poznań 1998, s. 52–55; G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975, s. 51–52.

z mędrców i teologów, aby w ten sposób złożyć odwołanie. Las Casas zgadza się bronić sprawy Indian w tym pojedynku. Po wysłuchaniu długich wystąpień – wywód samego Las Casasa trwał pięć dni – sędziowie nie podjęli żadnej decyzji. Szala jednak przechyliła się w stronę Las Casasa, ponieważ zakaz publikacji książki Sepúlvedy został utrzymany.

Jak przedstawiała się argumentacja obu przeciwników? Sepúlveda, który miał na swym koncie tłumaczenie *Polityki* Arystotelesa, posługiwał się argumentacją pochodzącą właśnie z tego dzieła, w którym Arystoteles wprowadził rozróżnienie między tymi, którzy urodzili się panami, a tymi, którzy urodzili się niewolnikami. Sepúlveda uważał, że naturalną cechą społeczeństwa jest hierarchiczność, którą rozumiał jako dominację doskonałości nad niedoskonałością, siły nad słabością. Tak jak ciało powinno być podporządkowane duszy, materia formie, dzieci rodzicom, kobieta mężczyźnie, tak Indianie Hiszpanom. „Tak w roztropności, jak w bystrości, oraz tak w męstwie, jak w człowieczeństwie, barbarzyńcy ci stoją o tyle niżej od Hiszpanów, o ile niżej stoją dzieci od rodziców, a kobiety od mężczyzn; pomiędzy nimi i Hiszpanami taka jest różnica, jak między ludźmi dzikimi i okrutnymi a ludźmi niezwyklej łagodności, pomiędzy ludźmi nadzwyczaj niezrównoważonymi a istotami zrównoważonymi i umiarkowanymi; i ośmieliłbym się powiedzieć taka to różnica jak między małpami a ludźmi”⁸. Tak więc, zdaniem Sepúlvedy, nieludzkie traktowanie Indian jest całkowicie usprawiedliwione, bowiem nie są oni ludźmi.

Las Casas przeciwstawił Sepúlvedzie argumenty o silnie utrwalonych obyczajach i cywilizowanym życiu Indian. Wykazywał, że Indianie odznaczają się rozsądkiem, co przejawia się w zachowaniu jednostek, organizacji wspólnot, systemie państwowym itp., a więc spełniają wszelkie warunki, aby wieść godne i dobre życie. Las Casas opierał swoją egalitarystyczną koncepcję na nauce Chrystusa: *będziesz miłował bliźniego, jak siebie samego* (Mt 22, 39). Chrześcijaństwo nie ignoruje nierówności, przy czym zasadnicza różnica istnieje między wierzącymi a niewierzącymi. Każdy człowiek może przyjąć chrzest i stać się chrześcijaninem. Natomiast w przypadku arystotelesowskiej opozycji pan/niewolnik różnicy nie da się przewyciężyć, bowiem jest zakorzeniona w samej naturze rzeczy. Zdaniem Sepúlvedy, natura odznacza się zróżnicowanym porządkiem. Natomiast w oczach obrońcy Indian, wszystkimi ludźmi rządzi jedno prawo, natura zaś jest tym, co jednoczy, a nie tym, co dzieli.

Napięcie między tezą egalitarystyczną a jej przeciwieństwem, które ujawniła polemika w Valladolid pozostało żywe, przybierając wciąż nowe formy wraz z upływem wieków. Od Kartezjusza rozwija się koncepcja człowieka

⁸ Zachowane w rękopisach słowa Sepúlvedy. Cyt. za: T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem innego*, Warszawa 1996, s. 170.

jako podmiotu wyrażona w sławnej formule: „Myślę, więc jestem”. Jeśli wziąć pod uwagę trzy podstawowe rzeczywistości: świat, człowiek i Bóg, można nakreślić następującą ewolucję myśli: po kosmologii świata starożytnego i teologii chrześcijaństwa średniowiecznego, centrum zainteresowania uczonych staje się człowiek. Nowożytność rozwija różnego typu antropologie, potęgując refleksje na temat człowieka i jego natury.

Projekt tamtych czasów zakładał wyzwolenie człowieka. W XVIII w. oświeceniowy humanizm przyznaje każdej istocie ludzkiej umysł zdolny do rozumowania i nadaje wszystkim równe prawa. Rewolucja francuska upowszechnia prawa człowieka i narodów, czyniąc z nich dobro powszechne. Immanuel Kant mówi o nadejściu człowieka dorosłego, dojrzałego, który postępuje rozumnie lub przynajmniej jest w stanie tak postępować, bowiem w praktyce często z rozumu nie korzysta. Kant skrupulatnie rozróżniał kilka rozumów (rozum czysty, praktyczny, estetyczny). Szczególnie ważny miałby być rozum praktyczny, który zmusza do traktowania ludzkości jako celu, nigdy zaś jako środka.

Niestety, to raczej myśl Condorceta wzięła górę. Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, markiz de Condorcet, jest przedstawicielem tych, którzy przepowiadali „świetlaną przyszłość” ludzkości, dzięki wzrastającemu wpływowi umysłu naukowego i technicznego na wszystkie dziedziny istnienia jednostkowego i społecznego, włącznie ze sferą etyczną. Postęp nauki miał udoskonalić świadomość moralną. W klasycznym dyskursie XVIII-wiecznej Francji dominowało pojęcie cywilizacji jako procesu uniwersalnego. Trzonem cywilizacji jest umysł produkujący wiedzę, który, wraz z zastosowaniami technicznymi, jest zdolny kontrolować naturę. Osiemnastowieczna, doskonale spójna idea postępu, stała się w XIX w. zaczynem ewolucjonizmu, a następnie marksizmu socjologicznego.

2. Od relatywizmu do wielokulturowości

W wieku XVIII, obok uniwersalnego pojęcia cywilizacji, powstał diametralnie różny dyskurs o kulturze niemieckiej i środkowoeuropejskiej. Kultura jest tym, co odróżnia jedną społeczność od drugiej. Każda zbiorowość ma własną kulturę, ani racjonalną, ani naukową, ale lingwistyczną, duchową i artystyczną. Źródłem jej jest tradycja ludowa, najlepiej chłopska, która gwarantuje jej autentyczność⁹.

Tego typu koncepcja kultury przeszła do historii dzięki Johannowi Gottfriedowi von Herderowi, który nadał jej na długo obowiązującą formę, przede

⁹ Za prekursora takiego rozumienia kultury uważa się Samuela von Pufendorfa (1632–1694). Zob. W. Welsch, *Transkulturalität. Zur veränderten Verfasstheit heutiger Kulturen*, *Zeitschrift für Kulturaustausch* 45/1 (1995), s. 39 i 44.

wszystkim w ukazującym się od 1784 do 1791 r. dziele *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*¹⁰. Zgodnie z tą koncepcją kultura powinna, po pierwsze, wycisnąć piętno na życiu danego społeczeństwa, a mianowicie każde zachowanie i każdy wytwór powinien stać się jej unikalnym składnikiem. Po drugie, powinna być charakterystyką danego ludu. Po trzecie, związane z tym jest ograniczenie, że konkretna kultura jest i pozostaje różna od kultur innych społeczności. Herder przedstawia kultury jako kule lub autonomiczne wyspy, które powinny odpowiadać terytorialnemu i językowemu zasięgowi danego ludu.

Historia pokazała, że tego typu rozumienie kultury jest wielce imaginacyjne i fikcyjne. Obraz kuli i nakaz czystości przygotowują pole do konfliktów politycznych i wojen. Należy zapytać, czy pomiędzy wartościami przekazywanymi przez różnorodne kultury nie ma takich, które mają znaczenie uniwersalne, które nie narzucałyby się wszystkim ludziom z prostej przyczyny, że są oni po prostu ludźmi. Johann Wolfgang von Goethe nie miał co do tego wątpliwości. Pisał: „[...] jako człowiek i obywatel, poeta kocha swoją ojczyznę, ale ojczyznę jego poetyckiej siły i twórczości jest Dobro, Szlachetność i Piękno, nie związane z żadną specjalną prowincją ani z żadnym specjalnym krajem, gdyż poeta chwyta je i kształtuje tam, gdzie je znajduje”¹¹. Dla Goethego rola sztuki polegała na przewyciężaniu zależności od konkretnego miejsca i języka, a więc od kultury takiej, jak ją pojmował Herder.

Kiedy przyjmiemy założenie, że istnieją różne kultury, wtedy powstaje pytanie, co warta jest kultura danej wspólnoty dla członków innej wspólnoty. Czy jest w niej coś dobrego? Kiedy zaś zacieśni się wartość pozytywną tylko do własnej kultury, wpada się w relatywizm. Umiarkowany relatywizm kulturowy głosi, że każde zjawisko powinno być rozpatrywane z punktu widzenia kultury, której jest częścią, natomiast relatywizm w swej skrajnej postaci ponadto neguje możliwość formułowania ogólnych praw rozwoju kultury.

Pokolenie Ruth Benedict i Margaret Mead rozpowszechniło przekonanie, iż kultury nie dają się hierarchizować, ponieważ wartości jednej nie mogą służyć do oceny drugiej. Jeśli jednak przyjmie się taką tezę, dochodzi się do bardzo idealistycznej wizji, że różnią nas tylko wartości, tzn. coś niematerialnego. Stąd bardzo łatwo przejść od oceny wartości do oceny rzeczywistości: między dwiema kulturami istnieje różnica percepcji faktów, kolorów i świata fizycznego. Tak więc, od negacji możliwości oceny jednej kultury przez drugą łatwo przechodzi się do stwierdzenia, że są one wzajemnie niezrozumiałe, że

¹⁰ Wydanie polskie pt. *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa 1962; pierwsze wydanie u T. Glücksberga w Wilnie w 1838 r. pt. *Pomysły do filozofii rodzaju ludzkiego*; w 2000 r. wydawnictwo „Elipsa” w Warszawie opublikowało wybór tekstów tego dzieła.

¹¹ Cyt. za: A. Finkelkraut, *Porażka myślenia*, Warszawa 1992, s. 40.

wszystko jest różne w zależności od kultury: wizja świata, emocje itp. Stąd przedstawiciela innej kultury nie można tak naprawdę zrozumieć ani się z nim komunikować.

Takie oczarowanie różnicą ma poważne konsekwencje. W myśl tej zasady wyraźne staje się żądanie, aby każdy pozostał tym, kim jest, a to prowadzi do zubożenia i odmowy solidarności względem przedstawicieli innych, mniej uprzywilejowanych kultur. Wychwalane przez relatywizm zamknięcie się w sobie jest jedną z form rasizmu. Alain Finkielkraut precyzuje, że zastąpienie separacji biologicznej przez kulturową nie likwiduje rasizmu. Rasizm na bazie biologicznej wydaje się nawet mniej ważki niż rasizm oparty na kulturowym relatywizmie. Pierwszy umieszcza wszystkie ludy ziemi na tej samej skali wartości, drugi głosi niewspółmierność sposobów bycia. Pierwszy hierarchizuje sposoby myślenia, drugi kawałkuje jedność rodzaju ludzkiego. Pierwszy zamienia każdą różnicę na niższość, drugi głosi niezmiennosc różnic. Pierwszy klasyfikuje, drugi dzieli. Pierwszy wyjaśnia, że miałyby istnieć tylko jedna cywilizacja, drugi, że istnieją liczne i nieporównywalne grupy etniczne. Pierwszy prowadzi do kolonializmu, drugi osiąga szczyt w nazizmie¹².

Przytoczony w wielkim skrócie wywód Finkielkrauta na pierwszy rzut oka wydaje się bardzo krzywdzący dla zwolenników relatywizmu kulturowego. Przeciwnie na fundamencie relatywizmu kulturowego powstały ruchy narodowyzwoleńcze, które doprowadziły do upadku kolonializmu. Dzięki przekonaniom relatywistycznym zachowały się liczne małe kultury skazane na zniknięcie. Niemniej Finkielkraut ma dużo racji, bowiem relatywizm kulturowy w skrajnej postaci do dziś podsycza poglądy neonazistów i skrajnej prawicy na Zachodzie. W imię prawa do odmienności odmawia się wszelkich form solidarności z przedstawicielami kultur krajów żyjących w nędzy.

Uznanie odmienności kulturowej niekoniecznie musi łączyć się z negacją możliwości komunikacji. Próbą przewyciężenia relatywizmu kulturowego jest wielokulturowość – całość doktryn filozoficznych i politycznych, które, w duchu sprawiedliwości społecznej i tolerancji, domagają się oficjalnego uznania kultur poszczególnych grup społecznych. Debata wokół wielokulturowości przybrała formę konfrontacji między „liberałami” a „współnotowcami” („komunotarystami”). Dla pierwszych różnice kulturowe powinny ograniczać się do sfery prywatnej, a akcent powinno się kłaść na uznanie wspólnych wartości regulujących życie codzienne. Żadna specyficzna dla danej mniejszości reguła nie powinna przesłaniać tych wartości. Natomiast „komunotarysty” odrzucają indywidualistyczną koncepcję liberalną podkreślając, że to właśnie przynależność do kultury gwarantuje tożsamość jednostki. Wspólnoty kulturo-

¹² Zob. ibidem, s. 78.

we, takie jak rodzina, grupa religijna lub etniczna powinny mieć zagwarantowane prawa, a społeczność globalna powinna bazować na uznaniu różnic i dialogu między kulturami.

Jednak najbardziej wpływowi teoretycy wielokulturowości reprezentują pozycję pośrednią. Wielokulturowość jest odpowiedzią na „słabości nowoczesności” i niedomogi liberalizmu, bowiem obok wolności i równości istnieją również inne wartości, np. takie jak autentyczność. Uznanie jej oznacza przyznanie równej wartości prawdom właściwym każdej kulturze. Według Charlesa Taylora, przedstawiciela stanowiska pośredniego, zasada równości powinna ustąpić miejsca zasadzie słuszności (*equity*), która ma na względzie specyfikę każdej sytuacji. Słuszność zakłada, że dobro przyznawane jednej kulturze nie szkodzi drugiej. Jest absolutnie zrozumiałe, że wspiera się kulturę mniejszościową w sytuacji zagrożenia. Niemniej zasada słuszności zakłada, że przyznane jej przywileje nie szkodzą innym. W tym kontekście trudno przyznać prawo do poligamii grupie emigrantów, którzy mają taką tradycję, jeśli praktyka ta sprzeciwia się prawom którejs z płci¹³. Propozycja Taylora – przez obronę dających się uznać za uniwersalne norm i wartości – stanowi próbę rozwiązania opozycji między abstrakcyjnym uniwersalizmem a etnocentrycznym partykularyzmem.

Nie do utrzymania jest herderowska koncepcja kultury, według której jednostka otrzymuje w procesie enkulturacji ostateczną tożsamość kulturową. Kultura bowiem znajduje się w ciągłym procesie zmian. Każdy system kulturowy nigdy nie jest definitywny ani zamknięty, ale zawsze gotowy do łączenia tradycji z nowoczesnością. Kultura jest produktem tożsamości zbiorowej, konstrukcją społeczną pozostającą w stałej odnowie. Tożsamość więc poszczególnych jednostek nie zależy tylko od urodzenia i wychowania, bowiem na gruncie relacji politycznych społeczeństwo może im przydzielać specyficzną tożsamość. Na przykład, Europejczycy mają tendencję łączyć wszystkich imigrantów z Afryki Zachodniej w jedną tożsamość afrykańską, a przecież każdy z nich ma swoją tożsamość kulturową: wolof, bambara, ewe, joruba i między sobą nie widzą wielkiego związku. Stąd Jean-Pierre Warnier wprowadza pojęcie identyfikacji, które uzupełniałoby pojęcie tożsamości¹⁴. W społeczeństwie wielokulturowym jednostka może być różnie identyfikowana na podstawie elementów języka, kultury i religii w zależności od kontekstu. Nie oznacza to, że zmienia ona tożsamość, która jest na niej wryta w sposób niezmaszalny – np. nauka języka w dzieciństwie doprowadza do wyrobienia pewnych nawyków fonacyjnych, co może być przeszkodą nie do pokonania przy uczeniu się drugiego języka. Kultura nadaje tożsamość, społeczeństwo – identyfikację, ale

¹³ Por. N. Journet, *Le multiculturalisme*, Sciences Humaines 107 (2000), s. 42–43. Zob. C. Taylor, *Multiculturalisme. Examining the Politics of Recognition*, Princeton 1994.

¹⁴ Zob. J.-P. Warnier, *La mondialisation de la culture*, Paris 1999, s. 9–10.

jednostka nie jest całkowicie zdeterminowana przez społeczeństwo i przyjętą kulturę. Każdy, jako istota wolna i rozumna, postępuje na swój sposób, według swoich poglądów i możliwości. Stąd celem harmonijnego życia w społeczeństwie wielokulturowym byłoby świadome rozwijanie wielokulturowych osobowości¹⁵.

3. Ponowoczesny kalejdoskop kulturowy

Szybko postępujący proces globalizacji wydaje się w sposób nieunikniony prowadzić do zrealizowania pragnienia powszechnego człowieczeństwa. Jak optymistycznie stwierdza Alain Finkielkraut, „ludzie nareszcie osiągają stan pełnego człowieczeństwa, ponieważ zyskują wymiar uniwersalny”¹⁶. Jako elementy konstytutywne światowej cywilizacji autor wymienia zasadę demokracji politycznej, pierwszeństwo interesów społeczeństwa obywatelskiego, wolność ekonomiczną, prawa człowieka oraz technikę informacji. To właśnie dzięki tej ostatniej, nastąpiła radykalna zmiana podejścia do rzeczywistości, bowiem „za sprawą błyskawicznych obrazów przekazywanych w realnym czasie, wszystko dzieje się teraz, zaś zaimek tutaj niemalże nic nam już nie mówi”¹⁷.

Przestrzeń przestała odgrywać istotną rolę, znikają granice, a przez to zacierają się stosunki sąsiedztwa. Człowiek przestał czuć się autochtonem na wyznaczonym terytorium, ale coraz silniejszą ma świadomość mieszkańca Ziemi. „Odrzuca to, co z góry przesądzało o jego przynależności, co tłumilo w zarodku marzenia o autonomii i nakazywało żyć życiem przodków, a co – z pewnością przewrotnie – nazywa się tożsamością. Człowiek chce sam decydować o tym, kim jest: powszechna łączność i wymiana informacji dokonują cudownego liftingu oblicza ludzkości, usuwając zeń wyryte głęboko bruzdy granic, można już nie liczyć się z nakazem dziedzictwa i samemu wybierać sobie przodków”¹⁸. Tradycja, będąca podstawą tożsamości kulturowej, przestaje odgrywać istotną rolę. Człowiek bowiem uważa się za spadkobiercę wszystkich ludzkich tradycji, do których, dzięki rozwojowi technik informacji, ma coraz lepszy dostęp.

Czy jednak spychając wszelkie, rodzące przemoc zło na odrębność etniczną i narodową można odrzucić partykularną tożsamość kulturową? Czy nie ryzykuje się pewnego stanu zawieszenia, którego figurą byłby globtroter,

¹⁵ Zob. J.J. Pawlik, *Persönlichkeitsbildung in Begegnung mit Kulturen*, Verbum SVD 37/3 (1996), s. 349–362.

¹⁶ A. Finkielkraut, *Zagubione człowieczeństwo*, s. 114.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 115.

wieczny turysta, niezdolny do dzielenia się z innymi ludźmi, a więc nieznający wartości braterstwa i solidarności? Choć wywody Finkelkrauta wydają się brzmieć optymistycznie, „Zagubione człowieczeństwo” przenika zaduma nad XX w. Obywatel planety ryzykuje utratę cielesności, przechodząc w stan wirtualnej anielskości. Pozornie uniwersalne człowieczeństwo przestaje być człowieczeństwem.

Zygmunt Bauman przestrzega przed łączeniem pojęcia uniwersalizacji z globalizacją. Uniwersalizacja zakłada ideę ustanowienia na skalę światową określonego ładu, obowiązującego cały gatunek ludzki. Jednocześnie wyraża nadzieję postępu i przemian na lepsze. „Kategorię uniwersalizacji ukuto na wzbierającej fali nowoczesności i jej ambicji intelektualnych. Cała rodzina pojęć jednym głosem deklarowała wolę zmiany świata i uczynienia go lepszym niż był, a także rozszerzenia przemian i ulepszeń na skalę światową oraz objęcie nimi całego gatunku ludzkiego”¹⁹. Pojęcie globalizacji odnosi się bardziej do nieprzewidywalnych skutków, a nie do uniwersalnych przedsięwzięć i inicjatyw, do „sił działających w pustce, na mglistej, grząskiej, nie dającej się oswoić ani przebyć »ziemi niczyjej«, rozciągającej się poza zasięgiem możliwości konkretnego planowania i działania kogokolwiek”²⁰.

Filozof ponowoczesności, Jean-François Lyotard²¹, podkreśla fragmentaryzację dyskursu aktualnej epoki. Jego diagnoza o rozkładzie całości, nieobca już na początku XX w. w związku z pracami Wernera Karla Heisenberga i Alberta Einsteina, postuluje rozkład wielkich oświeceniowych metanarracji: emancypacji człowieka, teleologii ducha oraz hermeneutyki sensu²². Człowiek utracił ideę jedności, a także potrzebę jej posiadania, przewyciężył perspektywę całości. Całość bowiem jest tworem wtórnym, narzuconym na wielość, kosztem elementów będących w mniejszości, dlatego należy oceniać pozytywnie różnorodność elementów bez odniesienia do całości. Wynikająca z tego fragmentaryzacja świata jawi się jako szansa, a nie jako mankament. Typowe dla nowoczesności hasło wyrażające ideę postępu: „W jedności siła!” straciło

¹⁹ Z. Bauman, *Globalizacja*, s. 72.

²⁰ *Ibidem*, s. 72–73.

²¹ Wiodącą pracą J.-F. Lyotarda jest *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979.

²² M. Buchowski i M. Kempny grupują kategorie podlegające krytyce przez myśl ponowoczesności w następujący sposób: „Obiekcje wobec dotychczasowej tradycji myślowej dotyczą między innymi: (a) pojmowania wiedzy jako wiernej reprezentacji obiektywnie, niejako ‘na zewnątrz’ i niezależnie od nas, istniejącego świata; (b) kategorii autonomicznego, racjonalnego podmiotu poznania, który jest w stanie postrzegać ów obiektywnie istniejący świat w oderwaniu od wszelkich uwikłań społecznych i kulturowych; (c) przedstawiania [prawdopodobnie ma być: ‘przeciwstawiania’, przyp. J.Pawlik] rządzonej racjonalnymi, transcendentnymi zasadami logiki retoryce jako formie przekonywania, w której zasady logiki nie grają pierwszorzędnej roli lub mogą być w zupełności ignorowane; (d) przekonania o uniwersalności rozumu poznającego obiektywnie istniejący świat”. Zob. *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?*, w: *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, pod red. M. Buchowskiego, Warszawa 1999, s. 11.

na wiarygodności, bowiem jak pokazuje historia, odwrotną stroną poszukiwania całości jest zawsze przymus i terror.

Nie sposób zreferować poglądów wszystkich przedstawicieli postmodernizmu²³. Trzeba jednak wspomnieć przynajmniej jeszcze dwa nazwiska: Jacques Derrida i Gilles Deleuze. Derridę wiąże się powszechnie z ideą dekonstrukcji, która nie jest ani metodą, ani hermeneutyką, ani strukturalizmem. Dekonstrukcja odwołuje się do tekstu, którym jest nie tylko książka, ale też instytucja, sytuacja polityczna czy rytuał. Każdy tekst jest podwójny. Pierwszy z nich odnosi się do sensu, rozumu i prawdy, drugi zaś mimo elementów znaczących nie jest dostępny dla interpretacji racjonalnej. „Prawda, zdaniem Derridy, nigdy nie jest w stanie być w pełni obecna jako skończona całość, prawda zawsze pojawia się w rozproszeniu. [...] Jest to wzorcowy przykład myślenia Derridy, sytuującego się nie ‘przeciw’, lecz ‘obok’, nie w opozycji, lecz w różnicy”²⁴. Dekonstrukcja jednak nie jest irracjonalna, ale jest oznaką zmiany racjonalnego porządku, w którym żyjemy.

Różnica stanowi również wybrany przedmiot refleksji Gillesa Deleuze’a²⁵. Autor przeciwstawia się platońskiej idei tożsamości, dla której różnica pojawić się może jedynie w formie negacji. W myśleniu ponowoczesnym różnica i powtórzenie zajmują miejsce tożsamości i negacji. Człowiek stykając się w życiu ze zwykłymi powtórzeniami dostrzega przy tym powstawanie małych różnic, wariantów i modyfikacji. Różnica jest więc możliwa dzięki powtórzeniu. „Powtarzanie różnicy, jeśli wolno zastosować ten skrót myślowy, znosi różnicę między oryginałem a kopią, przez co samo pojęcie kopii, utraciwszy odniesienie, przestaje mieć sens, a wzajemne odniesienia wielości kopii przybierają charakter stosunku różnego do różnego, uwarunkowanego różnicą samą w sobie; wyzwolony od odniesień świat kopii jest światem pozoru, zyskującym przyzwolenie, niemniej – z braku odniesienia do oryginału – pozorność traci na znaczeniu i kopie nabierają rysy jedynej rzeczywistości (simulacra)”²⁶.

Już skrótowa charakterystyka myśli ponowoczesności wskazuje na konsekwencje, jakie ma ona dla rozumienia kultury i jej możliwej uniwersalizacji. Podkreśla się efemeryczność, mozaikowość, fragmentaryczność i zmienność form kulturowych. Przy skrajnie postmodernistycznym podejściu niemożliwe jest dotarcie do sedna kultury, bowiem wszystko jest tylko interpretacją. Na miejsce odkrywania praw rządzących rzeczywistością weszło tłumaczenie tekstów. Zaciera się różnica między prawdziwym a fałszywym, między światem

²³ Zasygnalizować należy zwięzłe, przejrzyste i całościowe studium K. Wilkoszewskiej, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2000.

²⁴ Ibidem, s. 54.

²⁵ Zob. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, Warszawa 1997.

²⁶ K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, s. 62.

rzeczywistości a światem wyobraźni. Nie można przyjąć istnienia prawdy, bowiem prawda, podobnie jak rzeczywistość, jest wytworem umysłu. Wszystko, co mamy do powiedzenia o świecie zewnętrznym jest produktem kreatywnej interakcji między umysłem ludzkim a kosmosem. Język jest głęboko zaangażowany w społeczną konstrukcję rzeczywistości²⁷.

Kultura jest w ciągłym ruchu, dlatego nie ma możliwości odniesienia do stałych, fundamentalnych wartości. Tradycja jest wciąż na nowo stwarzana, co wyklucza jej trwałość. Podkreślenie wielości i wykluczenie wręcz możliwości jedności stawia pod znakiem zapytania ideę integralności natury ludzkiej i praw człowieka, a stąd przyjęcie podstawowych wartości, obowiązujących wszystkich ludzi. W konsekwencji zanika wszelka idea braterstwa i solidarności, ustępując miejsca bezdusznej tolerancji.

4. Kreatywność kulturowa kontra uniformizacja

Globalizacja, przez światową dyfuzję dóbr kulturowych, mód i stylów życia, stwarza dogodne warunki do pewnej uniformizacji kulturowej. Zauważa się jednak, że kultury lokalne nie pozostają bierne, nie poddają się dominacji „potentatów kulturowych”, ale odznaczają się wyjątkową kreatywnością prowadzącą do powstawania nowych, dostosowanych do zmieniającej się sytuacji form. Procesy mieszania się kultur próbuje się ujmować pod takimi pojęciami, jak: metyzacja²⁸, „kreolizacja” czy hybrydyzacja. Warto skomentować każde z nich. Pochodząca z XIX w. idea metyzacji wyrażała mieszanie się krwi z punktu widzenia rasowego. W dzisiejszych czasach oznacza wolne mieszanie się gatunków i stylów w świecie mody, literatury, muzyki, sztuki, spektaklu – kultury w ogólności. Jednak idea metyzacji kryje w sobie założenie istnienia kultur czystych, jak kiedyś zakładano istnienie czystych ras. Zresztą, nie da się podzielić kultury na czyste i mieszane. Wszystkie kultury mieszają się i przekształcają, że nie można wskazać na taki moment w historii, kiedy istniały one w sposób bardziej autentyczny niż dzisiaj.

Innym używanym terminem jest „kreolizacja”²⁹. Jest to konwersacja między kulturami pozwalająca na uformowanie życia zgodnie z pewnymi systemami znaczeń. Najczęściej ma ona miejsce między nierównymi partnerami, stanowiąc kreatywną reinterpretację kultury dominującej w kulturze podpo-

²⁷ Por. W.T. Andersen, *The Truth about the Truth*, s. 8.

²⁸ Zob. H. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994; S. Gruziński, *La pensée métisse*, Paris 1999; J.-L. Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris 1999.

²⁹ W znaczeniu mieszania się kultur termin ten został wprowadzony przez U. Hannerza. Zob. *The World of Creolisation*, Africa 54/4 (1987), s. 546–559.

rządowanej lub peryferyjnej³⁰. Pojęcie to może się również odnosić do procesów społecznych, w których rzeczy, znaczenia oraz formy kulturowe krążą i mieszają się w danej przestrzeni, w konkretnym okresie historycznym. To drugie znaczenie wiąże się z teoriami globalizacji. Masowe migracje, silne diaspory i mieszanie się grup etnicznych nie stoją już w centrum zainteresowania, ponieważ znaczenie przekazywane jest przez handel, konsumpcję, turystykę, propagandę polityczną i środki masowego przekazu.

Eduardo Archetti³¹ bada proces „kreolizacji” na przykładzie gry w polo i w piłkę nożną w Argentynie. Ukazuje, w jaki sposób te dwie formy kulturowe, powstałe w Wielkiej Brytanii i uprawiane w Argentynie od lat 80. XIX w., głównie przez Brytyjczyków, zostały zaakceptowane jako narodowe dyscypliny sportowe, które na początku XX w. stały się na arenie międzynarodowej symbolem argentyńskiej tożsamości narodowej. Proces popularyzacji i przyswajania obu dyscyplin przebiegał jednak w zróżnicowany sposób. Gra w polo pozostała domeną graczy pochodzenia angielskiego z wyższych sfer, natomiast piłka nożna przyciągnęła przedstawicieli robotników. Przykład ten pozwala Archettiemu na analizę praktyk tworzenia tożsamości oraz ich transformacji.

Trzecim terminem używanym do analizy zjawiska transformacji kulturowej jest „hybrydyzacja”. Termin ten jest często używany zamiennie z „kreolizacją” i, jak stwierdza Jonathan Friedman, „pojęcia globalizacji, hybrydyzacji i kreolizacji są pojęciami uwarunkowanymi społecznie, stąd ich użycie klasyfikacyjne mówi bardzo wiele o tych, którzy klasyfikują, a dużo mniej o tych, którzy zostali sklasyfikowani”.³² Podobnie jak „kreolizacja”, hybrydyzacja jest procesem mieszania się kultur. Mówiąc o hybrydyzacji, autorzy odwołują się do prac Michaiła Bachtina, który rozróżnia hybrydyczność organiczną od intencjonalnej. Hybrydyczność organiczna jest jednym z najważniejszych sposobów ewolucji języków. Diachronicznie języki zmieniają się przez nieświadome mieszanie się różnych języków. Mieszanina ta nigdy nie ucieka się do świadomych kontrastów i opozycji, a jednak takie nieświadome hybrydy okazały się bardzo produktywne: brzemienne potencjałem nowych światopoglądów. Hybrydyczność intencjonalna to przede wszystkim świadome spotkanie w ramach wypowiedzi między dwoma różnymi językami, których dzieli epoka, zróżnicowanie społeczne lub inne faktory. Powieściopisarska hybryda nie jest

³⁰ Zob. K. Hastrup, *Othello's Dance. Cultural Creativity and Human Agency*, w: *Locating Cultural Creativity*, pod red. J. Liepa, London 2001, s. 34.

³¹ Zob. m.in.: E.P. Archetti, *Nationalism, Football, and Polo. Tradition and Creolization in the Making of Modern Argentina*, w: *Locating Cultural Creativity*, pod red. J. Liepa, s. 93–105.

³² J. Friedman, *Simplifying Complexity. Assimilating the Global in a Small Paradise*, w: *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*, pod red. K.F. Olwiga i K. Hastrupa, London 1997, s. 269.

tylko zindywidualizowaną mieszaniną dwóch socjolingwistycznych świadomości, ale zderzeniem, zawartych w tych formach, różnych światopoglądów³³.

W wypadku procesów kulturowych pojęcie hybrydyzacji organicznej pozwala ustalić, w jaki sposób wymiana, przyswojenie, naśladownictwo i mieszanie kształtują kulturę i język na przestrzeni dziejów na całym świecie. „Hybrydyczność organiczna stwarza podstawę historyczną, na której opierają się hybrydy estetyczne, aby szokować, zmieniać, prowokować, ożywiać lub niszczyć przez rozmyślnie, zamierzone fuzje odmiennych społecznie języków i obrazów”³⁴. Hybrydy intencjonalne stwarzają ironiczną podwójną świadomość. Hybrydyzacja intencjonalna na poziomie teorii antropologicznej odnosi się do fuzji lub transgresji kulturowo skonstruowanych kategorii w rytuale i micie oraz do relacji międzykulturowych na płaszczyźnie estetyki.

Interesującym przykładem jest proces hybrydyzacji kultu wudu i antropozofii, jaki ma miejsce na terenach pogranicza między Dominikaną a Haiti. Zarówno chłopci, jak i zwolennicy Steinera przyjmują, że świat duchowy wpływa na procesy empiryczne. Pierwsi uważają, że istoty duchowe przybierają formę cielesną. Drudzy, że element duchowy musi mieć zawsze fizycznego nośnika. Wielu chłopów pogranicza interesuje się steinerowską metodą wkraczania w świat duchowy, choć antropozofia neguje możliwość dotarcia do świata duchowego przez nawiedzenie. Kiedy zaś podczas spotkań organizowanych przez antropozofów porusza się temat postaci demonicznych, chłopci łatwo łączą Arymana ze świętym Eliaszem (San Elias), a świętego Eliasza uważają za katolicki odpowiednik Barona del Cementerio (Pana Cmentarza), ducha wudu. Zarówno Baron del Cementerio, jak i Aryman to złe duchy, związane z chciwością i śmiercią, dlatego często przywołuje się je w kontekście dewastacji środowiska naturalnego. Chłopci łatwo łączą biodynamiczne przygotowanie gleby pod uprawę z protegującą magią ogrodów. W wyniku tego preparaty biodynamiczne, rozpowszechniane przez antropozofów, a jednocześnie mocno krytykowane przez agronomów, weszły do świata chłopów bez zakłóceń³⁵.

Kreatywność kulturowa jest procesem otwartym, w stałym ruchu, który – jak to pokazało doświadczenie kolonizacji – nie daje się okiełznać nawet w formie dominacji politycznej. Wytwory globalnej kultury nie stanowią więc

³³ Por. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, Austin 1981; tenże, *Problemy literatury i estetyki*, Warszawa 1982, s. 202 n. Zob. P. Werbner, *The Limits of Cultural Hybridity. On Ritual Monsters, Poetic, Licence, and Contested Postcolonial Purifications*, *Journal of Royal Anthropological Institute* N.S. 7/1 (2001), s. 135 n.

³⁴ *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, pod red. P. Werbnera i T. Modooda, London 1997 (cyt. za: *Beyond Rationalism. Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*, pod red. B. Kapferera, New York 2003, s. 63).

³⁵ Zob. M. Brendbekken, *Beyond Vodou and Anthroposophy in the Dominican-Haitian Borderlands*, w: *Beyond Rationalism*, pod red. B. Kapferera, s. 31–74.

niebezpieczeństwa uniformizacji, ale mogą stać się bodźcem do tworzenia nowych form kulturowych. Z pewnością nie chodzi tu tylko o efekty metyzacji, „kreolizacji” czy hybrydyzacji.

Zakończenie

Czy możliwa jest obiektywna uniwersalizacja kultury pojmowana jako proces twórczy, która nie łączyłaby się z dążeniem do dominacji? Już samo pytanie o możliwość zakłada pewien sceptycyzm wynikający z niezdolności człowieka do wyzwolenia się z sądów zabarwionych partykularyzmem kulturowym. Historia myśli społecznej wskazuje na przeciwstawne tendencje, które albo odrzucają odmiennność, albo ją gloryfikują. Pierwsza z nich, uniwersalistyczna, w imię postępu i na zasadach ewolucjonistycznych, hierarchizuje kultury na skali wartości, druga, relatywistyczna, podkreśla specyfikę każdej z nich, czasem nawet do tego stopnia, że odrzuca możliwość komunikacji międzykulturowej. Obie te tendencje mają swoje dobre strony: braterstwo, prawa człowieka, poszanowanie odmienności, uratowanie od zaniku wielu kultur, ale też mogą prowadzić do różnego rodzaju rasizmów. Współczesna myśl ponowoczesności wyraża impas na gruncie uniwersalizacji, przyznając uczestnikom gry kulturowej całkowitą swobodę w układaniu kart, tym razem nie według wartości figur ani według kolorów, ale według „widzimisie”, odchodząc od ustalonych reguł.

Pytanie o uniwersalizację kultury jest jednocześnie pytaniem o człowieka jako twórcy kultury. Człowiek bowiem kształtuje swą osobowość w procesie enkulturacji, przyjmując jako swoje wzory określonej kultury. Człowiek jest motorem zmian kulturowych, gwarantem jej dynamicznego rozwoju. Wartość wytworów kulturowych zależy w dużej mierze od energii, inteligencji i polotu ich wykonawców. Uniwersalizacja kultury dokonuje się przez spotkania między ludźmi reprezentującymi różne kultury. Spotkania tego typu zakładają przyjęcie i podkreślenie wartości dotyczących wszystkich ludzi, ale też empatyczny stosunek do przedstawicieli innych światopoglądów i tradycji kulturowych. Przyniosą one oczekiwane rezultaty tylko wtedy, kiedy uczestnicy charakteryzować się będą otwartością, pokorą i duchem dialogu. Otwartość jest warunkiem umożliwiającym spotkanie. Pokora jest konieczna, aby uznać swoje ograniczenia wynikające z etnocentryzmu. Duch dialogu daje nadzieję na skuteczność spotkania. Proces uniwersalizacji rozpoczyna się więc od budowania odpowiednich postaw osobowościowych.

Uniwersalizacja kultury pozostawać będzie w sferze projektu, podobnie jak idea zjednoczenia ludzkości. Trwający od zarania dziejów proces prowadzący do uniwersalizacji może korzystać z doskonałych w dzisiejszych cza-

sach środków komunikacyjnych i medialnych. Jednak sama możliwość nieograniczonego przepływu informacji i światowej dystrybucji wytworów kultury nie zagwarantuje rozwoju uniwersalizacji. U podstaw tego procesu znajduje się człowiek wkomponowany w określone środowisko życia, poddany strukturom dominacji i władzy, dziedziczący dumę, radości i niepokoje swoich przodków. Pytanie więc o możliwość uniwersalizacji jest pytaniem o człowieka, o jego warunki życia, o dostęp do opieki zdrowotnej i edukacji, w sumie o godność jego życia.

UNIVERSALISIERUNG DER KULTUR UND IHRE IMPLIKATIONEN (ZUSAMMENFASSUNG)

Das Phänomen der Globalisierung, die eine Uniformität fördert, wirft die Frage nach der Möglichkeit einer Universalisierung der Kultur auf. Der vorliegende Artikel stellt die Entwicklung der Problematik der Universalisierung in den vergangenen Jahrhunderten dar. Wenngleich die Menschen seit den Anfängen eine gewisse Universalität immer wieder neu erfahren haben, setzte jedoch der Prozess der geordneten Reflexion darüber erst mit den großen Entdeckungen an und erreichte in der Zeit der Aufklärung seinen Höhepunkt. Gleichzeitig wurde die Idee des kulturellen Relativismus geboren, die allen Bemühungen um eine echte Universalisierung diametral entgegensteht. Heutige Doktrinen der Multikultur müssen ebenfalls als der echten Universalität entgegenstehend betrachtet werden. Die postmoderne Mentalität, die die Unterschiede betont und die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis leugnet, schiebt das Projekt der Universalität der Kultur in den Hintergrund. Statt dessen wird die Bedeutung einer kulturellen Kreativität in Gestalt von Pastiche und Hybridität hervorgehoben. Die Universalisierung der Kultur wird nur dann gelingen, wenn die menschliche Person im Zentrum bleibt. Daher ist die Haltung des Dialogs die fundamentale Vorbedingung dieses Projektes.



Ks. BOGUSŁAW WÓJCIK
Kraków

W POSZUKIWANIU BIOETYKI UNIWERSALNEJ

Słowa kluczowe: bioetyka uniwersalna, paradygmat, normatywność, naturalizacja, prawo naturalne.
Parole chiave: Universelle Bioethik, Paradigma, Normativität, Naturalisierung, Naturgesetz.

Wprowadzenie

Analiza okoliczności powstania, zakresu, kompetencji i metodologii bioetyki pozwala przypuszczać, iż jest to dziedzina wiedzy, której rozwój może przyczynić się do stopniowej unifikacji lub przynajmniej znaczącego zbliżenia stanowisk etycznych odnoszących się do konkretnych praktyk biomedycznych. Kompozycja niniejszego artykułu została w związku z tym podporządkowana zasadniczej kwestii, jaką jest pytanie o możliwość konstrukcji bioetyki o znamionach bioetyki uniwersalnej. B. Chyrowicz ujęła tę kwestię w trafnym, choć lapidarnym pytaniu: „Bioetyka czy bioetyki?”¹. Sam problem określenia podstaw moralności uniwersalnej nie jest nowy; okoliczności, w których pojawia się obecnie, są jednak na tyle modyfikujące, że warto do niego powrócić.

Kształtowanie się paradygmatu bioetyki

Bioetyka widziana z dzisiejszej perspektywy pozostaje dyscypliną czy też złożoną strategią badawczą, której metodologia pozwala na możliwie całościową ocenę oraz normowanie postępowania w przypadku interwencji biome-

¹ B. Chyrowicz, *Bioetyka czy bioetyki? O możliwości konsensusu w bioetyce*, Roczniki filozoficzne, 48-49 (2000-2001) z. 2, s. 65-89.

dycznych podejmowanych u początków, w ciągu trwania i przy końcu ludzkiego życia. Jako odrębna dyscyplina bioetyka ma krótką historię, co nie oznacza, iż nie brak wątpliwości dotyczących zarówno pochodzenia nazwy bioetyka², jak i momentu jej powstania. A. Jonsen datuje np. powstanie bioetyki na rok 1962, w którym ukazał się artykuł S. Alexander opisujący powstanie komitetu do spraw dializy w Seattle³. D. Rothman uważa natomiast, że bioetyka rozpoczyna się w roku 1966 wraz z publikacją artykułu H. Beechera opisującego nadużycia w eksperymentach z udziałem ludzi. Jego zdaniem w latach 1966–1976 nastąpiła w tym względzie istotna zmiana, a obok lekarzy przy łóżku chorego pojawili się również bioetycy⁴.

Ponieważ okoliczności towarzyszące wyodrębnieniu się bioetyki, pierwsze podejścia badawcze oraz dalsze kierunki jej rozwoju zostały już nakreślone w licznych opracowaniach, wymienię jedynie kilka istotnych składowych tego procesu⁵.

Należy zauważyć przede wszystkim, iż bioetyka powstała jako odpowiedź na wyraźne zapotrzebowania środowiska naukowo-medycznego. Rozwój praktyki medycznej, jak i postęp technologiczny przyniosły, oprócz ewidentnych sukcesów, także nową skalę trudności etycznych. Zadziały w tym obszarze proste zasady, że rozwój wiedzy łączy się ze wzrostem nowych niewiadomych oraz że jako taka, wiedza faktualna nie wprowadza własnej normatywności, czynią to dopiero określone jej interpretacje. Inicjatorami powstania nowej dyscypliny okazali się zatem ludzie, którzy prowadząc badania naukowe lub lecząc chorych, pierwsi zetknęli się z nowymi dylematami etycznymi. Wprowadzane procedury bioetyczne miały też służyć „tym lekarzom i biologom, których pozycja wymaga dokonywania decyzji praktycznych”⁶.

Po drugie, sprostanie postawionym przed bioetyką zadaniom wymagało podejścia interdyscyplinarnego. Interpretacja nowych faktów okazała się bowiem niemożliwa bez kompleksowej oceny z perspektywy wielu dziedzin,

² Por. W.T. Reich, *The word 'Bioethics': Its birth and the legacies of those who shaped it*, Kennedy Institute of Ethics Journal 4 (1994), s. 319–335.

³ Por. G.C. Meilaender, *Body, Soul, and Bioethics*, Notre Dame 1995, s. 1. Artykuł ten ukazał się w czasopiśmie „Life” w listopadzie 1962 r., pod tytułem: „The Decide Who Lives, Who Dies”.

⁴ Por. D.J. Rothman, *Strangers at the Bedside: A History of How Law and Bioethics Transformed Medical Decision Making*, New York 1991, s. 3.

⁵ Por. W. Botoz, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Warszawa 1997, s. 27–31; R. Otowicz, *Etyka życia*, Kraków 1998, s. 13–35; T. Biesaga, *Początki bioetyki, jej rozwój i koncepcja*, w: tenże, *Podstawy i zastosowania bioetyki*, Kraków 2001, s. 13–18; B. Chyrowicz, *Bioetyka czy bioetyki?*, s. 66–67.

⁶ D. Callahan, *Bioethics as a discipline*, Hasting Center Studies, 1 (1973), s. 66–73. Cytat za: A.R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford 1998, s. 326.

takich jak: filozofia, medycyna, biologia, socjologia, prawo, teologia, a nawet ekonomia. Podejście to, choć niezwykle skuteczne, oznaczało jednak w konsekwencji, iż bioetyka będzie pozostawać w stałej zależności od danych nauk przyrodniczych, które wyróżniają się swoją metodologią, w tym specyficznym rozumieniem ostateczności uzyskiwanych wyników.

Kolejną ważną okolicznością pozostaje dojrzewająca stosunkowo szybko metodologiczna świadomość statusu bioetyki jako odrębnej dyscypliny naukowej. Może wprawdzie wydawać się, że bioetyka pozostaje zbitką filozofii, prawa, medycyny, antropologii i teologii, z drugiej jednak strony dysponujemy już sprawdzonymi modelami dyscyplin akademickich, które „pozostają dzisiaj mozaiką teorii z zasadami i metodami sformułowanymi w różnorodny sposób”⁷. Kształtującej się tożsamości bioetyki towarzyszy także przekonanie, iż jej interdyscyplinarny charakter nie może przesłonić roli, jaką odgrywa w niej filozofia, która w tym interdyscyplinarnym dialogu pozostaje dyscypliną podstawową⁸. W podobnym tonie wielu autorów stwierdza, że: „centralną metodą badania bioetycznego jest filozofia moralna”⁹.

Ostatnia uwaga dotyczy obecnych od samych początków bioetyki prób opracowania centralnej teorii etycznej, która stanowiłaby wytyczną dla wprowadzanych w jej obrębie rozstrzygnięć normatywnych. Wskazanie takiej teorii warunkowało zarówno uznanie naukowego statusu bioetyki, jak i niezależność bioetyki od prawa i religii, które pozostając z nią w ścisłym związku, nie stanowią jej fundamentu¹⁰. Próbę opracowania takiej centralnej teorii podjęli m.in.: L. Beauchamp i J.F. Childress¹¹; R.M. Veatch¹² oraz H.T. Engelhardt¹³.

Kilka uwag na temat normatywności bioetyki

Poszukiwanie centralnej teorii wyznaczającej ramy dla praktycznych rozstrzygnięć dylematów bioetycznych, nie zawsze spotyka się z aprobatą. G.C. Meilaender stwierdza, iż właśnie tego typu metodologia doprowadziła w bioetyce do porzucenia „najbardziej fundamentalnych pytań dotyczących tego, kim jesteśmy i kim powinniśmy być”¹⁴. Przywołując opinie E.D. Pellegrino

⁷ A.R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, s. 345.

⁸ Por. E.D. Pellegrino, *Bioethics as an Interdisciplinary Enterprise*, w: *Philosophy of Medicine and Bioethics*, pod red. R.A. Carsona, C.R. Burnsa, Netherland 1997, s. 19n.

⁹ *Bioethics*, pod red. J. Harrisa, Oxford Readings in Philosophy, Oxford 2001, s. 4. Por. R.M. Hare, *Methods of Bioethics: Some Defective Proposals*, w: *Philosophical Perspectives on Bioethics*, pod red. L.W. Sumnera, J. Boyle'a, Toronto 1996, s. 19.

¹⁰ Por. B. Chyrowicz, *Bioetyka czy bioetyki?*, s. 71.

¹¹ L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, Warszawa 1996.

¹² R.M. Veatch, *A Theory of Medical Ethics*, New York 1981.

¹³ H.T. Engelhardt, *Foundations of Bioethics*, New York 1986.

¹⁴ G.C. Meilaender, *Body, Soul, and Bioethics*, s. 2.

i L.R. Kassa, Meilaender zauważa, że „normy medycyny są tworzone z istoty jej praktyki; nie są one «aplikacją» bardziej uniwersalnych norm do medycyny”¹⁵. Odpowiada to arystotelesowskiemu rozumieniu źródeł moralności, w którym działanie nie wynika z podporządkowania się zasadom moralnym, ale jest konsekwencją uznania pewnego zwyczaju (cnoty), pewnej gramatyki postępowania. W tym też kontekście bioetyka może być widziana jako „sprzeciw wobec tradycyjnej etyce medycznej, która była postrzegana jako paternalistyczna, arogancka i elitarna”¹⁶ lub w innej nomenklaturze, jako przejście od internalistycznego do eksternalistycznego modelu uplasowania medycznej moralności w obrębie społeczności¹⁷.

Zastąpienie wewnętrznej etyki medycznej normami stanowionymi w obrębie zewnętrznej społeczności, bardzo szybko doprowadziło do podkreślenia wagi autonomii pacjenta i zaowocowało pracami wspomnianych zwolenników eksternalistycznego podejścia do bioetyki: L. Beauchampa i J.F. Childressa; R.M. Veatcha oraz H.T. Engelhardta. Okoliczność ta w konsekwencji pozostaje przyczyną nowych zagrożeń, szczególnie jeżeli weźmiemy pod uwagę dokonującą się w nowoczesnych społeczeństwach ewolucję moralności. Mowa w tym wypadku o demokratyzacji moralności, podkreślanii autonomii wyborów oraz relatywizujących procesach, które prowadzą do takiej sytuacji, iż będąca wypadkową wielu czynników moralność, niekoniecznie o wysokich motywacjach, staje się formą nacisku na normy, uwarunkowane przez coś więcej niż tylko społeczny konwenans. Jak zauważa Meilaender, próby zastosowania w medycynie zewnętrznych bardziej ogólnych zasad moralnych mogą okazać się w konsekwencji także „próbami zunifikowania moralności”¹⁸.

Oznaką podobnych tendencji jest zjawisko globalizacji bioetyki jako dziedziny, na płaszczyźnie której możliwe będzie tworzenie nowych wartości. Jednym z elementów tego procesu jest globalizacja prawa zdrowotnego, czego owocem są liczne umowy, konwencje i deklaracje. Dodatkowymi czynnikami unifikującymi są np. telemedycyna i farmacja internetowa, które umożliwiają nieograniczoną granicami państwowymi praktykę lekarską¹⁹. Nie bez znaczenia są również coraz silniejsze powiązania medycyny z ekonomią, których wyrazem jest m.in. powstawanie ponadpaństwowych koncernów farmaceutycznych, które nie tylko poszukują nowych skutecznych leków, lecz także kreują określone zapotrzebowania potencjalnych konsumen-

¹⁵ Ibidem, s. 3.

¹⁶ Ibidem, s. 5.

¹⁷ Por. D. Callahan, *Morality and Contemporary Culture: The President's Commission and Beyond*, *Cardozo Law Review* 6 (1984), s. 348.

¹⁸ G.C. Meilaender, *Body, Soul, and Bioethics*, s. 12.

¹⁹ Por. T.S. Jost, *The Globalization of Health Law: The Case of Permissibility of Placebo based Research*, *American Journal of Law & Medicine*, 26 (2000), 2–3, s. 17–58.

tów²⁰. Niewykluczone więc, iż w przypadku bioetyki jedną z aspiracji XXI w. będzie opracowanie takiej jej wersji społeczno-ekonomiczno-środowiskowej, która stanowić będzie podwaliny nowej moralności²¹.

Okolicznością sprzyjającą próbom unifikacji bioetyki jest również oczekiwanie, iż w ramach tego procesu pojawią się jasne kryteria pozwalające rozstrzygać problemy praktyczne. Zadaniem bowiem bioetyki „nie jest jedynie zrozumieć problemy moralne wywołane przez praktykę medyczną, ale próbować je rozwiązać”²². Uznawane z czasem za standardowe orzeczenia komisji bioetycznych, określone wykładnie prawne oraz precedensy sądownicze stopniowo przyczyniają się do powstawania ogólniejszej normy stanowiącej następnie wzorzec, na którym można oprzeć się w podobnych sytuacjach problemowych.

Alternatywą dla bioetyki praktycznej jest bioetyka personalistyczna odwołująca się do uniwersalnych i ponadczasowych praw oraz wspólnej wszystkim ludziom natury ludzkiej. Przyznaje ona człowiekowi wyposażonemu w rozum i sumienie umiejętność oceny wartości swoich czynów i wyborów, ze względu na „normy, które Bóg wypisał w sercu każdego człowieka”²³. Dzięki rozumowi człowiek jest w stanie odkrywać rzeczywistość z dużą dozą pewności, a jako osoba obdarzony jest nie tylko wyjątkową godnością, ale powołany jest także do dialogu z Bogiem. Podstawową trudnością, na którą natrafiają zwolennicy bioetyki personalistycznej, jest jednak charakterystyczne dla współczesności przekonanie, że wywiedzenie „głównych struktur życia publicznego z uprzedniej wobec niego «natury ludzkiej» czy też wiara w odkrycie uniwersalnych, autotelicznych zasad moralnych okazały się metodologicznie wątpliwe i normatywnie dyskutowane”²⁴.

Wskazanie podstaw bioetyki uniwersalnej, „czyli takiej, która oferowała by oceny i normy możliwe do zaakceptowania przez wszystkich autorów podejmujących problematykę moralnej oceny osiągnięć biomedycznych”²⁵, nie jest zatem ani łatwe, ani nawet pewne. Niewystarczające okazuje się w tym względzie zarówno odwoływanie się do teorii etycznych, jak i fundacjonizm etyczny. Za zadowalające rozwiązanie trudno również uznać unifikację bioetyki poprzez jej globalizację. W przypadku globalizacji mamy bowiem do czy-

²⁰ Por. J.L. Kurkowski, *Medycyna, bioetyka i polityka*, [b.m.w. – Wydawnictwo a-medica press] 2002, s. 149–155.

²¹ J. Azariach, *Global bioethics & common hope*, w: *Bioethics for the People by the People*, pod red. D. Macera, Christchurch 1994.

²² J. Harris, *The Value of Life: An Introduction to Medical Ethics*, London 1985, s. 4.

²³ B. Honings, *The Capacity of the Human Mind to Perceive Good and Evil*, *Dolentium Hominum* 6 (1991) nr 16 (1), s. 187.

²⁴ M. Środa, *Indywidualizm i jego krytycy. Współczesne spory między liberalami, komunitarianami i feministkami na temat podmiotu, wspólnoty i płci*, Warszawa 2003, s. 10.

²⁵ B. Chyrowicz, *Bioetyka czy bioetyki?*, s. 66.

nienia raczej z wielokierunkowymi procesami zmierzającymi do ustalenia możliwej do zaakceptowania przez społeczeństwo globalne konwencji niż ze wskazaniem uniwersalnych czyli powszechnych norm postępowania. O ile unifikacja bioetyki na zasadzie jej globalizacji może sprowadzać się do narzucania idei, stylów życia i sposobów rozwiązywania nowych dylematów etycznych, o tyle w przypadku uniwersalizacji bioetyki przewyciężenie różnorodności interpretacji, czy ustalonych lokalnie standardów postępowania, następuje dzięki wzajemnej otwartości i poszukiwaniu takich rozwiązań teoretycznych i praktycznych, które dostarczają opisów oraz regulacji odpowiadających rzeczywistemu stanowi rzeczy²⁶.

Biologizacja bioetyki czy powrót do prawa naturalnego?

Poszukując programów, które pomogłyby w osiągnięciu unifikacji bioetyki w interesującym nas zakresie, natrafiamy na dwa, znane już w przeszłości rozwiązania, polegające na próbie wypracowania podstaw etyki biologicznej lub określenia jednoczących wartości za pomocą odniesień do prawa naturalnego. Proces biologizacji etyki przybiera dziś o wiele subtelniejsze formy niż miało to miejsce jeszcze niedawno. Silny redukcjonizm zastępuje stonowany dyskurs, w którym czynniki biologiczne nie są już jedynymi czy też zasadniczymi determinantami postaw, zachowań i przekonań etycznych, lecz zostają wpisane w całościowo ujętą ludzką egzystencję. Wśród wiodących koncepcji, których autorzy wskazują na perspektywy biologizacji etyki, na uwagę mogą zasługiwać konsyliacjonizm E.O. Wilsona i etyka ekologiczna O. Flanaganana.

Wilson przewiduje, iż w najbliższym czasie będziemy świadkami narastającej rywalizacji pomiędzy transcendentalizmem a empiryzmem, co na interesującym nas poziomie etyki oznaczać będzie konfrontację pomiędzy teoriami prawa naturalnego a empiryzmem etycznym. Zdaniem zwolenników tego drugiego ujęcia, dzięki poznaniu biologicznego podłoża zachowań moralnych osiągniemy „mądrzejszy i trwalszy konsensus w dziedzinie wartości etycznych niż do tej pory”²⁷.

²⁶ Należy jednak pamiętać, iż założenia bioetyki globalnej, w swych sformułowaniach bywają bardzo ambitne. H. Skolimowski uważa np., że „[e]tyka globalna nie jest li tylko wyciśnięciem esencji z poprzednich wielkich etyk. I zmieszaniem ich zarazem. Etyka globalna uzupełnia to, czego tym poprzednim etykom brak – sensu wszechludzkiej solidarności, sensu solidarności ze wszystkimi stworzeniami, holistycznego zrozumienia świata i współzależności wszystkich gatunków, sensu globalnej odpowiedzialności za cały świat i przyszłe pokolenia. Ponadto czego etykom poprzednim brak to: skromności, poczucia, że żyjemy w świecie ewolucyjnym, w którym to standardy etyczne mogą się zmieniać – chociaż nie są one dowolne lub subiektywne”. H. Skolimowski, *Od Etyki Nikomachejskiej do etyki globalnej*, w: *Idea etyczności globalnej*, pod red. J. Sekuły, Siedlce 1999, s. 28n.

²⁷ E.O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, Poznań 2002, s. 361.

W dłuższej perspektywie triumfowi empiryzmu etycznego nie przeszkodzi, zdaniem Wilsona, nawet to, iż „w głębi serca prawie wszyscy są transcendentalistami”²⁸. Wilson uważa także, że zdobycze współczesnej nauki neutralizują nie tylko transcendentalizm religijny ale i świecki. Podtrzymywany przez I. Kanta, G.E. Morre’a i J. Rawlsa dogmat, iż etyka zachowuje autonomię, skoro „powinien” nie wynika wprost z „jest”, ulega w kontekście naukowym neutralizacji ponieważ: „[p]owinność jest wytworem przyrodniczego procesu”²⁹.

Wilson stwierdza zatem, iż standardy demarkacji wiedzy naukowej od nienaukowej, które pozwalają na ustalenie obowiązującego paradygmatu naukowego przyczyniają się do uniwersalizacji konkretnej wykładni wiedzy. Jeżeli zatem podstawy moralności sztywno zwiążemy z danymi o statusie wiedzy potwierdzonej naukowo, uniwersalizacja obowiązującej wykładni etyki dokona się dzięki podobnym do naukowych standardów demarkacyjnych. Wspomniane zaś powyżej związki bioetyki z naukami przyrodniczymi sprawiają, iż może się ona okazać tym działem etyki, który pierwszy podda się podobnej naturalizacji.

Flanagan, podobnie jak Wilson, pozostaje rzecznikiem poglądu, iż w obrębie znaczeń i moralności możliwy jest jakiś rodzaj „pogodzenia oczywistych i naukowych wyobrażeń”. Rolę przewodnika etycznego w znaturalizowanym świecie, w którym znika kontekst teologiczny uzasadniający normy i wzorce moralne, jest w stanie przejąć „etyka jako forma ekologii”³¹. Etykę pojmuje tutaj jednak Flanagan w specyficzny sposób, jako: „systematyczne badanie warunków (świata, pojedynczych osób i grup osób), które pozwalają ludziom bujnie się rozwijać”³². Takie podejście uświadamia, iż pomyślność natury jako całości stanowi wewnętrzne dobro, pozostające wyznacznikiem działań racjonalnych.

Nie ma zatem przeszkód, by etykę uznać za przedsięwzięcie empiryczne, ponieważ jej punktem wyjścia pozostaje zrozumienie ludzkiej natury jako „ujawnionej dzięki biologii ewolucyjnej, nauce o umyśle, socjologii, antropologii i historii”³³. Normatywność swoich ustaleń czerpie zaś ona z zakładanego celu, którym pozostaje fizyczna i psychiczna pomyślność ludzi. Fakt, iż ludzie wolą życie niż śmierć, pozostaje dla Flanagana faktem empirycznym. Stopniowo też ludzkość w ciągu historii odkrywała nowe cele i znaczenia, by w końcu odkryć „coś więcej niż tylko potrzebę przeżycia i reprodukcji”, tzn. potrzebę

²⁸ Ibidem, s. 362.

²⁹ Ibidem, s. 379.

³⁰ O. Flanagan, *The Problem of the Soul. Two Visions of mind and How to Reconcile Them*, New York 2002, s. 265.

³¹ Ibidem, s. 266.

³² Ibidem, s. 267.

³³ Ibidem, s. 275.

pomyślności. Bycie moralnym to dbanie o stan wielu współzależnych ekosystemów, podtrzymywanie przyjaźni, a także troska o indywidualny rozwój i szczęście.

Podobne stwierdzenia podważają przekonanie, co do autonomii etyki. Spotykają się więc z uzasadnioną krytyką, która wskazuje, iż punkt wyjścia etyki nie pokrywa się z punktem wyjścia nauk przyrodniczych, a dyskurs etyczny nie jest wyprowadzany od jakiegoś dokładnego obrazu świata, lecz „przedrefleksyjnych idei mówiących o tym, co mamy czynić, jak żyć, jak traktować innych ludzi”³⁴. Pomimo tego, iż status wyjaśnień etyki za pomocą odniesień do ewolucji ma podobną wartość jak wyjaśnienia w tych kategoriach matematyki czy fizyki, racjonalne wydaje się pytanie o możliwość przeciwstawienia się przewidywanej przez Wilsona i Flanagana sekularyzacji ludzkiego etosu i samej religii.

W pierwszym rzędzie należy wskazać, iż zarówno Wilson, jak i Flanagan, choć ten ostatni sam krytykuje scjentyzm, popełniają błąd naturalistyczny, przed którym przestrzegał Moore. Obaj autorzy są przekonani, iż skuteczność naturalizmu metodologicznego, który funduje sukces nauki, upoważnia do przyjęcia za zasadne twierdzeń naturalizmu ontologicznego. Zgodnie ze stwierdzeniami naturalizmu ontologicznego w obrębie domkniętej fizycznie rzeczywistości, poza którą nie ma już innej rzeczywistości, należy poszukiwać wyjaśnień przyczynowych, które warunkują zdarzenia nawet na bardzo wysokich poziomach organizacji fizycznej. Ludzkie zachowania motywowane świadomością podmiotu oraz czynnikami kulturowymi, w ostatecznym rozrachunku pozostają zatem zdeterminowane na niższym poziomie biologicznym. Kultura traci swą autonomię na rzecz genetyki, która czynniki kulturowe określa w kategoriach dostosowania. Dawkinsowski mem zostaje na trwale skorelowany z genem.

Samo uwydatnienie braku metodologicznej precyzji nie wydaje się jednak satysfakcjonujące. Należy wskazać ponadto źródło powinności w taki sposób, by nie pojawiła się naturalizacja, której ulegli Wilson i Flanagan. Okazuje się, iż w tym względzie na poważne trudności natrafiają także określone wykładnie prawa naturalnego³⁵. Fakt ten ujawnia należący do grona

³⁴ T. Nagel, *Pytania ostateczne*, Warszawa 1997, s. 179.

³⁵ A. Zoll wyróżnia kierunek materialny i proceduralny w ujmowaniu charakteru norm prawa naturalnego. „Pierwszy nawiązuje jednoznacznie do św. Tomasza z Akwinu. Prawo natury, będące przejawem partycypacji prawa Boskiego w ludzkiej naturze, odwołuje się do realnie występujących transcendentnych wartości, których źródłem jest Bóg. To materialne rozumienie prawa natury miało też swoje warianty odbiegające od transcendentnego ujmowania jego źródła. Spotykamy się z kierunkami dopatrującymi się źródła prawa natury w samej naturze ludzkiej (rozumie człowieka), naturze społecznej człowieka, niekiedy zaś prawo natury wyprowadzane było z praw przyrody. (...) Drugi kierunek, wywodzący się przede wszystkim od Kanta, ujmuje prawo natury jako zbiór zasad o charakterze proceduralnym. Ten kierunek ma dzisiaj wielu zwolenników wśród filozofów prawa, szczególnie zachodnioeuropejskich i amerykańskich”. A. Zoll, *Prawo naturalne i prawo stanowione*, w: *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu*, pod red. E. Sgrecciego i in., Lublin 1999, s. 228n.

krytyków etyki prawa naturalnego D.V. Hildebrand. Odwołanie się do natury ludzkiej, jako punktu wyprowadzenia wartości moralnych, zakłada, jego zdaniem, wykorzystanie metody empirycznej, „a ta dostarcza wiedzy relatywnej i uwarunkowanej przygodnością świata”³⁶. W tym wypadku nie tylko nie ma mowy o neutralnym punkcie wyjścia w etyce, lecz wprost popełniany jest błąd naturalistyczny.

W przypadku, gdy prawo natury byłoby wyprowadzane z praw przyrody, neutralny punkt wyjścia etyki chrześcijańskiej pozostawałby jedynie założeniem. Gdyby przyjąć, iż porządek moralny może zostać zdefiniowany już na poziomie faktualnym, należałoby największe kompetencje przyznać w tym względzie naukom przyrodniczym, które jednak z zasady wykluczają wyjaśnienia teleologiczne. Przywoływany przez zwolenników prawa naturalnego porządek wpisany w naturę, z punktu widzenia biologii okazuje się tymczasem niczym innym jak chaosem ewolucyjnym, z którego na zasadzie prób i błędów zostają wyselekcjonowane określone ścieżki rozwoju gatunków³⁷.

Odkrywanie znaczeń ukrytych w naturze, do których odwołuje się etyka prawa naturalnego, nie może zatem dokonać się bez zewnętrznych w stosunku do niej praw uniwersalnych i ponadczasowych. Człowiek jest w stanie odkrywać rzeczywistość z dużą dozą pewności tylko dlatego, że inteligencja pozwala mu na uczestniczenie w umysłowości Boga. Szczególnym przejawem tej inteligencji jest osobowa natura człowieka, która nadaje mu wyjątkową godność. Jako osoba, człowiek jest powołany do dialogu z Bogiem. Jedynie też w tej dialogicznej perspektywie „możemy zrozumieć zdolność ludzkiego umysłu do odróżniania dobra od zła i zła od dobra”³⁸. W tym też ujęciu prawo naturalne pozostaje obiektywnym porządkiem moralnym stanowiącym – na dostępnym nam poziomie rozumowym – odbicie prawa wiecznego, będącego „porządkiem tego świata”, który pozostaje następstwem Bożej woli i mądrości³⁹.

Rozumiane jako klucz interpretacyjny prawo naturalne umożliwia zatem dokonanie opisu tego, co samo z siebie na poziomie faktualnym pozostaje niedookreślone. Podejście to zgadza się z interpretacją etyki, która zachowuje swoją autonomię w stosunku do nauk przyrodniczych uznając, iż pole racjonalności przekracza granice pola empiryczności. Refleksją intelektualną jesteśmy bowiem w stanie nie tylko wykroczyć poza granice tego, co mierzalne

³⁶ K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von Hildebranda*, Kraków 2001, s. 256.

³⁷ „Istnieje zbyt wiele ślepych uliczek i wymarłych gatunków oraz zbyt dużo marnotrawstwa, cierpienia i zła, by przypisywać każde zdarzenie wyraźnej Bożej woli”. I.G. Barbour, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, New York 1998, s. 239.

³⁸ B. Honings, *The Capacity of the Human Mind*, s. 184.

³⁹ H.A. Rommen, *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Indianapolis 1998, s. 40.

i wskazać na pewien horyzont transcendencji, ale również rzeczywistość dostępna empirycznie domaga się takiego prześwietlenia, które ujawni pełnię obecnych w niej znaczeń.

Racjonalne wydaje się jednak także, iż przyjęcie określonego klucza interpretacyjnego pozostaje kwestią wyboru. Nie chodzi w tym względzie o wskazanie na prosty mechanizm warunkujący relatywizm moralny. Wybórów dokonuje się bowiem w określonej przestrzeni ludzkiej wolności, którą warunkuje cała gama czynników społecznych, religijnych, historycznych, politycznych, ale także związanych z określonym naukowym obrazem rzeczywistości. W przypadku bioetyki, która ze względu na swoją charakterystykę metodologiczną pozostaje w silnych związkach z naukami przyrodniczymi, może to m.in. oznaczać uznanie, iż osiągnięte wnioski etyczne nie mają charakteru absolutnego. Pozostając pod wpływem danych naukowych, które przybliżają nas do prawdy, lecz nie osiągają jej nigdy w pełnym znaczeniu, normatywność bioetyki pozostaje zależna od względnych uwarunkowań.

Z jednej więc strony możemy przyjąć, iż winniśmy zaufać teoriom etycznym, dzięki którym możemy dokonać refleksji nad danymi nauk przyrodniczych z zewnątrz lub też z drugiej strony zgodzić się na refleksję nad tymi danymi od środka (z punktu widzenia nauki), uznając równocześnie, iż nie osiągniemy w tym wypadku tego stopnia pewności, której oczekujemy od rozstrzygnięć etycznych.

Jakie prawo naturalne?

Dotychczasowe rozważania prowadzą do konkluzji, iż w bioetyce nie sposób ani obejść się bez odwołania się do danych i metod badawczych nauk przyrodniczych, ani tym bardziej zawęzić dyskurs bioetyczny do granic empiryczności. W związku z tym konieczny wydaje się kompromis, który w efekcie przyniósłby możliwe do zaakceptowania uzgodnienie danych faktualnych z „niezależnymi” od nich teoriami etycznymi. W tym punkcie pojawia się jednak kolejna trudność dotycząca źródeł pochodzenia tych teorii, czy jest nim tylko umysł ludzki, czy też coś poza nim. Z oczywistych względów wydaje się, iż wspomniany kompromis będzie łatwiejszy do osiągnięcia na płaszczyźnie uzgodnień powstających pomiędzy danymi nauk przyrodniczych a bioetyką kulturową, w której normy zostają zobiektywizowane poprzez odniesienie się do względnych czynników kulturowych, formujących jakiś aktualny model zachowań, uważanych za etyczne. Możliwe jednak, iż dopuszczalne okazałoby się takie przeformułowanie koncepcji prawa naturalnego, by pokazać, iż również w tym wypadku mamy do czynienia z pogłębianiem zrozumienia i tak naprawdę ciągle też uczestniczymy w procesie przybliżania się do interpretacji

ostatecznej. Pomimo tej modyfikacji przyjęcie jakiegoś transcendentnego w stosunku do umysłu ludzkiego wykładnika pozwalającego na właściwą interpretację złożonych problemów biomedycznych, pozostawałoby kwestią wyboru, a nie racjonalnej konieczności.

Zarówno bowiem z punktu widzenia naukowca, jak i metafizyka, kategoria naturalności pozostaje bardziej postulatem niż odbiciem stanu rzeczy. Dlatego biolog może powątpiewać: „[t]ak naprawdę nie umielibyśmy dziś określić, co to znaczy w naukach przyrodniczych: posługiwać się metodami «naturalnymi» – czy w przypadku farmakologii takie kryterium spełniłyby nieliczne leki homeopatyczne?”⁴⁰. A filozof uświadamia, że w istocie byt człowieka znany przez mit i dlatego „[g]odność człowieka rozumianego, jako byt wyjątkowy i niezastępowalny jest postulatem wiary, a nie faktem ustalonym przez naukę”⁴¹.

Chociaż zatem nie da się wykluczyć, iż w ostatecznym rozrachunku właśnie istnienie prawa naturalnego, rozumianego jako nasza rozumowa recepcja prawa wiecznego, pozwala na wyznaczenie jasnych i ostrych kryteriów w bioetyce, to w chwili obecnej podobne przekonanie pozostaje tylko jednym z możliwych wyjść w poszukiwaniu uniwersalnych podstaw tej dziedziny etyki. Bioetyka oparta na prawie naturalnym teoretycznie miałaby szansę osiągnięcia odpowiedniego poziomu uniwersalizacji, ale w praktyce skutecznie przeciwdziała temu uwarunkowany religijnie i światopoglądowo relatywizm etyczny⁴². W tej sytuacji wygodniejsze od prób ustalania uniwersalnych zasad, pozostaje wypracowanie globalnego konsensusu legislacyjnego.

Zatem żadna z dwóch wspomnianych koncepcji prawa naturalnego, czy to odwołująca się do porządku ustalonego na poziomie faktualnym, czy też przyjmująca, iż jest to prawo nadane przez Boga, nie spotka się z zainteresowaniem agnostyków czy programowych ateistów. Druga z nich wydaje się jednak bliższa temu, jak rzeczywistość postrzegana jest z perspektywy naukowej, w której poznanie jest procesem dochodzenia do prawdy, przybliżaniem się do ideału, który jednak z zasady uchyla się przed ujęciem ostatecznym. Wspomniana interpretacja prawa naturalnego wyraźnie wskazuje bowiem, że definitywnie sformułowana norma etyczna nie podlega relatywizacji tylko ze względu na absolutny punkt odniesienia.

⁴⁰ *Klonowanie. Na podstawie rozmów z Haliną Krzanowską i Marianem Tischnerem*, pod red. D. Strączyka, Kraków 1998, s. 91.

⁴¹ Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003, s. 14.

⁴² „Jak długo nie ma jedności wiary czy jedności filozofii między szkołami, interpretacje i uzasadnienia praw człowieka pozostaną w stałym konflikcie, gdyż podawane ich uzasadnienia są odmienne w różnych tradycjach religijnych, filozoficznych i ideologicznych”. F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 95.

Konieczność takiego punktu odniesienia przyjmowana jest w różnych środowiskach etycznych, które podkreślają np., iż status osoby z jej niezbywalną godnością i prawami, nie może zostać uzależniony od czynników jakościowych i mierzalnych⁴³. Czynią tak zarówno przedstawiciele bioetyki personalistycznej⁴⁴, jak i kulturowej⁴⁵, odnoszący się odpowiednio do kategorii prawa naturalnego lub innej teorii etycznej.

Zakończenie

Niewątpliwie pytanie o uniwersalność bioetyki sprowadza się do pytania o uniwersalność etyki i nie można udzielić na nie właściwej odpowiedzi bez zgody na określoną antropologię⁴⁶. Uznanie szczególnej roli, jaką w bioetyce pełni filozofia, nie wyklucza jednak wątpliwości, czy rzeczywiście dla wszystkich dylematów moralnych „istnieje *wyjątkowo* racjonalna odpowiedź, która może być odkryta przez badanie filozoficzne”⁴⁷. Ponieważ nie sposób rozstrzygnąć wszystkich dylematów etycznych za pomocą uzasadnień racjonalnych, osłabiona zostaje zasada, która bywa przyjmowana w bioetyce za naczelną, a która zdaniem A. Maclean polega na przekonaniu, że „filozofowie mogą rościć sobie specjalną kompetencję lub znawstwo w sprawach moralnych”⁴⁸. W tej sytuacji bardziej niż argumentom należy zaufać intuicjom, odwołać się do przekonań zwykłych ludzi czy też tradycji religijnych.

Ta ostatnia możliwość, ze względu na ograniczony zasięg wszelkich naturalizacji etyki, wydaje się szczególnie atrakcyjna. Oznacza to, iż poza „wyjaśnieniami” religijnymi, w szerokim tego słowa znaczeniu, skazani jesteśmy tylko na „niedomknięte” projekty etyczne. Korzystając bowiem z danych empirycznych tak naprawdę zmierzamy do jakiejś granicy, która oddala się wraz z naszymi badaniami. Ujawniają one też jedynie istnienie horyzontu transcencji, który zarysowuje się wyraźniej dopiero, gdy skorzystamy z innych interpretacji niż tylko naukowe.

⁴³ R. Colombo, *The human genom project: the aim and limits of research*, w: J. De Dios VialCorrea & E. Sgreccia, *Human Genom, Human Person and the Society of the Future. Proceedings of Forth Assembly of the Pontifical Academy for Life*, Città del Vaticano 1999, s. 128–132.

⁴⁴ „[P]ełnej odpowiedzi na pytanie, jaka godność przysługuje zygocie ludzkiej, mogą udzielić jedynie nauki humanistyczne, filozofia i teologia”. R. Otowicz, *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Kraków 1998, s. 184.

⁴⁵ „[K]ryteria człowieczeństwa uzależniają się w sposób, jak miemam, niedopuszczalny od nauki, jej coraz szybszych przemian i teoretycznie zróżnicowanych interpretacji uzyskiwanych wyników”. K. Szewczyk, *Bioetyka kulturowa wobec sporu o aborcję*, w: M. Gałuszko, K. Szewczyk, *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, Warszawa 2002, s. 102.

⁴⁶ Por. B. Chyrowicz, *Bioetyka czy bioetyki?*, s. 82.

⁴⁷ A. Maclean, *The Elimination of Morality. Reflections on Utilitarianism and Bioethics*, London 1993, s. 5.

⁴⁸ Ibidem, s. 8.

Czy mamy zatem jakąś szansę na powstanie bioetyki uniwersalnej? Wydaje się, iż zasadne jest jedynie wskazanie na konieczność istnienia uniwersalnych podstawy bioetyki, których eksplikacja okazuje się możliwa tylko w niektórych interpretacjach. Wniosek ten uprawomocnia się przede wszystkim dlatego, że norma etyczna skonstruowana bez uniwersalnych odniesień zakłada, iż etyka nie jest dziedziną autonomiczną, lecz jej wskazania są warunkowane przez jakieś względne, choć możliwe do zobiektywizowania czynniki. Jest to argument na rzecz poglądu, że rozwiązania uniwersalne są konieczne, żeby etyka mogła być sobą. Nie oznacza to jednak, iż w chwili obecnej możliwa jest do osiągnięcia jakaś jedna, poprawna wykładnia etyki (bioetyki).

AUF DER SUCHE NACH DER UNIVERSELLEN BIOETHIK (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Entwicklung der Bioethik, der den rasanten biomedizinischen Fortschritt begleitet, stellt neu die klassische Frage nach der Möglichkeit der Universalisierung der Ethik. In dem Artikel wurde in diesem Zusammenhang auf ausgewählte Bedingungen hingewiesen, in denen das Paradigma der Bioethik formuliert wird. Im folgenden wurde untersucht, in welchem Maß diese Bedingungen auf eine eventuelle Uniformität der Bioethik Einfluss haben können. Als unzulänglich scheinen Vorschläge zu sein, die das Projekt der Universalisierung anhand einer zentralen Theorie, bzw. des Naturgesetzes durchführen wollen. Es wurde auch darauf hingewiesen, dass wir uns, außer weit verstandenen religiösen Erklärungsversuchen, mit „unfertigen“ ethischen Projekten abfinden müssen.

O. ANDRZEJ DERDZIUK OFM Cap
Lublin

UNIWERSALIZM POWOŁANIA ZAKONNEGO

Słowa kluczowe: uniwersalizm, teologia, powołanie do świętości, życie konsekrowane, wspólnota zakonna.

Schlüsselworte: Universalismus, Theologie, Berufung zur Heiligkeit, gottgeweihtes Lebens, Ordensgemeinschaft.

We współczesnym świecie ulegającym procesowi sekularyzacji posłannictwo osób konsekrowanych jest coraz mniej widoczne i rozumiane. Specyficzna izolacja osób konsekrowanych powoduje brak rozumienia ich powołania i przyczynia się do zmniejszenia skuteczności ich oddziaływania apostołskiego. Życie zakonne jest jednak istotne w życiu Kościoła i nieodzowne w działalności ewangelizacyjnej. Niniejszy artykuł podejmuje zadanie ukazania uniwersalistycznego posłannictwa osób żyjących w klasztorach. Powszechność powołania do świętości, konieczność stosowania ascezy jako wyrazu panowania nad swym ciałem, umiejętność nawiązywania poprawnych relacji społecznych oraz troska o zachowanie wierności tradycji i nadążanie za współczesnością są wspólnym zadaniem wszystkich ludzi żyjących w XXI w. Choć inny jest zakres i intensywność realizowania wskazań Ewangelii w życiu zakonnym i w życiu osób żyjących w świecie, to jednak istnieje wiele wspólnych płaszczyzn, na których obie strony mogą się uczyć.

1. Uniwersalizm tajemnicy powołania do świętości

Powszechne, zakorzenione w tajemnicy chrztu powołanie do świętości opiera się na przynależności ochrzczonych do Chrystusa. Włączenie w Tajemnicę Paschalną Chrystusa, dokonujące się poprzez sakrament chrztu, sprawia, że wszyscy chrześcijanie są uczestnikami łaski odkupienia i zbawienia. Dar-

mowość tego daru i jego niezasłużony charakter sprawiają, że mają do niego dostęp wszyscy wierzący, którzy wyrazili swą gotowość współpracy z łaską. Niekiedy jednak na drodze w dążeniu do świętości stoją uprzedzenia, które sprowadzają się do stwierdzenia, że świętość jest obecnie nieosiągalna. Jan Paweł II, przypominając powołanie do świętości i ukazując aktualność tego wezwania we współczesnych uwarunkowaniach, wynosi do chwały ołtarzy wielu świadków heroicznego życia chrześcijańskiego. Niektórzy z nich są wyznawcami i przez wypełnianie swych obowiązków, czyny miłości oraz modlitwy osiągnęli doskonałość w miłości Boga i człowieka. Inni zaś okazali się nieustraszonymi świadkami przez odważne przyjęcie i zniesienie męczeństwa zadanego im przez nieprzyjaciół Kościoła, działających z motywu nienawiści, w stosunku do wiary.

Wśród zastępów świętych i błogosławionych bardzo znaczącą liczbę stanowią zakonnicy i siostry zakonne. Sam sposób życia według Ewangelii realizowany przez zakonników jest już w Kościele znakiem powszechnego wezwania do świętości. Osoby konsekrowane, podejmujące publicznie wyrażoną wolę naśladowania Chrystusa przez zachowywanie rad ewangelicznych, są w Kościele znakiem profetycznym powołania do świętości. Profetyczność powołania do życia konsekrowanego polega na ukazywaniu możliwości przyjęcia wskazań Ewangelii jako programu życia. Potraktowanie na serio przykładu życia Chrystusa i dążenie do kierowania się nim w codziennym postępowaniu jest wielkim wyzwaniem stającym przed każdym powołanym, a dla niektórych staje się przedmiotem radykalnego wyboru.

Zakonnicy, przyjmując za swój program naśladowanie Chrystusa, podejmują w swym życiu zobowiązania całkowicie określające ich kształt postępowania i determinujące ich projekty życiowe. W istocie swej zobowiązania te są zaproszeniem dla wszystkich chrześcijan¹, chodzi bowiem o naśladowanie Chrystusa i dążenie do świętości. Powszechne powołanie do świętości skierowane do wszystkich wierzących zostaje ukazane w powołaniu osób konsekrowanych jako realne i mające wpływ na kształtowanie biegu życia. Podjęcie wskazań Ewangelii zostaje ukazane jako istotny element wiary, w której chrześcijanin przyjmuje słowa Mistrza z Nazaretu i okazuje Mu posłuszeństwo w życiu.

Jan Paweł II, wzywając Kościół w Europie do świadczenia o nadziei wypływającej z orędzia Ewangelii, wskazuje na istniejące zapotrzebowanie na nowe formy duchowości. Poszukiwanie duchowości winno „znaleźć odpowiedź w uznaniu absolutnego prymatu Boga, które osoby konsekrowane wyrażają przez całkowity dar z siebie, nieustanne nawracanie się i ofiarowanie

¹ Por. J. Gocko, *Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II*, Lublin 2003, s. 83.

życia jako prawdziwy kult duchowy. W kontekście zeświecczenia i konsumpcjonizmu życie konsekrowane – dar Ducha dany Kościołowi i dla Kościoła – staje się coraz bardziej znakiem nadziei, w takiej mierze, w jakiej daje świadectwo o transcendentnym wymiarze egzystencji.”²

Mówi się o życiu zakonnym jako specyficznym typie paraboli ewangelicznej. Chrystus, w przypowieściach, odwołując się do obrazów znanych jego słuchaczom, wskazywał na rzeczywistości duchowe, będące wezwaniem dla wszystkich. Prezentowane przez Chrystusa obrazy i opisywane wydarzenia poruszały wyobraźnię słuchaczy i przybliżały im treści Jego orędzia. Przypowieści odwoływały się bowiem do czegoś, co było uchwytnie dla zmysłów i stawały się dogodnym punktem wyjścia w dalszym wyjaśnianiu tajemnicy Królestwa. Życie zakonne jako rzeczywistość historyczna dostępna poznaniu zmysłowemu staje się znakiem profetycznym zapowiadającym inne Królestwo i wskazującym na istnienie rzeczywistości ducha. Zachowywanie Ewangelii przez osoby konsekrowane staje się dla innych chrześcijan znakiem, że jest to możliwe. Odwołanie się do tego, co widzialne i słyszalne staje się przekonującym świadectwem wiarygodności nauki Chrystusa. Przypowieść życia zakonnego opowiedziana życiem zakonników i siostr zakonnych przybliży wezwanie do świętości i staje się znakiem nadziei na jego urzeczywistnienie.

2. Uniwersalne wartości życia ślubami

Życie zakonne, będąc znakiem profetycznym w Kościele, niesie ze sobą istotne dla każdego człowieka wartości. Zwracając uwagę na konieczność wyzwolenia się z potrójnej pożądlivości: oczu, ciała i pychy tego żywota (por. 1 J 2, 16), osoby konsekrowane wskazują na przeżywaną wolność poprzez trwanie w zależności od Boga. Nie zależąc od rzeczy materialnych, będąc wyzwolonymi od dążenia do kariery i zachowując panowanie rozumu nad swoim ciałem, zakonnicy wskazują na dystans do rzeczywistości, które będąc dla człowieka użyteczne nie mogą się stać czymś ubóstwianym. Ukazywanie możliwości zachowania wolności od popularnych zniewoleń, wciągających rzesze ludzi, jest bardzo ważnym zadaniem osób konsekrowanych wobec współczesnego świata. Wielu ludzi zmanipulowanych oddziaływaniem reklam i poddawanych presji mody oraz opinii publicznej nie jest w stanie sobie nawet wyobrazić możliwości okazania sprzeciwu wobec panujących trendów.

Jednym ze znamion współczesnego człowieka jest brak odporności na bodźce zewnętrzne w postaci presji psychicznej lub narzucających się wzorców kulturowych. Wiele osób ucieka od wolności i przenosi odpowiedzialność

² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* nr 38, Watykan 2003.

za swoje działania na osoby i instytucje mające dla nich istotne znaczenie³. Nie brakuje też ośrodków świadomie podejmujących zabiegi wywierające wpływ na całe rzesze ludzi i owocujące jeszcze większą podatnością na manipulację. Nieświadomość bycia poddawany procesowi manipulacji powoduje, że ludzie nie tylko sami się nie bronią, ale też wręcz pragną uzależniania się od ośrodków kreujących opinię społeczną. Uzależnieni od takiego działania widzą w nim coś dobrego i uważają za swój wielki zysk.

Postępująca utrata własnej tożsamości staje się niekiedy wygodna, bo dokonując się w świecie konsumpcji i pogoni za przyjemnością dostarcza licznych przyjemnych wrażeń i całkowicie zwalnia z myślenia. To dlatego wielu ludzi nie jest w stanie poddać swego życia krytycznej refleksji i zacząć nim kierować. Stąd też potrzebni są odważni świadkowie kontestujący konsumpcjonistyczny styl życia, i to nie tyle w postaci destruktacyjnego buntu, ile konstruktywnego sprzeciwu budującego prawdziwie ludzką kulturę opartą na integralnej wizji człowieka. Odejście od świata osób konsekrowanych nie jest wyrazem odrzucenia tego świata ani jego potępienia. Jest raczej jedną z propozycji przeżycia własnego powołania w wolności od rzeczy mogących zniewolnić człowieka. Właściwy dystans do dóbr tego świata zakłada ich akceptację i rozumne używanie w ramach porządku moralnego.

Profetyczność powołania zakonnego w zakresie wyznaczonym przez trzy rady ewangeliczne staje się zaproszeniem wszystkich ludzi do refleksji nad sposobem używania dóbr konsumpcyjnych⁴. Osoba konsekrowana, żyjąca w ubóstwie i czystości, niejako prowokuje innych ludzi do stawiania sobie pytań o sens wyrzeczenia, które ona praktykuje oraz o sens używania rzeczy materialnych, które zdają się być nadrzędną normą wielu osób. Uniwersalizm życia radami ewangelicznymi ujawnia się w tym, że są one wskazaniem pozostawionymi przez Chrystusa, którymi On sam kierował się w swym ziemskim życiu. Ponadto, będąc okazją do weryfikacji postaw społecznych w tym zakresie, życie konsekrowane zyskuje swój wymiar uniwersalizmu jako służba krytycznej refleksji nad stopniem zaangażowania w rzeczywistość doczesną. Chociaż inny jest stopień intensywności realizowania rad ewangelicznych w życiu zakonników i osób świeckich, to jednak dla jednych i drugich postępowanie Chrystusa i jego nauka są najważniejszym wskazaniem moralnym.

Podejmowane przez osoby konsekrowane posługi w życiu społecznym, w postaci prowadzenia dzieł charytatywnych i inicjatyw edukacyjnych, ukazu-

³ Por. K. Jeżyna, *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*, Lublin 2002, s. 71–72.

⁴ Por. A. Derdziuk, *Życie konsekrowane w świetle IX Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów*, RT 43 (1996) z. 3, s. 94.

ją kolejny aspekt uniwersalnego powołania do angażowania się w funkcjonowanie społeczności⁵. Istotnym warunkiem takiego zaangażowania jest zdolność do troski o dobro wspólne. Jest to jednak możliwe w pełni jedynie w perspektywie panowania nad samym sobą i wolności od nieuporządkowanych przywiązań do własnych spraw. Dostrzegane dziś w życiu publicznym prywatą i korupcja są znakiem braku zdolności przekraczania swego egoistycznego interesu i poświęcenia się dobru wspólnemu.

W tym kontekście jawi się konieczność ascezy pojętej jako praca nad sobą. Dążenie do doskonałości osobowej realizuje się na drodze zdobywania cnót i podporządkowywania swych odruchów rozumnemu ukierunkowaniu na czynienie dobra. Asceza nie ma tylko wymiaru negatywnego, ujawniającego się w wyrzeczeniu i umartwieniu. Jest to raczej pozytywny wysiłek wybierania dobra i poddawania swych dążeń zasadzie szlachetnego umiaru, wynikającego z rozpoznania i przyłgnięcia do prawdziwego dobra. Uniwersalizm powołania osób konsekrowanych sprawia, że ich asceza i trud dążenia do doskonałości moralnej staje się dla innych wskazaniem drogi i znakiem nadziei na możliwość przemiany serca i weryfikowania postępowania. Posługa zakonników dla świata mieści się zatem przede wszystkim w ich przykładzie odważnego stawiania czoła wyzwaniom płynącym ze zranionej przez grzech natury człowieka.

Na uniwersalny charakter życia radami ewangelicznymi, które mobilizują do pozytywnego wysiłku w dążeniu do świętości, zwraca uwagę Jan Paweł II w adhortacji *Ecclesia in Europa*. Papież, wskazując na sytuację społeczną w Europie, stwierdza, że „pojawienie się nowych form ubóstwa i zepchnięcia na margines musi pobudzać do zajęcia się w nowy, twórczy sposób najbardziej potrzebującymi, jak było w przypadku licznych założycieli instytutów zakonnych”⁶. Wierność ewangelicznemu ubóstwu prowadzi do otwierania serca na potrzeby braci i staje się motywem do odkrywania zależności od Boga.

3. Uniwersalizm czasu i miejsca – tradycja i nowoczesność

Istniejące obecnie instytuty życia zakonnego mają swoją wieloletnią lub też wielowiekową historię wypełnioną doświadczeniem pokoleń żyjących danym charyzmatem. Zakony i zgromadzenia zakonne powstałe w przeszłości niosą tradycję swoiście rozumianej pobożności i doświadczenie duchowe braci lub sióstr przyjmujące kształt charyzmatu instytutu. Opierając się na charyzmacie założyciela, członkowie instytutu zachowują doświadczenia duchowe pierwszej grupy jego uczniów, które najczęściej stanowią punkt odniesienia

⁵ Por. A. Derdziuk, *Osoby konsekrowane rzecznikami ludzi ubogich*, *Życie konsekrowane* 8 (2001) nr 4, s. 87–95.

⁶ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* nr 38.

dla określania duchowości wspólnoty. Z upływem czasu powstają dokumenty prawne kodyfikujące doświadczenia duchowe i zasady dyscyplinarne, by mogły one stać się czytelne dla następnych pokoleń. Dokumenty te przyjmują kształt reguł, konstytucji i dyrektorów. Zawierają zapis przesłanek duchowych oraz opis sposobów ich wcielania w życie. Duchowe dziedzictwo instytutu stanowi element istotny w formacji nowych członków.

Historyczny rozwój danego instytutu powoduje konieczność dostosowywania własnego prawodawstwa do okoliczności czasu i miejsca. Wspólnota osób konsekrowanych – odpowiadając na wyzwania czasu – musi podjąć wysiłek niezbędnej akomodacji swego sposobu życia do uwarunkowań współczesności. Jest to istotne dla zachowania wierności Bogu prowadzącemu wspólnotę przez historię. Ponadto jest to konieczne do otwierania się na nowe powołania pochodzące z danego czasu i środowiska, w którym działa zakon. Twórcze reagowanie na znaki czasu jest oznaką żywotności i aktualności charyzmatu, którym żyją osoby konsekrowane. U podstaw takiej postawy leży miłość – zawsze twórcza w znajdowaniu drogi do człowieka potrzebującego. Wrażliwość na Boga i gotowość odpowiadania na Jego powołanie ujawnia się bowiem poprzez wrażliwość na człowieka, który jest drogą Kościoła⁷.

Wierność Bogu i człowiekowi, jako dwa bieguny realizacji powołania zakonnego dokonującego się w określonym miejscu i czasie, zapewnia swoistą dialektykę tego powołania i staje się przesłanką do odkrywania dynamizmu życia poświęconego Bogu. Zagrożenie w postaci skostnienia instytutu w ramach zestarzałych form lub też niebezpieczeństwo zbytniego rozpląnięcia się w mentalności świata grożą załamaniem się stabilności realizacji charyzmatu. Dlatego potrzebne jest odwoływanie się do tradycji i pielęgnowanie ducha przez poznawanie historii założyciela i wierność doświadczeniu duchowemu pierwszej wspólnoty. Jednocześnie istotne staje się otwieranie na realia współczesności, niosące zarówno szanse, jak i zagrożenia. Rozeznawanie znaków czasu, korzystanie z nowych technologii i metod pracy oraz zdobywanie wiedzy w zakresie nauk przyrodniczych i humanistycznych pomoże zrozumieć swe miejsce w świecie i lepiej zaangażować się w budowanie Królestwa.

Uniwersalizm powołania osób konsekrowanych w zakresie łączenia tradycji z nowoczesnością realizuje się w postaci zachowania określonych struktur i form organizacyjnych z jednoczesnym reagowaniem na aktualne wyzwania i przyjmowaniem nowoczesnych rozwiązań technicznych. Życie zakonne, zachowujące wierność świetlanej przeszłości, nie może być czymś anachronicznym. Unikanie oskarżania o anachroniczność nie oznacza jednak odrzucania sprawdzonego stylu życia monastycznego lub zakonnego na rzecz ulegania

⁷ Por. RH 20.

dyktatowi mody i panujących trendów kulturowych. Dystans do nowoczesności ma bowiem na celu ocalenie istotnych wartości, które gubią się w pogoni za zyskiem i mnożeniem przyjemności.

Zakony, będące często instytucjami międzynarodowymi, łączą w sobie wiele osób i wiele kultur. Niektóre zakony, liczące po kilka lub kilkanaście tysięcy osób, są obecne w kilkudziesięciu krajach na wszystkich kontynentach. Struktury formacji, zarządzania i organizacji pracy muszą uwzględniać wielokulturowość takich wspólnot. Uniwersalizm przesłania ewangelicznego przystosowanego do danej formy życia w postaci charyzmatu instytutu winien się wyrażać w gotowości zrozumienia danej kultury i uwypuklenia w niej tego, co wartościowe. Jednocześnie realizacja charyzmatu niesie ze sobą pewne formy, które w sposób szczególny podkreślają jego odrębność. Przed instytutami zakonnymi stoi wyzwanie respektowania pluralizmu kulturowego przy zapewnieniu jedności wiary i odwoływania się do doświadczenia założyciela.

Zakony apostołskie niezachowujące mniszej zasady *stabilitas loci*, czyli stałości miejsca są bardzo mobilne i podejmują realizację swego charyzmatu w różnych miejscach. Zarówno poszczególni bracia i siostry, jak też i instytuty jako całość przyjmują różne prace i obowiązki na płaszczyźnie duszpasterskiej, wychowawczej i naukowej. Uniwersalizm powołania apostołskiego ujawnia się w gotowości udania się do różnych krajów i podejmowania pracy z grupami. Specjalizacja w zakresie metod duszpasterskich sprawia, że ich urzeczywistnianie nie dokonuje się tylko w jednym miejscu lub tylko wobec ograniczonej grupy osób, ale sięga szerzej i dociera do różnych adresatów. Zakonnicy, przemieszczając się na terytorium całego kraju lub też udając się za granicę, muszą przekraczać ramy regionalnych tradycji i dostosowywać się do kultury i mentalności osób powierzonych ich pasterskiej trosce.

Liczne rzesze misjonarzy i misjonek, będących członkami instytutów zakonnych, ukazują żywotność danego charyzmatu i potwierdzają potrzebę ofiarności w oderwaniu się od własnego kraju i własnej rodziny. Wskazuje to na uniwersalny charakter Kościoła, który jest jedną rodziną Bożą rozsianą po całym świecie. Misjonarze swoim trudem i narażaniem się na utratę zdrowia i życia przypominają, że wszyscy ludzie są braćmi w Chrystusie i mają prawo do tego, by głoszone im Dobrą Nowinę. Realizując odpowiedzialność za innych w kwestii zbawienia, misjonarze stanowią znak wspólnoty ducha, która dzięki Chrystusowi zawiązuje się na różnych kontynentach i wśród różnych ludów.

4. Uniwersalizm duchowej więzi braterstwa

Wspólnoty zakonne złożone są z osób w różnym wieku, co wnosi bogactwo doświadczeń i charakterów oraz staje się wezwaniem do wzajemnego

otwierania się na tradycję i przyszłość. Wielopokoleniowość wspólnot zakonnych nie musi być przeszkodą w nawiązaniu więzi braterstwa, lecz może stać się ubogającym spotkaniem osób wychowanych w różnych epokach i kulturach. Istotną cechą powołania zakonnego jest wspólnotowość życia wyrażająca się w zamieszkiwaniu w jednym domu i dzieleniu tego samego stylu życia oraz dóbr materialnych i duchowych. Rodzinna atmosfera domu zakonnego, będąca ideałem tego sposobu życia, staje się znakiem społecznego powołania osoby ludzkiej.

Człowiek jako istota ze swej natury społeczna potrzebuje do rozwoju innych osób, od których doznaje miłości i uczy się języka oraz sposobu postępowania. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga, będącego Trójcą Osób, człowiek realizuje w pełni swoje człowieczeństwo przez wzajemny dialog otwierający na otrzymywanie i dawanie⁸. Dzielenie się sobą, przewyciężające egoistyczne zapatrzenie się w siebie, jest istotnym warunkiem rozwoju osobowego, w którym odkrywa się bogactwo swych umiejętności i uzdolnień mogących się przyczynić do dobra innych. Zgodnie ze stwierdzeniem Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „człowiek nie inaczej osiąga swą pełnię jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie”⁹.

Przynależność do różnych wspólnot, począwszy od rodziny, poprzez wspólnoty lokalne aż do społeczności państwowej powoduje powstanie więzi społecznych, mających charakter więzów krwi, kultury oraz wspólnoty majątkowej. Więzy te, zapodmiotowane w naturze oraz powstałe na skutek podejmowania wspólnych przedsięwzięć, pomagają przewyciężać podziały i skłaniają do podejmowania współpracy. Na ogół jednak więzy te mają charakter partykularny, podkreślając przynależność do danej grupy, która staje się punktem odniesienia. Niekiedy może dojść wręcz do tworzenia wspólnot opartych na egoizmie grupowym¹⁰. W takim przypadku inni ludzie są obcymi i nawet wrogami. Interesowność grupy wynikająca z obrony swoich praw lub statusu posiadania może prowadzić do wrogości wobec innych lub też może powodować podejmowanie działań agresywnych.

Otwarcie się na szersze kręgi osób, jako jeden z etapów procesu socjalizacji osoby, dokonuje się na płaszczyźnie wiary. W ramach odkrywania zależności od Ojca, który jest w niebie, ludzie odkrywają, że są braćmi wezwanymi do kierowania się w postępowaniu wobec bliźnich miłością. Przykazanie miłości, będące znakiem rozpoznawczym ludzi wierzących w Chrystusa, winno

⁸ Por. A. Derdziuk, *Teologia wspólnoty*, w: *Communito consecrata*, pod red. K. Wójtowicz, Kraków 2002, s. 37–50.

⁹ KDK 24.

¹⁰ Por. S. Kowalczyk, *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, pod red. S. Nagyego, Lublin 1983, s. 261–274.

naznaczać postępowanie takich osób życzliwą miłością spieszącą z pomocą i tworzącą nowe więzi oparte na powszechnym braterstwie. Postawienie przez Chrystusa odpowiedzialności za bliźniego jako kryterium przynależności do grona zbawionych (por. Mt 25, 45-46) ustanawia miłość naczelną wartością charakteryzującą chrześcijanina.

Uniwersalizm powołania osób konsekrowanych w zakresie powołania do budowania braterstwa przejawia się w motywacji ich przynależności do wspólnoty oraz sposobu realizacji codziennego życia w posłudze braciom. Kierując się głosem powołania kandydat lub kandydatka do życia zakonnego podejmuje motywowaną wiarą decyzję wstąpienia do wspólnoty. Ze względu na Chrystusa podejmuje określony sposób życia, akceptując też osoby, które spotka w danym instytucie. Tworzące się więzi duchowe z braćmi lub siostrami swoje źródło i motywację mają w wierze uznającej, że „Pan dał mi braci”. Wybór określonych osób, z którymi dzieli się życie wspólne nie wynika z arbitralnej decyzji samego zainteresowanego, lecz jest pochodną podjęcia powołania w danym instytucie i przyjęcia decyzji przełożonych ustanawiających określone składy wspólnot.

Wstąpienie do zakonu – dokonujące się niekiedy pod wpływem pewnych osób, które mogą imponować młodemu człowiekowi – jest motywem niewystarczającym. Takie powołania bez zmiany motywacji nie są w stanie się utrzymać. Tym, co potrafi zapewnić wytrwanie w powołaniu jest osobista i osobowa więź z Chrystusem Oblubieńcem, który ukazuje motywację, dodaje sił i prowadzi przez życie. Istotą powołania do życia konsekrowanego jest naśladowanie Chrystusa, które powoduje powstawanie wspólnot gromadzących się wokół tego istotnego celu. Więzy z innymi osobami we wspólnocie, choć nie są czymś akcydentalnym, stanowią jednak pochodną tej pierwszej decyzji o pójściu za Chrystusem. Trwanie we wspólnocie jest związane z wiernością Chrystusowi, gdyż ta wierność stanowi motyw podjęcia powołania. Z kolei wierność Chrystusowi okazuje się przez miłość wobec współbraci. Miłość do Chrystusa prowadzi do umiłowania osób, które On umiłował.

Współcześnie w obliczu rozwoju idei i praktyki indywidualizmu powołanie do tworzenia wspólnoty braterskiej staje się profetycznym znakiem ukazującym możliwość jej zbudowania i wytrwania w miłości¹¹. Doświadczając licznych podziałów społecznych i waśni narodów oraz kłótni rodzinnych, człowiek współczesny wątpi w możliwość istnienia trwałej wspólnoty. Dla wielu osób wiązanie się z innymi to coś zbyt krepującego i ograniczającego wolność. Trwanie w stałym związku jest uważane przez takich ludzi za poniżające ludzką godność, której w takiej sytuacji przychodzi składać ofiarę cierpienia

¹¹ Por. J. Nagómy, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 164.

i znoszenia innych. Uleganie innym i respektowanie ich zdania w klimacie postmodernistycznego kryzysu prawdy, rozumiane jest wręcz jako samobójstwo intelektualne.

W tym kontekście istnienie wspólnot braterskich osób konsekrowanych jest nieodzownym znakiem dla społeczności rodzinnej, państwowej i światowej, pragnącej przedłużyć swe istnienie. Nie chodzi tylko o samo zmanifestowanie możliwości zbudowania trwałej wspólnoty kontynuującej owocną współpracę. Bardzo istotne jest ukazywanie wartości, które budują wspólnotę i przyczyniają się do autentycznej promocji osoby i jej rozwoju. Ofiarna i bezinteresowna miłość, leżąca u podstaw każdej społeczności ukierunkowanej na dobro wspólne, jest podstawową wartością, której świadkami winny być osoby konsekrowane podkreślające swą więź z Chrystusem. Gotowość do znoszenia trudów i uczenia się odrębności innych jest nieodzowną postawą w budowaniu wspólnoty.

Od zespołu wartości opartych na miłości trzeba odróżnić lansowaną dziś postawę tolerancji, będącą w istocie zachowaniami wynikającymi z wypracowanej obojętności. Uczenie się relacji społecznych opartych na zachowaniu *status quo* nie skłania automatycznie do głębszego zrozumienia partnerów współistnienia społecznego i nie zapewnia podejmowania działań zmierzających do przemiany na lepsze. Tolerancja rozumiana jako obojętność nie zapewnia też płaszczyzny do rozwiązywania napotykaných konfliktów interesów. Konieczne jest odwołanie się do dobra wspólnego łączącego różne grupy. Ustawianie jednak tego dobra na możliwie najniższym wspólnym mianowniku uzgodnionych przekonań prowadzi do permissywizmu moralnego i nie zabezpiecza troski o zachowanie wartości oraz zapewnienia poszanowania innych podmiotów społecznych. Tolerancja jest zatem niewystarczająca, o ile nie zostanie oparta na miłości bliźniego respektującej godność osoby. Respekt dla osoby winien jednak odwoływać się do integralnej wizji człowieka zachowującej jego potrzeby, materialne, społeczne i duchowe.

Jan Paweł II, wskazując program nowej ewangelizacji dla Europy, przypomina o uniwersalnym wymiarze powołania osób konsekrowanych do prowadzenia życia wspólnotowego. Papież stwierdza, że „w dzisiejszej sytuacji wielości kultur i religii nieodzowne jest świadectwo ewangelicznego braterstwa, które charakteryzuje życie konsekrowane, czyniąc je bodźcem do oczyszczenia i integracji różnych wartości przez przewyciężanie przeciwieństw”¹².

Osoby konsekrowane – stanowiąc małą cząstkę Kościoła – pełnią ważne zadanie ukazywania istoty Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa związanej z Nim więzią miłości. Poświęcając się całkowicie Bogu nade wszystko umiłowaniem okazują swym życiem możliwość i moc zobowiązującą powszechnie-

¹² Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 38.

go powołania do świętości. Jako eksperci komunii mają też być świadkami nadziei na drodze dążenia do zjednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą. Oderwani od dóbr tego świata, zakonnicy i zakonnice ukazują potrzebę dystansu w stosunku do rzeczywistości materialnej, która ma być narzędziem w rękę człowieka, a nie bożkiem, któremu poświęca się wszystkie siły. Zrozumienie uniwersalnego wymiaru powołania osób konsekrowanych może przyczynić się do dowartościowania tego sposobu życia i może być pomocne w odnawianiu oblicza tej ziemi.

DIE UNIVERSALITÄT DER ORDENSBERUFUNG (ZUSAMMENFASSUNG)

Konsekrierte Personen stellen einen kleinen Teil der Kirche dar, dessen Aufgabe es ist, die Wahrheit über die christliche Berufung zum Leben gemäß dem Evangelium zu verkörpern. Durch das Streben nach der Heiligkeit rufen sie der ganzen Kirche die reale Existenz der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit, die im Geheimnis der Taufe wurzelt, in Erinnerung. Sie offenbaren die Universalität der Berufung eines jeden Menschen, eigene sinnliche Impulse zu beherrschen und sein Leben vernünftig zu lenken, indem sie sich in ihrem Leben bemühen, die evangelischen Räte der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams immer besser und reifer zu realisieren. Durch ihre Lebensweise in einer geschwisterlichen Gemeinschaft, konsekrierte Menschen bestätigen die soziale Natur des Menschen und werden zu einem Zeichen, dass die Schaffung der korrekten Relationen zwischen den Menschen möglich ist. Durch die Realisierung des Charismas ihrer Gründer und durch den Aufruf, im Leben der Armen und bedürftigen aktiv präsent zu sein, zeigen die konsekrierten Personen die Notwendigkeit, die Tradition mit den Herausforderungen der Gegenwart zu verbinden.

tych, które zwą hagiografami”. Ten ostatni termin nigdzie indziej nie oznacza apokryfów; sugeruje raczej trzecią grupę kanonu hebrajskiego, *Ketubim*; zapewne chodzi więc o pisma z grupy pośredniej – albo o pomyłkę kopisty. Dalej Hieronim uznaje, że w tym przypadku należy pójść za poleceniem biskupów, a nie za opinią „faryzeuszów”.

Wynika stąd, że Hieronim dostosował się do dominującego w Kościele zachodnim uznania dla tej księgi. Wyrażając własną opinię, odmówił jej jednak kanoniczności, aczkolwiek uczynił to w pismach wcześniejszych (tzw. *Prologus Galeatus* do Sm i Krl, pierwszy ze wszystkich; *Prolog do Psalmów*, w którym informuje o czytaniu Tb i innych ksiąg przez Kościół, ale bez autorytetu doktrynalnego; *Komentarz do Jonasza*). Nie był jednak konsekwentny, bo cytował potem Tb jak Pismo Święte (*Komentarz do Eklezjastes* 8,2-4; Tb 12,7; *Komentarz do Sofoniasza* 3,19-20; Tb 2,14).

Tłem tej kwestii jest oczywiście stosunek Hieronima do ksiąg deutero-kanonicznych w ogóle, którego nie ma powodu omawiać tu szczegółowo; w imię „hebraica veritas” traktował je on jako kategorię niższą, ale respektował ich użycie w Kościele w liturgii i nauczaniu, jak też cytował. Oprócz Tb przełożył z tej grupy Jdt i dodatki do Daniela.

Przekład Tb w Wulgacie jest raczej parafrazą¹¹. Hieronim oparł się na tekście aramejskim. Pracy dokonał pospiesznie: pomocnik tłumaczył mu księgę ustnie z aramejskiego na hebrajski, a Hieronim dyktował kopiście tekst łaciński. Wynik zależy znacznie od przekładu starołacińskiego, będąc właściwie jego daleko idącą przeróbką inspirowaną przez nieznaną skądinąd tekst aramejski, reprezentujący zapewne tekst wtórnego typu krótszego. Pojawiają się liczne dodatki i przeróbki. Takie potraktowanie Tb oznacza, że w momencie jego tłumaczenia Hieronim nie cenił zbytnio księgi.

Równoległe w zachowanym piśmiennictwie IV–V w. pojawiają się pierwsze próby alegoryzacji Tb, a więc traktowania jej jako księgi biblijnej z ukrytym sensem duchowym. Reprezentują je Optat z Milewy (*De schismate donatistarum* 3,2: Chrystus jako ryba etc.) oraz Quodvultdeus (*Księga obietnic* 2,39).

O sposobie recepcji księgi świadczy też sztuka¹². Scena z rybą pojawia się już w sztuce katakumb III w. (Domitylli i Vigno Massimo). Jej symbolikę zbawczą i chrystologiczną podejmowała sztuka starożytna¹³, a także średnio-wieczna, np. rzeźby z północnego portalu katedry w Chartres. Ilustracje ksiąg

¹¹ Nawet bez znajomości łaciny łatwo to dostrzec, porównując przekład Wujkowy, dokonany z Wulgaty, z jakimkolwiek współczesnym.

¹² Por. M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych*, Kraków 2000, s. 358–361; H. Schüngel-Strautmann, *Tobit*, s. 47n.

¹³ J. Doignon, *Tobie et le poisson dans la littérature et iconographie occidentales (IIIe-Ve siècle)*. *Du symbolisme funéraire à une exégèse christique*, *Revue de l'Histoire des Religions* 190 (1976), s. 113–126.

rękopiśmiennych przedstawiają też małżeństwo Tobiasza i Sary oraz Rafała jako opiekuna. Ze sztuki późniejszej bardzo znany jest cykl rysunków Rembrandta do dziejów Tobiasza. Tego typu źródła sugerują uznawanie Tb za księgę biblijną, ale same w sobie nie mogą służyć za dowód.

C. Przejdźmy teraz do spisów kanonu, w których Tb często pomijano. Synod w Laodycei (ok. 360 r.) w kanonie 60. opuszcza księgi deuterokanoniczne (poza Ba z Listem Jeremiasza zasymilowanymi do Jr). Synod rzymski w 382 r. zaliczył jednak Tb do ksiąg historycznych. Synod w Hipponie (393 r.) w kanonie 36. po prorokach wymienia Tb, Jdt, Est, 1-2 Ezd, co powtarzają synody w Kartaginie (397 i 419 r.). Analogicznie list Innocentego I do biskupa Eksuperiusza (405 r.) wymienia po „pięciu księgach Salomonowych” dalsze: Ps, Hi, Tb, Est, Jdt, 1-2 Mch etc.

. *Konstytucje apostołskie* II, 57 i VI,16 (IV w.) nie wzmiankują Tb. Ostatni, 85. z tak zwanych *Kanonów apostołskich* (w obecnej postaci z VI w., pierwsze cytowanie u Jana Scholastyka w 560 r.), też nie wymienia Tb, choć uwzględnia część ksiąg deuterokanonicznych (Syr i trzy Machabejskie, przy czym nie wiadomo, czy tą trzecią była obecna 3 Mch czy 4 Mch). Anonimowa tradycja grecka skłonna jest więc Tb pomijać. Nie ma go też w greckiej późnostarożytnej liście 60 ksiąg i w wykazie ksiąg hebrajskich z rękopisu *Hierosolymitanus* 54.

Spis treści z kodeksu aleksandryjskiego obejmuje oczywiście Tb (po historycznych i prorockich: Est, Tb, Jdt, 1-2 Ezd, 1-4 Mch. Nieco inne są kolejności w kodeksie watykańskim (po księgach historycznych i dydaktycznych: Est, Jdt, Tb i prorocy) i synajskim (po historycznych: Est, Tb, Jdt, 1 Mch, 4 Mch, prorocy, dydaktyczne).

Wymienia Tb przechowany po łacinie *Canon Mommsenianus* (sprzed 367 r.), który lokuje go po księgach historycznych i Hi, a przed Est, Jdt i Ps. Z kolei łaciński *Canon Claromontanus* (ok. 400 r. lub wcześniej) wymienia Tb na samym końcu ST, po Est i Hi. *Dekret Pseudo-Gelazego* (V–VI w.) umieszcza po prorokach Hi, Tb, Ezd (dwie?), Est, Jdt, Mch (dwie).

Istnieją też listy kanonu biblijnego podane przez indywidualnych pisarzy. Meliton (po 150 r.) zacytowany przez Euzebiusza z Cezarei (*Historia kościoła* 4,26,13-14) wymienia księgi ST odwołując się do tradycji palestyńskiej – bez deuterokanonicznych. Orygenes w komentarzu do psalmów cytowanym tamże (6,25,1-2), piśmie z młodości, wymienia hebrajskie nazwy ksiąg; pomija więc deuterokanoniczne, choć jak zaznaczono, wielokrotnie okazywał, że uznaje Tb za księgę świętą. Wynika stąd, że podanie listy ksiąg hebrajskich wcale nie wyklucza uznawania ksiąg ST zachowanych po grecku.

Katechezy Cyryla Jerozolimskiego (4,35; wygłoszone zapewne w 348 r.) wymieniają tylko księgi ST przełożone na grecki, według legendy przez sie-

demdziesięciu dwóch tłumaczy – i rzeczywiście dzieło prawie nie odwołuje się do ksiąg deuterokanonicznych. *List wielkanocny* Atanazego z 367 r. rozróżnia księgi „kanoniczne”, tożsame z kanonem żydowskim, oraz „czytane”, odpowiadające obecnym deuterokanonicznym, a wśród nich Tb. Autor ten jednak skądinąd cytował księgi deuterokanoniczne po prostu jako Pismo Święte, bez żadnych rozróżnień. Dotyczy to zwłaszcza Mdr, ale i Tb (*Apologia przeciw arianom* 11 [Tb 12,7]; *Apologia do Konstancjusza* 17 [Tb 4,19]).

Epifaniusz z Salaminy podaje w *Panarionie* 8,6,1-4 (ok. 375 r.) i w *Wagach i miarach* 4 (ok. 392 r.) listę uznawaną przez Żydów. Grzegorz z Nazjanzu w teologicznym poemacie (*Carmen* 1,12; lata 374–379?) podaje spis ksiąg uznanych, powołując się na dawną mądrość hebrajską. Listę hebrajską powtarza też Amfiloch z Ikonium w jambach dla Seleukosa (251–319; ok. 396 r.). Jak u Orygenesesa, może chodzić u nich raczej o zacytowanie poglądu żydowskiego i listy hebrajskiej.

Z późniejszych autorów greckich Jan Damasceński (*Wykład wiary prawdziwej* 4,17) powtarza listę Epifaniasza. Stychometria przypisywana patriarsze Niceforowi odróżnia księgi deuterokanoniczne pod nazwą „kościelnych”; Tb wymienia na końcu. Anonimowa *Synopsis Athanasii* przytacza sprzeczne tradycje.

Jeśli chodzi o pisarzy łacińskich, to Hilary z Poitiers w *Traktacie o Psalmach* (*Instructio Psalmorum* 13-16) przytacza listę 22 ksiąg ST, ale stwierdza, że Tb i Jdt można dodać, uzyskując liczbę 24 (skądinąd te dwie księgi często sąsiadowały w spisach). Kanon Rufina (*Wykład składu apostolskiego* 37-38) z około 400 r. powtarza rozróżnienie Atanazego, przy czym księgi deuterokanoniczne z Tb włącznie nazwane są „kościelnymi” (łac. odpowiednio *canonici* – *ecclesiastici*). O Hieronimie już była mowa. Augustyn jednoznacznie zalicza księgi deuterokanoniczne do kanonu (*O nauce chrześcijańskiej* 2,8,13), przyporządkowując Hi, Tb, Est, Jdt i Mch (dwie) i Ezd (dwie) do ksiąg historycznych.

Trzy listy podane przez Kasjodora we *Wskazaniach* (ok. 550 r.) różnią się między sobą. Gdy powtarza Hieronima, pomija „Apokryfy” (*Institutiones* 1,12); gdy Augustyna, zalicza Tb do ksiąg historycznych (*Institutiones* 1,13). Gdy podaje kanon starego przekładu (łacińskiego) i Septuaginty, też go uwzględnia (*Institutiones* 1,14). W opisie księgozbioru Vivarium wymienia Tb w ostatnim kodeksie ST, między Hi a Est.

Izydor z Sewilli (zm. w 636 r.) pozostaje pod wpływem Augustyna i Tb umieszcza wśród ksiąg historycznych. Stwierdza, że Żydzi nie uważają tej księgi za kanoniczną, natomiast Kościół ją przyjmuje (*In libros Veteris ac Novi Testamenti Proemia* 5-7; *Etymologiae* 6,1,1-9).

d) Podanie tej długiej listy świadectw było konieczne, skoro ocena kanoniczności Tb nie była w starożytności jednoznaczna. Po jej przejrzaniu nasuwa

się wniossek, że cytowanie ksiąg jako Pisma Świętego i podawanie list kanonu nie było normalnie rezultatem refleksji historycznej lub teologicznej, lecz pozostawało w zależności od istniejących zbiorów i rękopisów biblijnych. Ich anonimowi autorzy wyrażali *vox populi*, który pisarze świadomie lub bezwiednie przejmowali.

W praktyce, biorąc do ręki greckie rękopisy biblijne, judeohellenistyczne czy chrześcijańskie, Ojcowie Kościoła znajdowali w nich Tb czy inne księgi deuterokanoniczne i chętnie je cytowali – jako biblijne. Świadectw tego rodzaju są dziesiątki. Nie mamy natomiast w starożytności żadnego głosu, który by po prostu odmawiał Tb kanoniczności, zaliczając utwór do apokryfów.

Inaczej rysował się problem na płaszczyźnie teoretycznej, gdy później, od III w., zaczęto konstruować listy kanonu. Gdy sięgano przy ST do nowszych list kopistów żydowskich, księgi deuterokanoniczne pomijano (można by z pewną przesadą rzec, że wynikało to ze źle pojętego dialogu z judaizmem). Tłem tego jest proces umacniania się wśród Żydów rabinicznej ortodoksji, uznającej ograniczoną liczbę ksiąg hebrajskich, a zanik nurtu judeohellenistycznego. Przyczyną pomijania Tb i w ogóle ksiąg deuterokanonicznych był więc wpływ zewnętrzny, a nie refleksja wewnątrzchrześcijańska.

Gdy korzystano z kompletnych kodeksów chrześcijańskich, księgi greckie były uwzględniane. Z kolei, gdy uświadamiano sobie rozbieżność, dzielono często kanon ST na dwie grupy, rezerwując nazwę kanonicznych dla ksiąg uznawanych także przez Żydów; trudno powiedzieć, czy nazwanie pozostałych „kościelnymi” lub „czytanymi” zawsze oznaczało rangę znacząco niższą. Terminy te mogły oznaczać, pozytywnie, księgi dołączone przez Kościół do składu ST, bądź księgi czytane w liturgii. Od zawartości zastanych rękopisów biblijnych są też zapewne zależne kolejności podawanych list kanonu. Żadne stanowisko w tej sprawie nie wykluczało cytowania w praktyce ksiąg deuterokanonicznych jako Pisma Świętego.

Nieliczne wzmianki dotyczące wprost kwestii kanoniczności Tb są bądź pozytywne (Orygenes, Ambroży, Hilary, Izydor), bądź niezdecydowane (Hieronim).

W żadnym ważniejszym środowisku starożytnego Kościoła nie pomijano Tb (Aleksandria, Antiochia, Konstantynopol, Kościoły orientalne), może oprócz judeochrześcijańskiej tradycji palestyńskiej. Kanoniczność Tb stwierdza w szczególności znaczna większość tradycji zachodniej.

Czasy późniejsze

1. Średniowiecze i odrodzenie, począwszy od komentarza Bedy, zasadniczo zakładają kanoniczność księgi. Jego *De Tobia*, pierwszy zachowany ko-

mentarz do Tb¹⁴, komentuje wybrane teksty w sposób programowo alegoryczny i dowolny, choć bez wyraźnego planu. Tobiasz to symbol ludu Izraela oraz sytuacji chrześcijanina w tym świecie, Asyria reprezentuje moce szatańskie¹⁵. Komentarz ten wpłynął na *Glossa Ordinaria* do Tb, dzieło w średniowieczu popularne. W następnych średniowiecznych komentarzach też przejawiają się tendencje alegoryczne.

Wykładnia dosłowna, historyczna, dominuje dopiero w *Postylli* Mikołaja z Liry (zm. w 1349). Zachowane w rękopisach komentarze późnośredniowieczne, dość liczne, najbardziej akcentują przesłanie moralne. Wynikło to z ożywienia pobożności w tej epoce i stąd, że księga istotnie do takiej interpretacji dobrze się nadaje. W kontekście hagiografii Tobit stał się patronem niewidomych i grabarzy, a Tobiasz modelem dla wędrownych czeladników.

Pamiętano jednak, że Żydzi jej nie uznają (np. Rupert z Deutz), choć opinie Hieronima starano się objaśnić w duchu przychylnym dla kanoniczności (np. Stefan Langton). Sporadycznie zaliczano Tb nie do ksiąg kanonicznych, lecz „kościelnych”, choć obie kategorie można określić jako *Sacra Scriptura*, Pismo Święte. Podobnie wypowiada się później Erazm z Rotterdamu, w tymże duchu pojmując Hieronima. Oznacza to, podobnie jak w starożytności, pewną tendencję do stopniowania wewnątrz kanonu. Występowała ona także w XVI w.

2. Do tej tendencji nawiązali reformatorzy, bardzo ją jednak wzmacniając. Karlstadt (Andreas Bodenstein) w rozprawach o kanonie z 1520 jako pierwszy uznał „Apokryfy” z Hieronima za księgi „niebiblijne”, spoza kanonu, pomijając kryterium uznania przez Kościół. Uważał je jednak za wartościowe. Obejmuje to oczywiście Tb. Tego rodzaju zdanie powtarza cała Reformacja. Czasami podobną opinię wyrażali też katolicy (Tomasz z Vio czyli Kajetan, ok. 1530).

Powyższy pogląd znalazł wyraz w reformacyjnych wydaniach Biblii. Począwszy od przekładu ksiąg historycznych Lutera (wydanie z 1523), księgi deuterokanoniczne ST są wydzielane. Tą metodą wydawano także Septuagintę i Wulgatę, narzucając im porządek kanonu żydowskiego i księgi greckie ST umieszczając na końcu. W kompletnej Biblii Lutera z 1534 figurują one pod tytułem „Apokryfy, to jest księgi, które nie stoją na równi z Pismem Świętym, są jednak użyteczne i dobre do czytania”. Takie ich traktowanie upowszechniło się w protestantyzmie; w anglikanizmie Tb czyta się nawet w liturgii.

W XVI w. często więc pisano o Tb w kontekście kanoniczności¹⁶. Pojawiły się jednak także zamierzone jako naukowe komentarze werset po wer-

¹⁴ Beda, *In librum beati patris Tobiae*, Corpus Christianorum, seria łacińska 119B, Turnhout 1983, s. 1–19; Beda, *On Tobit and on the Canticle of Habakkuk*, Dublin/Portland 1997, s. 39–63.

¹⁵ Towarzyszący Tobiaszowi pies inspirowane rozważanie o zadaniach kaznodziei głoszącego dobrą nowinę (do Tb 6,1; 11,9); znalazło to szeroki oddźwięk, m.in. w symbolu dominikanów.

¹⁶ Bardzo obszernie J. Gamberoni, op. cit.

secie, dążące do wydobycia przesłania księgi. Przeważnie głoszą one poglądy reformacyjne (Pelikan, Matthias Flacius Illyricus, Lukas Osiander, Teodor Beza i inni), rzadziej katolickie (Nikolaus Serarius). Luter w prologu do swego przekładu Tb podkreślił przedstawiony w księdze wzór dla małżeństw.

Wkrótce jednak (1596 r.) reformowany uczoney F. Junius (Du Jon) starszy uznał Tb za utwór niekanoniczny, żydowską baśń, co wpłynęło na późniejszy protestantyzm. W XVIII-XIX w. protestanci odeszli od umieszczania grupy Apokryfów w wydaniach Biblii, czasem już nie odróżniając ich od apokryfów w sensie właściwym (pseudoepigrafów). Zbliżyli się w ten sposób do stanowiska żydowskiego. Ich przekłady całej Biblii w XX w. istnieją jednak również w wersji „z Apokryfami”. Księgi z tej grupy są też wśród protestantów i Żydów doceniane jako źródło historyczne¹⁷.

3. Natomiast Kościół katolicki decyzją soboru trydenckiego (1546) ustalił listę kanonu biblijnego, włączając do niego 7 ksiąg greckich ST i nie wydzielając ich jako osobną grupę. Wśród ksiąg historycznych znalazła się Księga Tobiasza (Denzinger-Schönmetzer nr 1502). Jest to decyzja o charakterze dogmatycznym. Decyzja soboru zaznacza, że należy uważać za święte i kanoniczne wszystkie wymienione na liście księgi, co nie zostawia miejsca na stopniowanie ich rangi pod tym względem.

Sobór stwierdził też, że księgi te mają być uznane wraz ze wszystkimi ich częściami, tak jak znajdują się w przekładzie Wulgaty. Oznacza to włączenie do kanonu (wbrew reformatorom) dłuższych wersji Dn i Est. W przypadku Tb nasuwa się uwaga, że Wulgata różni się od tekstu oryginalnego tej księgi, pozostając bliżej jego wtórnej wersji krótszej. Przekład Hieronima, jak wspominałem, ma charakter swobodnej parafrazy. Problemu tego ojcowie soborowi jednak nie rozważali, a więc nie można przypisać im zamiaru rozstrzygnięcia go w jakikolwiek sposób. Wolno więc przyjmować za kanoniczny dłuższy tekst grecki, pierwotniejszy i pełniejszy – i tak się zazwyczaj czyni.

Z drugiej strony wolno dopuszczać, że Słowo Boże przekazywane słowami ludzkimi w księgach ma także tę właściwość książek, że istnieć może w dwóch różnych wydaniach. Oba, twierdzić można, partycypują w kanoniczności księgi. Podobna sytuacja zachodzi w przypadku Jr i Dz.

Katolicyzm nie ma więc żadnych wątpliwości co do kanoniczności Tb. Można co najwyżej zauważyć, że zbyt rzadko wykorzystuje ją w liturgii. Fragmenty Tb są czytane w dziewiątym tygodniu zwykłym roku I, ale żadnego nie przewidziano w liturgii niedziel i świąt. Modlitwy małżonków (Tb 7,9-15

¹⁷ Aczkolwiek w nurcie fundamentalistycznym trwa niechęć; manifestacją fanatycznego protestantyzmu jest praca: B. Kniess, *Gehört das apokryphische Buch Tobit zur Bibel?*, *Fundierte Theologische Abhandlungen* 3 (1985), s. 5–40, która zarzuca Tb błędy teologiczne i historyczne.

i 8,5-7) towarzyszą sakramentowi małżeństwa; modlitwa z Tb 13 występuje (w częściach) wśród hymnów Liturgii Godzin.

4. Prawosławni w swoich wydaniach Biblii przyjmują z zasady kanon dłuższy ST, wzorowany na Septuagincie, obejmuje więc on Tb. List kanonu nie jest w prawosławiu kwestią dogmatu, lecz dyscypliny kościelnej. Prawosławni powołują się więc na listy kanonu Kościoła starożytnego i na Ojców Kościoła. Dużą powagą cieszy się decyzja synodu w Jerozolimie z 1672 r., który, potępiając poglądy Cyryla Lukarisa, wyliczył księgi kanoniczne niesłusznie kwestionowane; dotyczy to także Tb. Jedynie w Rosji od XIX w. pod wpływem luteranizmu pojawiły się wątpliwości co do przynależności ksiąg deuterokanonicznych do kanonu biblijnego¹⁸; oficjalne wydania Biblii starosłowiańskiej i rosyjskiej jednak je zawierają. Tb jest też częścią kanonu ST w starożytnych Kościołach wschodnich (syrjski, koptyjski, etiopski, ormiański, gruziński).

DIE KANONIZITÄT DES BUCHES TOBIT (ZUSAMMENFASSUNG)

Die altchristlichen Zeugnisse bezeugen zum größten Teil die Kanonizität des Tobiasbuches. Dieses Buch erscheint ständig in den alten biblischen Handschriften (S, B, A, über 30 Minuskeln). Es wird zitiert in 79 patristischen Werken, von denen viele betrachten die zitierten Stellen als Bibelzitate (Polykarp, Clemens von Alexandrien, Hippolyt, Johannes Chrysostomus, Cyprian, Ambrosius, Augustinus). Bei einem Teil der Kanonauzfählungen wird das Buch Tobias berücksichtigt, beim anderen – weggelassen, wobei sich in diesem Fall um Aufzfählungen handelt, die unter dem Einfluss des jüdischen Kanons der späteren Jahrhunderte stehen. Es gab auch Autoren, die das Tobiasbuch eindeutig als Heilige Schrift zitierten, obwohl sie es auf ihren Kanonlisten nicht aufgeführt hatten (Origenes, Athanasius, Hieronymus). Das Mittelalter hat an der Kanonizität des Tobiasbuches festgehalten. Die Protestanten haben es zuerst in die Gruppe der Apokryphen verschoben, wengleich es sich im 16. Jh. noch einer gewissen Aufmerksamkeit erfreute. Später jedoch wurde es im Protestantismus übergangen und unterschätzt. Im Katholizismus und der Orthodoxie gilt es als ein kanonisches Buch.

¹⁸ Por. M. Jugie, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise Grecque et l'Eglise Russe*, Etudes de Théologie Orientale, Paris 1909; reprint: Subsidia Byzantina 14, Leipzig 1974.

Ks. JAN GUZOWSKI
Olsztyn

L'ETHOS DELLA MISERICORDIA NELLA DIMENSIONE DELLA CONVERSIONE

Slowa kluczowe: etos, miłosierdzie, przebaczenie, moralność ewangeliczna, pojednanie.
Schlüsselworte: ethos, misericordia, perdono, morale evangelica, riconciliazione.

Uno degli elementi dell'amore misericordioso è quello rappresentato dalla conversione, che è una delle dimensioni fondamentali dell'ethos della misericordia.

Di questo tema vogliamo parlare in questo articolo, col proposito di giungere a „riscoprire” il pieno senso della conversione, la quale conduce alla riconciliazione con Dio e con i fratelli¹.

1. La fedeltà di Dio e dell'uomo a se stesso

La fedeltà e la misericordia sono due tratti dell'integra personalità divina, che si richiamano a vicenda. Tutta la storia della salvezza appare pienamente dominata da questo binomio: la fedeltà e la misericordia².

La fedeltà di Dio a se stesso è già stata inserita nell'atto della creazione, quando il Signore ha formulato le sue promesse. Poi, come Padre delle sue creature, ha fatto in modo che il baricentro del Suo amore paterno consistesse nella fedeltà. Attraverso di questa, si comprende la serie dei successivi eventi,

¹ Cfr. Giovanni Paolo II, *La crisi di valori esige autentici testimoni*, 13 set. 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 2 (1984), p. 496, 6.

² Cfr. A. M. Javierre, *Il mistero di Dio*, in: *Il mistero del Padre. Atti del Ilo convegno internazionale sulla "Dives in Misericordia"*, Collevaenza 24-27 agosto 1982, p. 301-315.

che sarebbero totalmente inspiegabili, senza l'intervento nascosto del misericordioso amore del Padre³.

La fedeltà, infatti, porta Dio ad esercitare la misericordia, quando i figli si trovano in qualche necessità, in modo che la misericordia, dal canto suo, diventi fedeltà di Dio alla sua paternità⁴, la „fedeltà creatrice”, che cerca di essere permanente, anzi più forte della morte⁵.

„Il Dio della creazione – dice il Papa –, si rivela come Dio della Redenzione, come Dio «fedele a se stesso» (cfr. 1 Ts 5, 24), fedele al suo amore verso l'uomo e verso il mondo, già rivelato nel giorno della creazione”⁶.

La misericordia divina, che è stata rivelata in Gesù Cristo, risulta inseparabile anche dalla fedeltà di Dio all'uomo. Tutta la vita di Gesù non è altro che il segno della fedeltà del Padre all'uomo. Attraverso la sua Incarnazione, attraverso la sua morte sulla croce e, poi, „nella sua risurrezione (Gesù) ha sperimentato in modo radicale su di sé la misericordia, cioè l'amore del Padre che è più potente della morte”⁷.

In questa glorificazione di Gesù Cristo e, soprattutto, nella sua morte per la redenzione dell'uomo, viene manifestata la fedeltà di Dio „che è assolutamente fedele al suo eterno amore verso l'uomo”⁸, e vi appare, inoltre, tutta la profondità della fedeltà di Dio Padre nei riguardi degli uomini, creati a sua immagine e somiglianza e fin dal 'principio' scelti, nel Figlio, per la grazia e per la gloria⁹.

La fedeltà di Dio nell'amore dell'uomo risulta immensa, perché „Dio è fedele al suo disegno eterno anche quando l'uomo, spinto dal maligno e trascinato dal suo orgoglio, abusa della libertà, datagli per amare e creare generosamente il bene, rifiutando l'obbedienza al suo Signore e Padre; anche quando l'uomo, invece di rispondere con amore all'amore di Dio, gli si oppone come ad un suo rivale, illudendosi e presumendo delle sue forze, con la conseguente rottura dei rapporti con colui che lo ha creato”¹⁰.

³ Ibidem, p. 302.

⁴ Cfr. Ibidem, p. 304.

⁵ Cfr. G. O'Collins, *La resurrezione, mistero d'amore*, in *Amore, morte, resurrezione*, Colleva-
lenza 1985, p. 143.

⁶ RH 9.

⁷ DiM 8.

⁸ Ibidem.

⁹ Cfr. M. Nalepa, *La concezione personalistica della misericordia nell'enciclica „Dives in misericordia di Giovanni Paolo II*, in: *Morale e redenzione* (a cura di L. Alvarez Verdes e S. Majorano) Roma 1983, p. 215. Vedi anche: J. Tomko, *Dalla „Redemptor hominis” alla „Dives in misericordia*, in: *Prima lettura della „Dives in misericordia. Atti del convegno internazionale in occasione del 1° anniversario della pubblicazione dell'Enciclica, Colleva-
lenza 26–29 nov. 1981*, Colleva-
lenza 1982, p. 59.

¹⁰ RP 10.

Ecco il motivo per cui nella stessa natura dell'amore misericordioso si trova l'esclusione dell'odio e il desiderio del male nei riguardi di colui, al quale una volta ha dato in dono se stesso: *Nihil odiati eorum quae fecisti, 'nulla tu disprezzi di quanto hai creato'* (Sap 11, 24)¹¹.

Dalla verità su Dio fedele al suo eterno amore nei riguardi dell'uomo, deriva la lezione per l'uomo riguardo ai modi di comportamento nelle sue relazioni familiari, matrimoniali o amicali. Per l'attuazione della misericordia in modo reale, cioè per realizzarla nell'amore, sono necessario due condizioni: la fedeltà dell'uomo a se stesso, e la fedeltà all'uomo che vuole ritornare; condizioni ambedue indispensabili per essere veramente misericordiosi¹².

Questi due elementi sono contenuti nell'interpretazione della parabola del figliol prodigo, fatta dal Papa nella *Dives in misericordia*: la fedeltà del padre alla sua paternità e al suo figlio che ritorna a casa. Il comportamento del padre della parabola – la sua fedeltà –, è stato paragonato da Giovanni Paolo II alla fedeltà espressa da Dio nell'Antico Testamento: „Il comportamento del padre della parabola e tutto il suo modo di agire, che manifestano il suo atteggiamento interiore, ci consentono di ritrovare i singoli fili della visione vetero-testamentaria della misericordia in una sintesi totalmente nuova, piena di semplicità e di profondità. Il padre del figliol prodigo è fedele alla sua paternità, fedele a quell'amore, che da sempre elargiva al proprio figlio”¹³.

Questa fedeltà del padre alla sua paternità, al suo amore paterno, si esprime: nella prontezza immediata nell'accogliere il figlio in casa, dopo che costui aveva sperperato il patrimonio; nella gioia e festività; nella nuova donazione.¹⁴ La causa di questa gioia e festività del padre è molto profonda; essa è vista dal Papa perfino nel ritrovamento dell'umanità del figlio prodigo, dicendo: „il padre è consapevole che è stato salvato un bene fondamentale: il bene dell'umanità del suo figlio”¹⁵.

L'umanità del figlio prodigo è totalmente incentrata nella fedeltà del padre a se stesso¹⁶. Anche il figlio della parabola è fedele: non ritornerebbe

¹¹ DiM 4. Vedi l'art. di K. M. Kasperkiewicz, *Pojęcie miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, in: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz* (a cura di St. Grzybek e M. Jaworski), Cracovia 1981, p. 69–70.

¹² Cfr. M. Nalepa, *La concezione personalistica della misericordia*, p. 209; K. M. Kasperkiewicz, *Pojęcie miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, p. 69–70; A. M. Javierre, *Il mistero di Dio*, p. 309.

¹³ DiM 6.

¹⁴ Cfr. Ibidem. Vedi: M. Gilbert, *L'Enciclica „Dives in misericordia di S.S. Giovanni Paolo II e la Bibbia*, in: *Prima lettura*, p. 118; K. M. Kasperkiewicz, *Pojęcie miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, p. 69–70; M. G. Stickler, *Lontano dal padre. Implicanze psicologiche della conversione e della misericordia*, in: *Il mistero del Padre*, p. 86.

¹⁵ DiM 6.

¹⁶ Cfr. Ibidem.

alla casa paterna se non fosse fedele alla propria figliolanza, a quell'amore che ha avuto per il padre¹⁷. La sua fedeltà si esprime con le parole che troviamo nel vangelo e anche nella stessa enciclica del Papa: „Mi leverò e andrò da mio padre e gli dirò: Padre, ho peccato contro il cielo e contro di te: non sono degno di essere chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi garzoni”¹⁸.

Il figlio prodigo ritorna dal padre, perché ha ritrovato la propria dignità di figlio, perché è fedele alla sua figliolanza.

2. La conversione come espressione della presenza della misericordia

La parabola del figliol prodigo, analizzata nell'enciclica *Dives in misericordia*, di cui appena sopra abbiamo parlato, contiene anche un altro elemento, che ha stretto collegamento con la fedeltà: la possibilità di un itinerario di ritorno dell'uomo a Dio, cioè la sua conversione¹⁹.

Il Papa, al termine della spiegazione di questa parabola, afferma, infatti, che il racconto „esprime in modo semplice, ma profondo, la realtà della conversione”²⁰, la quale affonda le sue radici nella fedeltà di Dio, nella Sua misericordia. In questa luce, la conversione diventa „la più concreta espressione dell'opere dell'amore e della presenza della misericordia nel mondo umano,²¹ e rimane in uno stretto ed organico legame con la misericordia divina”²².

La conversione dell'uomo a Dio occupa un posto centrale nella Sacra Scrittura, che „presenta la vita dell'uomo nei suoi confronti con Dio come una continua conversione interiore, in quanto Dio nel suo infinito amore chiama l'uomo a vivere in comunione con Lui”²³. Essa, già proclamata nell'Antico Testamento dai profeti, viene, però, espressa in modo più esplicito da Gesù, che „già fin dall'inizio del suo ministero messianico lancia agli uomini il suo appello alla conversione”²⁴.

Dobbiamo tener conto, però, che il processo di conversione dell'uomo avviene sotto l'influsso e la spinta della misericordia divina. L'uomo può dare o meno il suo assenso alla fede. Le parole di Giovanni Paolo II al riguardo

¹⁷ Cfr. M. Nalepa, *La concezione personalistica della misericordia*, p. 209; A. Pieretti, *La parabola del Figliol Prodigo ovvero il senso della misericordia di Dio per l'uomo*, in: *Il mistero del Padre*, p. 112–113.

¹⁸ Lc 15, 18; cfr. DiM 5.

¹⁹ Cfr. A. Pieretti, *La parabola del Figliol Prodigo*, p. 112–113.

²⁰ DiM 6.

²¹ Ibidem.

²² Giovanni Paolo II, *La parrocchia diventi sempre di più un centro di aggregazione umana e cristiana*, 24 gen. 1982, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 1 (1982), p. 200, 2.

²³ Giovanni Paolo II, *La parrocchia, ad immagine della Chiesa, realizza il messaggio di conversione a Dio*, 8 mar. 1981, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 1(1981), p. 641, 5.

²⁴ Ibidem.

sono più che significative: „Noi peccatori, infatti, ci convertiamo grazie all'iniziativa di Dio²⁵; La conversione è un dono di misericordia, una grazia di Dio, un frutto della redenzione operata da Cristo, ma include ed esige un atto della nostra volontà che liberamente, sotto l'azione dello Spirito Santo, accetta il dono, risponde all'amore, rientra nell'ordine dell'eterna legge e giustizia, cede dunque all'attrattiva della divina misericordia²⁶.

L'itinerario della conversione è, quindi, questo: Dio-uomo-Dio. In altre parole, l'amore misericordioso di Dio provoca l'uomo a prendere coscienza del suo peccato, inducendolo al pentimento e suscitando in lui la nostalgia del ritorno alla casa del Padre²⁷.

La conversione non si esaurisce in un atto, anche se ripetuto, ma definisce uno stato d'animo, uno stato di stabile disposizione.²⁸ Così intesa, essa risulta essere l'elemento essenziale dell'atteggiamento morale dei cristiani, i quali – come dice il papa – „non possono vivere altrimenti che convertendosi continuamente a Lui. Vivono in statu conversionis; ed è questo stato che traccia la più profonda componente del pellegrinaggio di ogni uomo sulla terra in statu viatoris²⁹.

Nella vera conversione sono indispensabili tre condizioni; la fede, il dovere e la misericordia³⁰. Attraverso la fede, l'uomo arriva all'autentica conoscenza del Dio di misericordia che è „una costante e inesauribile fonte di conversione³¹. L'uomo che ha conosciuto Dio e il Suo amore, non può essere indifferente al male che è in lui e attorno a lui: „la fede in Cristo esige una conversione profonda e definitiva di mentalità, che dà origine ad una sensibilità e ad un giudizio nuovi³².

La misericordia, che è fonte di conversione, deve, infine, esserne anche lo scopo. La vera conversione conduce l'uomo agli atti dell'amore misericordioso: „Dio che è 'amore' (1 Gv 4, 8) non può rivelarsi altrimenti se non come misericordia. Questo corrisponde non soltanto alla più profonda verità di

²⁵ Giovanni Paolo II, *Il dramma dell'uomo e la sua conversione nel dibattito del Sinodo dei Vescovi*, 5 ott. 1983, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983), p. 707, 2.

²⁶ Giovanni Paolo II, *Giustizia e misericordia: sintesi inscindibile del misterioso rapporto di Dio con l'uomo*, 1 mar. 1983, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 1 (1983), p. 509, 4.

²⁷ Cfr. D. Cancian, *La conversione a Dio consiste sempre nello scoprire la sua misericordia (DM. VII, 13)*, in: *Prima lettura*, p. 279–282.

²⁸ Cfr. F. Greniuk, *Milosierdzie Boże w sakramencie pojednania*, in: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, (a cura di St. Nagy), Lublino 1983, 189–203; J.-L.c Marion, *L' intenzionalità dell'amore*, in: *e si sporcò le mani... Prossimità ed estraneità. Atti del IIIo convegno internazionale sulla „Dives in misericordia”*, Collevaenza 31 ago. – 3 set. 1983, Collevaenza 1984, p. 91.

²⁹ DiM 15.

³⁰ Cfr. J.-L. Marion, *L' intenzionalità dell'amore*, p. 91–95.

³¹ DiM 15.

³² Giovanni Paolo II, *La cultura cristiana esiste e non dobbiamo temere di affermarlo*, 8 feb. 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1 (1984), p. 260, 2.

quell'amore che è Dio, ma anche a tutta l'interiore verità dell'uomo e del mondo che è la sua patria temporanea"³³.

L'uomo convertito che ha sperimentato la misericordia – sia da parte di Dio, sia da parte dell'altro uomo –, diviene capace, a sua volta, di dimostrarla anche all'altro. L'uomo convertito, nel momento in cui usa misericordia, arriva anche a scoprirla: „la conversione a Dio consiste sempre nello scoprire la sua misericordia, cioè quell'amore (...) a cui Dio (...) è fedele fino alle estreme conseguenze nella storia dell'alleanza con l'uomo: fino alla croce – alla morte e risurrezione del Figlio. La conversione a Dio è sempre frutto del 'ritrovamento' di questo Padre, che è ricco di misericordia"³⁴.

In altre parole, spiegando questa interdipendenza tra misericordia e conversione, possiamo dire che la misericordia previene la conversione e la presuppone³⁵. Molto spesso, infatti, da una parte la grazia, l'amore e la bontà di Dio, rendono possibile la conversione dell'uomo, che ristabilisce l'armonia del rapporto tra padre e figlio; mentre, dall'altra parte, quando l'uomo scopre Dio misericordioso, la sua benevola e rispettosa presenza e impara ad accettare il suo dono gratuito, desidera ricambiarlo con un atteggiamento autenticamente filiale³⁶; „La conversione si attua e si realizza, appunto, mediante ciò che facciamo per i nostri fratelli, in particolare verso quelli sofferenti"³⁷.

La conversione come atto interiore dell'uomo, in cui egli non può essere sostituito da altri³⁸, è un momento chiave nella vita inferiore di ogni uomo nella vita religioso-morale³⁹.

Giovanni Paolo II distingue vari tipi di conversione. La conversione può considerarsi „come svolta fondamentale che decide del cambiamento della direzione della vita e della condotta⁴⁰; e come cambiamento quotidiano riguardante „i problemi apparentemente piccoli eppure importanti per lo sviluppo dell'anima umana"⁴¹.

Un'altra suddivisione della conversione contiene tre tappe nell'itinerario a Dio: „la prima significa l'allontanarsi dai peccati gravi che ingombrano la

³³ DiM 15.

³⁴ Ibidem. Vedi anche: Giovanni Paolo II, *Col gesto e la parola sveliamo la realtà della misericordia divina*. 4 mar. 1981, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 1 (1981), p. 618–619, 3; St. Grygiel, *L'antropologia di Giovanni Paolo II*, in: *Prima lettura*, p. 252.

³⁵ Cfr. M. G. Stickler, *Lontano dal padre*, p. 99.

³⁶ Ibidem, 100.

³⁷ Giovanni Paolo II, *I sofferenti, a somiglianza di Cristo, partecipano al mistero della redenzione*, 8 mar. 1981, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 1 (1981), p. 648, 3.

³⁸ Cfr. RH 20.

³⁹ Giovanni Paolo II, *La parrocchia diventi*, p. 200, 2.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

vita soprannaturale. Le successive conversioni riguardano le tappe ulteriori sulla via dell'allontanamento dal male e dell'avvicinamento a Dio⁴².

In definitiva, la vera conversione „altro non è che un tornare a Dio, valutando le realtà terrene alla luce indefettibile della sua verità⁴³, un modo nuovo nel vedere Dio, noi stessi ed i nostri fratelli⁴⁴. Essa contiene in sé necessariamente un cambiamento del cuore⁴⁵, e della mentalità⁴⁶, e deve condurre al rinnovamento interiore della sua vita e vita sociale⁴⁷. In tal modo la conversione da parte dell'uomo ristabilisce quell'ordine ontologico che egli, allontanandosi da Dio, ha inteso infrangere⁴⁸.

Concludendo questo argomento, dobbiamo dire che, nella visione del Papa, la conversione è un processo reciproco e bipolare. Reciproco, perché „convenirsi vuoi dire credere in Dio che ci ha amato per primo, che ci ha amato eternamente nel Figlio suo, e che mediante il Figlio dona a noi la grazia e la verità nello Spirito Santo. Perciò, quel Figlio è stato crocifisso per parlarci con le sue braccia aperte tanto largamente quanto Dio è aperto a noi. Quanto incessantemente, attraverso la croce del Figlio suo, Dio 'si concerta' a noi⁴⁹. Bipolare, perché l'uomo si distacca dal male per orientarsi verso Dio⁵⁰.

3. Il perdono come forma dell'attuazione della misericordia

La storia dell'alleanza del Dio di misericordia con l'uomo peccatore, che è anche racconto della salvezza, – così come è riportata dalla Bibbia –, è anche la storia del dialogo del peccato con la misericordia⁵¹. Fin dall'inizio della creazione, il peccato è entrato nella vita umana, togliendo Dio dal posto cen-

⁴² Ibidem.

⁴³ Giovanni Paolo II, *La Quaresima e l'Anno Santo della Redenzione ci invitano alla penitenza e alla conversione*, 16 feb. 1985, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 1 (1983), p. 431, 1.

⁴⁴ Cfr. Giovanni Paolo II, *Nella comunità parrocchiale il Signore diventa luce e salvezza*, 25 gen. 1981, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 1 (1981), p. 170, 3.

⁴⁵ Cfr. Giovanni Paolo II, *La coscienza morale della persona cresce e matura nella Chiesa*, 24 ago. 1983, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983), p. 293–294, 3. Idem, *La pace nasce da un cuore nuovo. Messaggio per la XVII Giornata mondiale della pace*, 8 dic. 1983, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983), p. 1284, 3.

⁴⁶ Cfr. Giovanni Paolo II, *La Quaresima e l'Anno Santo*, p. 431, 2. Idem, *Il vostro itinerario di fede e il vostro apostolato siano sempre inseriti nella parrocchia e nella diocesi*, 10 feb. 1983, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 1 (1983), p. 381, 4.

⁴⁷ Cfr. Giovanni Paolo II, *Incontro con i marittimi italiani*, 12 nov. 1983, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983), p. 1069, 5.

⁴⁸ Cfr. A. Pieretti, *La parabola del Figliol Prodigo*, p. 115–117.

⁴⁹ Giovanni Paolo II, *Apriamoci a Dio che vuole aprirsi a noi*, 9 mar. 1980, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1 (1980), p. 534–535, 1.

⁵⁰ Giovanni Paolo II, *La parrocchia diventi*, p. 202, 4.

⁵¹ Cfr. P. Poupard, *Teologia dell'amore misericordioso*, in: *Prima lettura*, p. 208.

trale che Gli era dovuto, sia nella storia degli uomini come in quella personale di ciascun uomo.

Di conseguenza, l'uomo si trova sottoposto a tensioni, lacerato nelle sue scelte fondamentali tra l'Amore „che viene dal Padre e l'amore che non viene dal Padre, ma dal mondo” (cfr. 1 Gv 2, 15-16)⁵². Dall'inizio, quindi, l'uomo ha avuto bisogno dell'amore misericordioso di Dio, che nel caso in questione, si realizza come una risposta di perdono di fronte al peccato. Tutto il mistero della Redenzione rimane allora unito „nella maniera più stretta al perdono”⁵³, che diventa una forma concreta dell'attuazione della misericordia sia da parte di Dio come anche da parte dell'uomo.

In questo senso, il perdono viene ad essere considerato sotto un duplice livello: quello teologale e quello antropologico. Porre il perdono al primo livello, significa richiamarsi alla sovrabbondante misericordia di Dio. Dio è colui che dona e perdona. Il popolo d'Israele ha sperimentato il perdono di Dio nella sua storia, perché „il Signore ama Israele con l'amore di una particolare devozione simile all'amore di uno sposo e, perciò, perdona le sue colpe e perfino le infedeltà e i tradimenti. Se si trova di fronte alla penitenza, all'autentica conversione, egli riporta di nuovo il suo popolo alla grazia”⁵⁴.

Con lo stesso amore Dio ama non solo il popolo eletto, ma tutto il mondo e, in esso, ogni uomo. Egli è pronto a perdonare ogni peccato dell'uomo poiché, „la misericordia in se stessa, come perfezione di Dio infinito, è anche infinita. Infinita, quindi, ed inesauribile è la prontezza del Padre nell'accogliere i figli prodighi che tornano alla sua casa. Sono infinite la prontezza e la forma di perdono, che scaturiscono continuamente dal mirabile valore del sacrificio del Figlio”⁵⁵.

Attraverso la giustificazione dell'uomo in Cristo, il perdono assume nuovo aspetto, diventando una nuova creazione. „Dio ci ha redenti in Gesù Cristo, perché ci ha perdonato in Gesù Cristo; Dio ci ha fatto diventare in Cristo una «nuova creatura», perché in lui ci ha gratificati del perdono”⁵⁶.

Questa „nuova creazione” comporta in sé una vera dimensione ontologica, un nuovo modo di essere, da cui nasce un nuovo modo di agire. In essa, che potrebbe chiamarsi anche la grazia del perdono, l'uomo può comprendere come il peccato sia una profonda ferita che lacerava le fibre del suo essere,

⁵² Cfr. Giovanni Paolo II, *La devozione a Maria elemento fondamentale della cultura latino-americana*, 4 lug. 1980, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 2 (1980), p. 101, 6.

⁵³ Giovanni Paolo II, *Lettera a sacerdoti in occasione del Giovedì santo*, 27 mar. 1983, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 1 (1983), p. 831, 3. Vedi anche l'art. di S. Maggiolini, *Sintesi del convegno*, in: *Prima lettura*, p. 268.

⁵⁴ DiM 4.

⁵⁵ Ibidem 15.

⁵⁶ Giovanni Paolo II, *Lettera a sacerdoti*, p. 831, 3.

scuotendolo inesorabilmente. I termini proposti dalla Sacra Scrittura per comprenderne il perdono sono vari; cancellare, lavare, purificare, gettar via, dimenticare, togliere la sentenza di condanna, rimuovere, allontanare, dissipare, rimettere; quello, però, che meglio esprime l'intervento di Dio è il verbo „creare”, collegato, proprio come nella creazione, all'opera dello Spirito⁵⁷.

La prontezza del perdono da parte di Dio non è, di per sé, limitata; ma può essere ridotta dall'uomo stesso per mancanza di buona volontà, di prontezza nella conversione e nella penitenza, per contestazione della grazia e della verità e, soprattutto, della testimonianza della croce e della risurrezione⁵⁸.

Il perdono da parte di Dio contiene, quindi, la libertà dell'uomo: „Dio non impone il suo perdono a chi si rifiuta di accettarlo”⁵⁹, Dio attende il pentimento e la conversione dell'uomo. Riconoscere la propria colpa, però, può risultare d'impossibile soluzione, se non si è convinti della concretezza della misericordia sempre offerta, e idonea ad aprire il cuore all'invocazione di Dio, e capace di suscitare l'impegno per una vita nuova⁶⁰.

Infatti, la libertà dell'uomo non è assoluta e „ha radici più profonde e mète più alte di quanto la nostra coscienza riesce a comprendere. Dio, che in Cristo è la vivente e suprema misericordia, sta «prima» di noi e della nostra invocazione ad essere riconciliati”⁶¹.

Con altre più significative parole il Papa continua: „non ci determineremo ad aprirsi al perdono, se Dio, mediante lo Spirito che Cristo ci ha donato, non avesse già operato in noi peccatori un avvio di cambiamento di esistenza qual è, appunto, il desiderio e la volontà di conversione, (...) in realtà, all'inizio della nostra riforma di vita sta il Signore che ci illumina e ci sollecita”⁶².

Passiamo ora dal piano teologale a quello antropologico del problema; livello più basso, che deve esistere tra gli uomini, perché „il perdono” – come dice il Papa nella *Dives in misericordia* – „è la fondamentale condizione della riconciliazione, non soltanto nel rapporto di Dio con l'uomo, ma anche nelle reciproche relazioni tra gli uomini”⁶³.

Gesù nel suo insegnamento e nella sua testimonianza, ha attribuito grande importanza al perdono tra gli uomini. La motivazione della legge del perdo-

⁵⁷ Cfr. D. Cancian, *La conversione a Dio*, p. 282–283.

⁵⁸ Cfr. DiM 15.

⁵⁹ Giovanni Paolo II, *Il perdono di Dio ci provoca ad una conversione radicale*, 29 feb. 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1 (1984), p. 567, 2.

⁶⁰ Cfr. S. Maggiolini, *Sintesi del convegno*, 272.

⁶¹ Giovanni Paolo II, *Il perdono di Dio*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ DiM 14.

no, data da Cristo, è quella della misericordia, segno e anima del perdono. „Siate misericordiosi, perché il Padre vostro celeste è misericordioso”⁶⁴.

Molte volte e in varie occasioni, Gesù parla della necessità di perdonare gli altri. Una di queste occasioni si riferisce al colloquio con Pietro, „il quale gli aveva chiesto quante volte avrebbe dovuto perdonare il prossimo, [Gesù] indicò la cifra simbolica di «settanta volte sette», volendo dire, con questo, che avrebbe dovuto saper perdonare a ciascuno ed ogni volta”⁶⁵.

Un'altra circostanza si riferisce a quando Gesù risponde alla domanda su come bisogna pregare, pronunciando „quelle magnifiche parole indirizzate al Padre: „Padre nostro che sei nei cieli”; e tra le richieste che compongono questa preghiera, l'ultima parla del perdono: „Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo” a coloro che sono colpevoli nei nostri riguardi („ai nostri debitori”)”⁶⁶.

Questi due brani indicano con chiarezza che la richiesta di perdono da parte di Gesù, risulta senza limiti né quantitativi né qualitativi. L'uomo dev'essere sempre pronto a perdonare i fratelli, se intende ricevere il perdono da Dio⁶⁷. Cristo stesso conferma sulla croce la validità di questa verità sul perdono, quando supplicò: ‘Perdònali!’, „Padre, perdònali, perché non sanno quello che fanno”⁶⁸.

Il perdono diventa, quindi, un principio fondamentale del cristianesimo, nel quale si fonda tutta la morale evangelica⁶⁹.

Di questo perdono, così inteso, ha bisogno il mondo di oggi, le comunità, le famiglie e, soprattutto, il nostro cuore⁷⁰. Questa necessità del perdono diventa ancora più assillante quando si vede che: „il mondo degli uomini potrà diventare ‘sempre più umano’, solo quando in tutti i rapporti reciproci, che plasmano il suo volto morale, introdurremo il momento del perdono, così essenziale per il vangelo⁷¹; [e che] un mondo, da cui si eliminasse il perdono, sarebbe soltanto un mondo di giustizia fredda e irrispettosa, nel nome della quale ognuno rivendicherebbe i propri diritti nei confronti dell'altro; così gli

⁶⁴ Lc 6, 36; cfr. Giovanni Paolo II, *Il Papa esorta a rendere perdono e riconciliazione valori operanti nella vita*, 10 mar. 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1 (1984), p. 664–665, 2; RP 5.

⁶⁵ DiM 14; vedi anche: Giovanni Paolo II, *Il perdono è una grazia e un mistero del cuore umano*, 21 ott. 1981, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IV, 2 (1981), p. 469–470, 2.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 470, 2.

⁶⁷ Cfr. Giovanni Paolo II, *Riconciliazione con Dio e riconciliazione fra gli uomini*, 18 mag. 1983, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 1 (1983), p. 1263–1264, 3. *Idem*, *Il perdono di Dio*, p. 568, 4. *Idem*, *Necessità del perdono e della riconciliazione nel nostro mondo di oggi*, 16 set. 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 2 (1984), p. 569–570, 1.

⁶⁸ Lc 23, 34; vedi anche: Giovanni Paolo II, *Il perdono è una grazia*, p. 469–470, 2. *Idem*, *Il Papa esorta a rendere perdono*, p. 664–665, 2.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cfr. Giovanni Paolo II, *Necessità del perdono*, p. 570, 1.

⁷¹ DiM 14.

egoismi di vario genere, sonnecchianti nell'uomo, potrebbero trasformare la convivenza umana in un sistema di oppressione dei più deboli da parte dei più forti, oppure in un'arena di permanente lotta degli uni contro gli altri⁷².

Da quanto ora esposto, non dobbiamo trarre la conclusione che perdonare significhi superficiale convivenza col male o indifferenza di fronte alla giustizia; né le parole di Gesù indirizzate a Pietro, né quelle di Giovanni Paolo II riportate dall'enciclica, vogliono dare questo significato; al contrario: (una) „così generosa esigenza di perdonare non annulla le oggettive esigenze della giustizia. La giustizia, propriamente intesa, costituisce, per così dire, lo scopo del perdono. In nessun passo del messaggio evangelico il perdono, e neanche la misericordia come sua fonte, significano indulgenza verso il male, verso lo scandalo, verso il torto o l'oltraggio arrecato. In ogni caso, la riparazione del male e dello scandalo, il risarcimento del torto, la soddisfazione dell'oltraggio sono condizione del perdono⁷³.

Possiamo avere la certezza che la riparazione del male è il potenziamento dell'amore. Il perdono, come dono più caro della misericordia, ha bisogno d'incontro, tra chi perdona e chi viene perdonato, perché „colui che perdona e colui che viene perdonato si incontrano in un punto essenziale, che è la dignità, ossia l'essenziale valore, che non può andar perduto⁷⁴. In questo senso, il perdono assume oggi, nonostante le apparenze, un enorme valore antropologico, sociale e perfino politico⁷⁵.

Anche a livello antropologico, come a livello teologale, il perdono è, in un certo senso, la „nuova creazione”, che trasforma l'essere dell'uomo e stimola a ricominciare una nuova vita.

Due sono le caratteristiche di questa nuova vita:

- la gioia della sua vera identità, che accompagna l'uomo e che deriva dalla coscienza che siamo figli di fronte al Padre, generati dal suo Amore;
- la riscoperta del volto degli altri, perché la parola „perdono” ha la forza „di superare la frontiera dell'inimicizia, che può separarlo dall'altro, cerca di ricostruire l'interiore spazio d'intesa, di contatto, di legame⁷⁶.

Grazie alla possibilità del perdonare, nasce l'amore fraterno e diventiamo capaci di amarci e di comprenderci, di sostenerci e di costruire insieme la comunione⁷⁷.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem; vedi anche: K. M. Kasperkiewicz, *Pojęcie miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, p. 69-70.

⁷⁵ Cfr. J. M. Uriarte, „*La Chiesa vive una vita autentica quando professa e proclama la misericordia*” (*DiM. N. 13*), in: *Prima lettura*, p. 231.

⁷⁶ Giovanni Paolo II, *Il perdono è una grazia*, p. 470, 2.

⁷⁷ Cfr. D. Cancian, *La conversione a Dio*, p. 284.

4. La riconciliazione dell'uomo con Dio e con gli altri come fine ultimo della misericordia

La riconciliazione, di cui vogliamo parlare, discende da Dio verso l'uomo e attraverso Cristo tocca l'uomo, „creando con lui un essere nuovo, facendolo passare da un modo di esistenza ad un altro, ed aprendolo alla possibilità di riconciliarsi, oltre che con Dio, anche con i fratelli”⁷⁸.

L'uomo ha la possibilità di riconciliarsi con Dio, di ritornare alla casa del Padre proprio mediante Cristo. In Lui, nella sua morte e risurrezione, nel suo sacrificio si attua la redenzione dell'uomo, che non è altro che la riconciliazione con Dio⁷⁹.

Gesù ha preso volontariamente su di sé la sofferenza e la morte, che gli uomini avevano meritato per i loro peccati ed è „diventato la nostra riconciliazione presso il Padre”⁸⁰. L'autore ultimo della riconciliazione è Dio, che ne ha preso la libera iniziativa, diventandone il mediatore e liberatore dell'uomo dal peccato⁸¹.

Il frutto dell'opera redentrice di Gesù è la riconciliazione dell'uomo con Dio, e dell'uomo con il suo simile. Infatti, „la riconciliazione del peccatore con Dio suscita in lui la spinta verso la riconciliazione con i fratelli”⁸². Questo stretto legame tra le due riconciliazioni esiste, perché „il peccato che separa l'uomo da Dio ha per effetto collaterale ed inevitabile di dividere gli uomini tra loro”⁸³.

La riconciliazione tra gli uomini non è persino possibile, se non si verifica prima questa tra l'uomo e Dio. „Non possiamo riconciliarci realmente tra di noi se non accettiamo la riconciliazione con Dio, la riconciliazione che viene da Dio”⁸⁴.

Nella riconciliazione dell'uomo con Dio e con l'altro uomo, occupa un posto particolare lo Spirito Santo. Nella prima relazione, lo Spirito Santo – come osserva Giovanni Paolo II –, agisce come luce interiore, „che conduce il

⁷⁸ Giovanni Paolo II, *Apriamo il nostro cuore al dono della riconciliazione*, 28 set. 1985, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983), p. 662, 4.

⁷⁹ Cfr. Giovanni Paolo II, *Lettera a sacerdoti*, p. 631–632, 3. Idem, *Sinodo dei vescovi e Giubileo della Redenzione: due celebrazioni per la vita della Chiesa*, 25 gen. 1983, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 1 (1983), p. 209, 2.

⁸⁰ RH 9; vedi anche: Giovanni Paolo II, *La sofferenza della croce*, 27 apr. 1983, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 1 (1983), p. 1072, 1. Idem, *Riconciliarsi con Dio in nome di Cristo*, 16 mar. 1980, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1 (1980), p. 573–574, 5. Idem, *Cristo e la Chiesa nel programma dei cristiani*, 16 ott. 1983, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983), p. 767, 2.

⁸¹ Cfr. RP 7; Giovanni Paolo II, *Apriamo il nostro cuore*, p. 662, 4; Idem, *La redenzione opera dell'amore del Padre*, 13 apr. 1983, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 1 (1983), p. 934–935, 1.

⁸² Giovanni Paolo II, *Riconciliazione con Dio*, p. 1262, 1.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Giovanni Paolo II, *La gioia di camminare insieme sulla via della riconciliazione*, 30 dic. 1982, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 (1982), p. 1717, 7.

peccatore a riconoscere il proprio peccato⁸⁵. E poi nel medesimo tempo che suscita il pentimento e la confessione, lo Spirito Santo fa comprendere che il perdono divino è posto a disposizione dei peccatori, grazie al sacrificio di Cristo⁸⁶; e, infine, che la riconciliazione dell'uomo con Dio è possibile.

La seconda relazione, – la riconciliazione tra gli uomini –, è stata in effetti iniziata dallo Spirito Santo nella Pentecoste: „con la sua venuta, infatti, lo Spirito suscita un assembramento di persone di diverse provenienze (e) manifesta così la sua intenzione di raccogliere tutte le nazioni in una stessa fede, aprendone il cuore alla comprensione del messaggio della salvezza”⁸⁷.

La riconciliazione tra gli uomini è l'introduzione nella vita concreta degli uomini il messaggio del perdono, di cui abbiamo parlato precedentemente. „Questo è il coronamento evangelico del perdono, che fa guadagnare veramente il fratello, ristabilisce l'unità tra i figli di Dio ed edifica la comunità cristiana”⁸⁸.

La necessità del perdono è già stata riconosciuta da Gesù, quando avvertiva i suoi discepoli: „Se presenti la tua offerta sull'altare e li ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono e va' prima a riconciliarti con tuo fratello”⁸⁹.

La riconciliazione tra gli uomini diventa, quindi, una necessità costituzionale del Regno di Dio. „Nessuno si può qualificare cristiano se non sa 'vincere il male con il bene' (Rm 12, 21) e se non è in grado di diffondere la bontà, la generosità e la magnanimità”⁹⁰.

Sia la riconciliazione con Dio che la riconciliazione con gli uomini in quanto fratelli, da una parte è frutto di vera conversione, cioè metanoia; dall'altra, invece, esige la sincera conversione del cuore e una più profonda fraternità con il prossimo⁹¹. In questo senso, la riconciliazione significherebbe: ritrovare il senso di Dio attraverso i segni della sua presenza nella vita dell'uomo; vivificare il senso di Dio, della sua parola, dei suoi comandamenti;

⁸⁵ Giovanni Paolo II, *Il dono dello Spirito Santo*, 25 mag. 1983, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 1 (1983), p. 1357, 2.

⁸⁶ Ibidem.

⁸⁷ Ibidem, p. 1357–1358, 2.

⁸⁸ Giovanni Paolo II, *Il Papa esorta*, p. 665, 3.

⁸⁹ Mt 5, 23–24.

⁹⁰ Giovanni Paolo II, *La scuola deve educare alla giustizia e alla fratellanza sociale*, 30 gen. 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1, (1984), 198, 3. Vedi anche: Idem, *Ribaditi gli elementi necessari per una buona e fruttuosa confessione*, 3 mar. 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1 (1984), p. 602, 3.

⁹¹ Cfr. Giovanni Paolo II, *Giustizia e pace nel richiamo evangelico alla conversione*, 29 ott. 1983, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 1 (1983), p. 896, 2; Idem, *Il contributo specifico della Chiesa per una libera e giusta convivenza sociale*, 25 ott. 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 2 (1984), p. 1028, 4; Idem, *Ai laici: costruire un mondo più giusto e umano*, 19 nov. 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 2 (1984), p. 1250, 4.

ravvivare infine il senso del peccato⁹². Come la conversione, così anche la riconciliazione contiene in sé il cambiamento di mentalità, rientrando nel disegno del reciproco perdono⁹³.

La riconciliazione, considerata in questo senso, regola i rapporti degli uomini tra loro, e mira ad instaurare una unità d'ordine superiore („non è soltanto una semplice soppressione delle divisioni esistenti e il ristabilimento di un accordo”)⁹⁴ con la comunicazione dell'unità delle Persone Divine alla comunità delle persone umane⁹⁵.

Il mondo di oggi, così diviso da tante tensioni di ogni genere, ha un grande bisogno di questa riconciliazione a vari livelli ed ambienti. Il primo ambito è quello della vita personale: „Qui – dice il Papa – deve essere il punto di partenza: un rinnovamento nello spirito, dal quale traspaia la novità della vita cristiana”⁹⁶. Dalla vita del singolo, dal suo cuore, la riconciliazione deve passare „all'ambito della famiglia, proiettandosi nei rapporti tra marito e moglie, tra genitori e figli, tra giovani e anziani, tra malati e sani”⁹⁷. La riconciliazione si deve estendere nell'ambito della comunità ecclesiale⁹⁸, a livello nazionale e tra tutti i popoli di ogni continente⁹⁹.

La riconciliazione propriamente intesa „non è segno di debolezza o di viltà, né è rinuncia alla debita giustizia o alla difesa dei poveri e degli emarginati; è un incontro tra fratelli disposti a superare la tentazione dell'egoismo e a rinunciare agli intenti di una pseudo-giustizia; è frutto di sentimenti forti, nobili e generosi, che conducono ad instaurare una convivenza fondata sul rispetto di ogni individuo e dei valori propri di ogni società civile”¹⁰⁰.

Una riconciliazione così intesa, assurge a dimensione fondamentale dell'intera esistenza cristiana¹⁰¹.

⁹² Cfr. Giovanni Paolo II, *Alla conclusione dei lavori del consiglio del Sinodo*, 18 feb. 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1 (1984), p. 423–424; Idem, *Proclamiamo insieme Gesù Cristo il Redentore e il Riconciliatore dell'umanità*, 15 apr. 1985, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 1 (1985), p. 952–953, 3.

⁹³ Cfr. Giovanni Paolo II, *Ralleghiamoci perché siamo di Dio e il Padre si dà premura per il nostro bene*, 24 apr. 1985, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 1 (1983), p. 1064, 6.

⁹⁴ Giovanni Paolo II, *Riconciliazione con Dio*, p. 1263, 2.

⁹⁵ Cfr. Ibidem; Giovanni Paolo II, *Ribaditi gli elementi necessari*, p. 602, 3.

⁹⁶ Giovanni Paolo II, *Il contributo specifico della Chiesa*, p. 1027, 4.

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Cfr. Giovanni Paolo II, *L'Eucaristia, segno di fraternità e riconciliazione, ci rende sensibili alla miserie, alla fame, alla sofferenza*, 15 giu. 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1 (1984), p. 1816–1817, 4.

⁹⁹ Cfr. Giovanni Paolo II, *Aperti al dialogo con tutta la società siate gli artefici del vostro avvenire*, 10 dic. 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 2 (1984), p. 408, 6; Idem, *La vita apostolica della Chiesa è diretta alla riconciliazione*, 9 mag. 1984, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1 (1984), p. 1337, 4; Idem, *Incontro con i marittimi*, p. 1067–1068, 3.

¹⁰⁰ Giovanni Paolo II, *Siete ministri e testimoni dell'opera di riconciliazione*, 6 ago. 1982, in: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 3 (1982), p. 181.

¹⁰¹ Cfr. Giovanni Paolo II, *Giustizia e pace*, p. 896, 2.

ETOS MIŁOSIERDZIA W WYMIARZE NAWRÓCENIA (STRESZCZENIE)

O etosie miłosierdzia można mówić w różnych wymiarach: miłości, sprawiedliwości i nawrócenia. Artykuł niniejszy zajmuje się wymiarem nawrócenia. Autor wychodzi z założenia, że podstawą nawrócenia jest wierność Bogu i człowieka samemu sobie. Nawrócenie jest wyrażeniem obecności miłosierdzia w życiu codziennym człowieka i chrześcijanina. Proces nawrócenia człowieka dokonuje się pod wpływem miłosierdzia Bożego. Miłosierdzie, jako źródło nawrócenia, urzeczywistnia się w przebaczeniu grzechów przez Boga. Przebaczenie staje się, w ten sposób, podstawową zasadą chrześcijaństwa, całkowicie opartą na moralności ewangelicznej. Widocznym skutkiem etosu miłosierdzia w wymiarze nawrócenia jest pojednanie człowieka z Bogiem i bliźnim.

MARTA PRZYSZYCHOWSKA
Warszawa

CO DZIEJE SIĘ Z DZIEĆMI PO ŚMIERCI?
Teologiczne znaczenie traktatu
O dzieciach przedwcześnie zmarłych Grzegorza z Nyssy

Słowa kluczowe: Grzegorz z Nyssy, zmarłe dzieci, natura ludzka, Boża sprawiedliwość, szczęście, rozwój duchowy.

Schlüsselworte: Gregor von Nyssa, tote Kinder, menschliche Natur, göttliche Gerechtigkeit, Glück, spirituelle Entwicklung.

Dziełko św. Grzegorza z Nyssy *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*¹ jest jedynym zachowanym starożytnym tekstem w całości poświęconym zagadnieniu losu dzieci po śmierci. Zanim jednak przybliżę poglądy Grzegorza, przedstawię pokrótce, co na interesujący nas temat mówili filozofowie oraz inni Ojcowie Kościoła, zwłaszcza wcześniejsi od Grzegorza.

1. Historia problemu

Problem, który Grzegorz podejmuje w traktacie *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*, nie jest nowy. Sam wspomina, że już Platon poczynił o nim wzmiankę, choć Grzegorz zmienił nieco sens platońskiej wypowiedzi. Filozof mówi, że „nie warto pamiętać”² o tym, co dzieje się z umarłymi niedługo po urodzeniu, co Grzegorz interpretuje następująco: „Nawet mądry Platon nauczał przez usta człowieka przywróconego do życia, że nie należy omawiać tego

¹ Ukazało się ono niedawno, w moim przekładzie, w tomiku: *Bóg a zło. Pisma Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma*, pod red. J. Naumowicza, Kraków 2004, s. 64–91. Odtąd skrót: *O dzieciach*.

² Platon, *O państwie* 615 C.

zagadnienia, jako że w oczywisty sposób przekracza możliwości ludzkiego umysłu³. Również Proklos, komentując słowa Platona, zmienił ich znaczenie. Twierdził mianowicie, że zmarłe niemowlęta „nie otrzymują ani kary, ani wyraźnej nagrody”⁴.

Na gruncie chrześcijańskim pierwszy tekst na interesujący temat znajdujemy już w pochodzącej z lat 132–135 *Apokalipsie Piotra*. Bardzo możliwe, że Grzegorz czytał ten utwór, a być może przynajmniej fragmenty, które cytował Klemens Aleksandryjski w *Eclogae propheticae*, dlatego warto przyjrzeć się tym wypowiedziom. Najpierw Apokalipsa ukazuje obraz dzieci, karzących swoje matki za to, że je zabiły jeszcze przed narodzeniem: „Obok tego miejsca ujrzałem inne ciasne miejsce, do którego spływały odchody i smród ukaranych i tworzyły tam jakby jezioro. Siedziały w nim kobiety zanurzone w odchodach aż po szyję, a naprzeciw nich dzieci poronione siedziały i płakały, a z oczu ich wychodziły płomienie i uderzały w oczy kobiet; to były kobiety, które zrodziły bez ślubu i dokonały poronienia”⁵. Autor nie mówi wyraźnie czy dzieci te są szczęśliwe, czy nie. Wyjaśnienie znajdziemy w następnym fragmencie. Spotykamy tu niezwykle obraz wzrastania dusz dzieci po śmierci: „Pismo mówi, że dzieci porzucone zostaną oddane aniołowi opiekuńczemu [Tameluchos], który je wychowuje, i wzrastają. I będą tam – mówi Pismo – jako wierni stuletni. Znowu Piotr mówi w Apokalipsie: «Dzieci poronione są przeznaczone do lepszego losu: są oddawane aniołowi opiekuńczemu [Tameluchos], aby stać się uczestnikami wiedzy, osiągnąć lepszy los, znosząc to, co zniosłyby w ciele. Inni osiągną jedynie zbawienie, jak ci, którzy byli pokrzywdzeni i których się żałuje, a otrzymają jako dar życie bez cierpienia»”⁶.

Także Metody z Olimpu pisze o sędzie, jaki odbywają zabite dzieci nad swoimi rodzicami. Nie wspomina o jakimkolwiek pośmiertnym rozwoju, mówi natomiast wyraźnie o ich zbawieniu: „Dowiadujemy się ponadto z Pism natchnionych przez Boga, że dzieci, choćby nawet pochodziły z cudzołóstwa, oddawane są pod opiekę aniołom stróżom (Mt 18, 10). Gdyby rodziły się wbrew woli Boga i wbrew prawu ustanowionemu przez ową błogosławioną boską naturę, jakże mogłyby być oddawane w opiekę aniołom i pielęgnowane przez nie w łagodnym spokoju? Nie mogłyby też oskarżać własnych rodziców, powołując ich śmiało przed trybunał Chrystusa i mówiąc: «Ty, Panie, nie odmówiłeś nam wspólnego światła, a oni wydali nas na śmierć przez to, że

³ *O dzieciach*, 7, s. 66.

⁴ *Procli Diadochi in Platonis Rem Publicam commentarii*, wyd. W. Kroll, t. 1, Leipzig 1899, s. 175.

⁵ ApPt 26; Klemens Aleksandryjski, *Eclogae propheticae* 41, tłum. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, pod red. M. Starowieyskiego, Kraków 2001, s. 234.

⁶ *Ibidem*, 48.

pogwałcili Twoje przykazania». Powiedziano bowiem: «Dzieci zrodzone z nieprawego łoża są świadkami przewrotnych rodziców na sądzie»⁷.

Z kolei Atenagoras rozważa los dzieci przy okazji pytania, czy wszyscy ludzie zmartwychwstają po to, by być sądzonymi i uznaje, że dzieci nie podlegają sądowi: „Wszyscy ludzie zmartwychwstają, lecz nie wszyscy podlegają sądowi: gdyby wszak jedynie sprawiedliwość dopełniana podczas sądu była powodem zmartwychwstania, to przecież nie powinni by zmartwychwstać ci, którzy nie popełnili żadnego grzechu ani nie dokonali żadnego dobrego uczynku – mianowicie bardzo małe dzieci”⁸. Wcześniej wyjaśnia, że kwestię zmartwychwstania trzeba rozważać przede wszystkim w perspektywie zamysłu Stwórcy, po wtóre, badając ludzką naturę, a dopiero w trzeciej kolejności w kategoriach odpłaty i sądu⁹. Podobne podejście znajdziemy w dziele Grzegorza¹⁰.

Z autorów współczesnych Grzegorzowi trzeba wymienić zaginioną pracę Dydyma Ślepego, o której tak pisał Hieronim: „Stąd się wywodzi i to twoje zakłęte pytanie: dlaczego umierają niemowlęta, skoro otrzymały ciała powstałe z grzechów. Istnieje książka Dydyma adresowana do ciebie, w której on na twoje pytanie odpowiada, że niewiele zgrzeszyły i wystarczy, aby ledwo zaznały więzienia ciała”¹¹. Nie wiadomo, czy Grzegorz znał to dzieło, czy może przeciwnie – jego własne było wcześniejsze i Rufin, znając je, skierował swoje pytanie do Dydyma. W każdym razie, jak zwraca uwagę J. Daniélou¹² istnienie tej książki dobitnie świadczy o tym, że zagadnienie losu zmarłych niemowląt było w IV w. żywo dyskutowane.

Warto wspomnieć o wyjątkowo jasnym i jednoznacznym stanowisku Augustyna w tej kwestii. Nie ma on cienia wątpliwości, że dzieci zmarłe bez chrztu nie będą zbawione: „Ja zaś mówię, że dziecko narodzone tam, gdzie nie mógł mu pomóc chrzest Chrystusowy, ponieważ wcześniej przyszła śmierć, dlatego było takim, tzn. dlatego zmarło bez kąpieli odrodzenia, że innym być nie mogło. [Pelagiusz] uwolniłby je i otworzyłby mu wbrew Słowu Pańskiemu

⁷ Metody z Olimpu, *Uczta*, 6, tłum. S. Kalinkowski, w: *Pierwsze greckie pisma o dziewictwie*, 1997, Źródła monastyczne 16, Tyniec – Kraków, s. 145.

⁸ *O zmartwychwstaniu umarłych*, 14, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1985, s. 101.

⁹ Por. *ibidem*.

¹⁰ Podobna jest również metoda rozważań obu autorów. Oto założenia metodologiczne Atenagoras: „Dowód nauk prawdy albo jakichkolwiek spraw będących przedmiotem dociekań, dowód, który nadaje niezbitą wiarygodność naszym wypowiedziom, nie wywodzi się z jakichś spraw zewnętrznych ani z obecnych czy dawnych ludzkich mniemań: ma on swój początek we wspólnych wszystkim ludziom i naturalnych pojęciach albo w logicznych wnioskach wynikających z podstawowych założeń”, *ibidem*, s. 100.

¹¹ Św. Hieronim, *Apologia przeciw Rufinowi*, III, 28, tłum. S. Ryznar, PSP 51, s. 127.

¹² Por. J. Daniélou, *Le traité „Sur les enfants morts prématurément” de Grégoire de Nysse*, *Vigiliae Christianae* 20 (1966), s. 170.

Królestwo Niebios. Lecz nie uwolnił go Apostoł, który mówi: *Przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć i tak przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ w nim wszyscy zgrzeszyli*” (Rz 5, 12). Słusznie przeto z powodu wyroku potępienia, który dotknął cały świat, nie zostało wpuszczone do Królestwa Niebios, chociaż chrześcijaninem nie tylko nie było, lecz nawet być nie mogło¹³. Choć jednocześnie zauważyć trzeba, że Augustyn próbował odróżnić los zmarłych dzieci od losu grzeszników: „dzieci zmarłe bez chrztu, a obciążone tylko grzechem pierworodnym i wolne od osobistych upadków, poniosą najłżejszą ze wszystkich kar”, zarazem „nie ośmiela się twierdzić, żeby nicosić była dla nich lepsza niż miejsce najłżejszej kary”¹⁴. Niewątpliwie główną przyczyną tak nieprzejednanego stanowiska Augustyna była obrona nauki o grzechu pierworodnym. Na Wschodzie nie znajdziemy tak ostrych stwierdzeń.

Najbliższy przyjaciel rodziny Grzegorza, Grzegorz z Nazjanzu, także prezentuje stanowisko charakterystyczne dla teologii wschodniej, które widzieliśmy już u Atenagorasa, choć nie rozważa podjętego w tej pracy zagadnienia tak wnikliwie. W mowie o chrzcie Grzegorz poświęca zmarłym dzieciom jedynie kilka linijek: „Inni [ci, którzy nie są w stanie przyjąć chrztu może z powodu dzieciennego wieku albo dla jakiegoś zupełnie mimowolnego i nieoczekiwanego wypadku, który mimo ich chęci nie pozwala im osiągnąć daru łaski] nie doznają chwały (wiecznej) ani nie poniosą kary od sprawiedliwego sędziego, bo chociaż nie przyjęli chrztu, jednak nie z własnej winy i raczej ponieśli szkodę, niż do niej się przyczynili. Nie każdy bowiem, kto nie zasłużył na karę, tym samym jest godny zaszczytu, podobnie jak nie każdy, kto nie jest godny zaszczytu, zasługuje tym samym na karę”¹⁵. Nie odpowiada jednak, jaki los czeka takich ludzi po śmierci.

2. Wypowiedzi Grzegorza z Nyssy

Sam Grzegorz z Nyssy kilkakrotnie, jeszcze przed napisaniem *De infantibus*, wzmiankował temat zmarłych dzieci. Rozważa los dusz ludzi zmarłych bez chrztu w dziełku *O chrzcie*: „Co do duszy nieoświeconej, która nie stała się piękniejsza dzięki łasce powtórnych narodzin, nie wiem czy przyjmują ją aniołowie po jej rozstaniu z ciałem. Co uczynią z tą, która nie ma pieczęci ani żadnego znaku przynależności? Możliwe, że zostanie uniesiona w powietrze, błędząc i nie będąc szukana przez nikogo, ponieważ do nikogo nie należy.

¹³ Św. Augustyn, *De natura et gratia*, 9; PL 44, 251C.

¹⁴ Św. Augustyn, *Przeciw Julianowi*, 5,11,44, tłum. W. Eborowicz, PSP 19, s. 125.

¹⁵ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 40, 23, w: *Mowy wybrane*, tłum. zb., Warszawa 1967, s. 448.

Pragnie odpoczynku, ale go nie znajduje: na próżno płacze i żali się”¹⁶. Zdaje się zatem, że odmawia zbawienia ludziom nieochrzczonym.

Warto jeszcze przytoczyć jego wypowiedź na nasz temat, jaka znajduje się w jednym z tajemniczych jego tekstów, których przedmiotem jest apokatastaza. W *Dialogu o duszy i zmartwychwstaniu* nie widzi różnicy między losem złych, dobrych i tych, którzy nie mieli okazji do uczynienia żadnego czynu: „Ponieważ Bóg chce przez zmartwychwstanie przywieść naturę ludzką do pierwotnego stanu, na nic nie przyda się mówić i sądzić, że wszechmoc Boża może w osiągnięciu celu natrafić na takie, jak przytoczone przeszkody. Jego celem jest jedno: aby ludzka natura w wszystkich ludziach przez to znalazła swoje udoskonalenia, że jedni już w tym życiu oczyszczą się z grzechu, drudzy zaś po nim w odpowiednim przeciągu czasu w ogniu, jeszcze inni nie poznali różnicy między dobrem a złem, a wszyscy otrzymali Jego dobra”¹⁷. Poprzestaje jednak na stwierdzeniu o zbawieniu przedwcześnie zmarłych, którzy zostaną włączeni w apokatastazę. Nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób osiągną szczęście: czy będą wzrastać po śmierci, czy od razu zostaną przyjęci do grona zbawionych. Temu zagadnieniu poświęcił osobne dziełko – właśnie *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*.

3. Traktat *O dzieciach przedwcześnie zmarłych*

Traktat ten powstał późno. J. Daniélou przypisuje go trzeciemu, ostatniemu etapowi życia Grzegorza, po roku 385¹⁸. Późną datację potwierdza sam tekst, w którym autor porównuje się do konia, odsuniętego od wyścigów z powodu starości i określa swoją mowę jako „podstarzałą”. Temat zmarłych dzieci pojawił się już we wcześniejszym *Dialogu o duszy i zmartwychwstaniu* z 381, ale, jak widzieliśmy, został tam jedynie wzmiankowany. Słusznie można przypuszczać, że Grzegorz rozwinął go w następnym piśmie. J. Daniélou zwraca także uwagę na paralele z powstałą również w latach 385–386 *Wielką mową katechetyczną*¹⁹.

Dzieło Grzegorza jest niezwykle dojrzałe nie tylko dzięki temu, że powstało w późnym okresie życia. Widać, że problem zmarłych dzieci został przezeń gruntownie przemyślany, ale też właśnie dlatego nie znajdziemy tu prostego rozwiązania. Zresztą nie to było celem Grzegorza. Zamierzał raczej wydobyć na jaw wszelkie możliwe trudności i stawić im czoło, nie łudząc się

¹⁶ PG 46, 424B-C.

¹⁷ Św. Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, tłum. W. Kania, w: *Wybór pism*, PSP 14, Warszawa 1974, s. 83.

¹⁸ Por. J. Daniélou, *Chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, *Studia Patristica* VII, v. I (TU 92), Berlin 1966, s. 167.

¹⁹ Por. J. Daniélou, *Le traité*, s.181n.

jednak, że będzie w stanie je rozwikłać. Podejmuje się tego trudu, ponieważ jest przekonany, że choćby coś było najbardziej niezrozumiałe, na pewno nie dzieje się wbrew Bogu. Twierdzi bowiem: „Jeśli bowiem nic na świecie nie dzieje się bez Bożej pomocy i wszystko ma swoje źródło w Jego woli, a cokolwiek Bóg czyni jest mądre i opatrnościowe, to niewątpliwie i w tym jest jakaś racjonalna przyczyna, która nosi znamiona równocześnie Bożej mądrości i przewidującej troskliwości”²⁰. Jest to pierwszy i najważniejszy punkt, będący punktem wyjścia dalszych rozważań Grzegorza.

Zbawienie bez zasług byłoby niesprawiedliwe

Fundamentem rozważań Grzegorza – odnosi się to już bezpośrednio do naszego zagadnienia – jest przekonanie, że dzieci umierające bez zasług, nie mogą być zbawione, bo to godziłoby w Bożą sprawiedliwość. Jak i dla nas współcześnie, tak i dla ludzi szesnastego wieków temu pierwszą nasuwającą się odpowiedzią na pytanie o zbawienie dzieci było przypuszczenie, że te, które nie popełniły żadnego grzechu, są niejako automatycznie zbawione. Grzegorz utrzymuje, że takie twierdzenie jest sprzeczne nie tylko ze słowami Ewangelii, ale i ze zdrowym rozsądkiem, bo „jeśli ktoś przyjmie bez zastanowienia taki sposób rozumowania i założy, że ten, który przedwcześnie umarł będzie wśród zbawionych, to okaże się, że nie mieć udziału w życiu jest rzeczą szczęśliwszą niż żyć”²¹. Jakiż miałyby więc sens podejmowanie jakiegokolwiek wysiłku w celu osiągnięcia cnoty, gdyby byli tacy, którzy osiągają zbawienie automatycznie? W takim wypadku rzeczywiście o wiele lepiej byłoby umrzeć we wczesnym dzieciństwie, niż niepotrzebnie się trudzić.

W obliczu tak trudnego zagadnienia, Grzegorz postanawia rozpocząć swoje rozważania od przedstawienia podstawowych założeń antropologicznych. Uznaje bowiem, że nie da się odpowiedzieć na pytanie o kres ludzkiego życia, jeśli nie będzie się miało przed oczyma zarówno jego początku, jak i celu.

Celem życia człowieka jest oglądanie Boga

Nauka o stworzeniu wszystkiego przez Boga oraz o stworzeniu człowieka na obraz Boży wydała mu się tak oczywista, że nawet nie uważał za stosowne polemizować z odmiennymi poglądami. Szczegółowo rozpatruje dopiero cel, w jakim powstała taka duchowo-cieleśna forma życia. Człowiek ma w jakiś sposób łączyć w sobie rzeczywistość widzialną i niewidzialną, być niejako przedstawicielem natury rozumnej pośród bytów zmysłowych²². Całe stworzenie ma dzięki temu zjednoczyć się we wspólnym uwielbieniu Boga: „Celem

²⁰ *O dzieciach* 11, s. 68.

²¹ *O dzieciach* 16, s. 69n.

²² Por. *O dzieciach* 23, s. 72.

tego, co istnieje jest, aby w całym stworzeniu za pośrednictwem rozumnej natury, była uwielbiona przewyższająca wszystko potęgą, aby byty niebiańskie i ziemskie połączyły się w tym samym działaniu (mam tu na myśli oglądanie Boga), zmierzającym do jednego celu²³. Stwierdzenie, że celem istnienia człowieka jest oglądanie Boga może wydać się banalne, ale Grzegorz konsekwentnie czyni zeń prawdziwy fundament antropologii. Rozumie bowiem ludzką naturę nie tyle jako ukierunkowaną ku Bogu, co niejako zawierającą w sobie łaskę. Człowiek został stworzony w taki sposób, że łaska stanowi element jego natury. Grzegorz użyje do opisu tego stanu specyficznych dla siebie wyrażen. Powie mianowicie, że „oglądanie Boga nie jest niczym innym, jak stosownym i odpowiednim dla natury rozumnej życiem”²⁴.

Dochodzi nawet do wniosku, że nie można nazwać zbawienia w sensie ścisłym odpłatą za cnotliwe życie, bo jest ono dla człowieka czymś naturalnym, tak jak dla tego, który ma zdrowe oczy – naturalne jest widzenie: „Skoro owo życie dostępne jest rodzajowi ludzkiemu w nadziei, nie można powiedzieć, że uczestnictwo w życiu jest w sensie ścisłym zapłatą dla dobrych, a jego przeciwieństwo karą. Można to zagadnienie odnieść do przykładu dotyczącego oczu. Nie mówimy mianowicie, że dla tego, kto ma dobry wzrok, oczy są nagrodą ani że obserwowanie rzeczywistości jest dlań zaszczytnym darem, podobnie jak nie twierdzimy, że dla chorego niemożność widzenia jest swego rodzaju potępieniem czy karą. Jak następstwem wrodzonej zdolności widzenia jest to, że ktoś widzi, a nie widzi ten, kto z powodu choroby utracił tę naturalną zdolność, w ten sam sposób życie szczęśliwe jest czymś odpowiednim dla mających zdrowe władze duszy, ci zaś, u których choroba związana z niewiedzą, niczym bielmo, stanowi przeszkodę do uczestnictwa w prawdziwym świetle, konsekwentnie nie uczestniczą w Tym, który, jak stwierdzamy, jest życiem dla wszystkich jednoczących się z Nim”²⁵.

Które rozwiązanie jest prawdziwe: niesprawiedliwe czy nienaturalne?

Jak jednak pogodzić powyższy wywód z przedstawionym poglądem, że zbawienie bez zasług byłoby niesprawiedliwe? Mamy tu przed sobą dwa możliwe rozwiązania problemu: jedno – zbawienie bez zasług – jest niesprawiedliwe, a drugie – pozbawienie możliwości oglądania Boga – sprzeczne z naturą. Czy istnieje jakieś wyjście z tej patowej sytuacji? Można by oczywiście, przedstawivszy taką alternatywę, pozostawić zagadnienie otwartym, ale Grzegorz poszukuje wyjaśnienia dalej. Powraca do podjętego wcześniej problemu natury człowieka. Ponownie przywołuje przykład dwóch ludzi, których do-

²³ *O dzieciach* 25, s. 72n.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *O dzieciach* 31n, s. 74n.

tknęła choroba oczu, a z których jeden poddał się leczeniu i wyzdrowiał, drugi natomiast pozostał chory, bo nie chciał się leczyć. Można by powiedzieć, że pierwszy dzięki wysiłkowi lekarzy i swojemu powrócił do naturalnego zdrowia, drugi przez własne lenistwo tkwi nadal w stanie sprzecznym ze swoją naturą. Jest więc tak, że słusznie każdy otrzymał, co mu się należy. Stan zatem, w jakim się znajdują, jest jakąś odpłatą, ale – jak powie Grzegorz – „nie w sensie ścisłym”²⁶. Problem pojawia się wtedy, gdy chcemy zaklasyfikować do którejś z grup zmarłe dzieci, bo „nowonarodzone dziecko, które nie zna zła, któremu żadna choroba oczu duszy nie przeszkadza uczestniczyć w świetle, żyje w zgodzie z naturą i nie potrzebuje oczyszczenia, by być zdrowe, ponieważ na początku [życia] nie ma w duszy żadnej choroby”²⁷. Powracamy tym samym do wcześniejszej alternatywy: niesłusznym byłoby zarówno uznanie zmarłych dzieci za niegodne, jak i za godne zbawienia.

Tu następuje kluczowy moment traktatu. Nie jest łatwo go wychwycić, bo przy pobieżnej lekturze wydaje się, że autor przedstawia tylko liczne hipotezy, szuka dróg, ale ich nie znajduje. Przeczytajmy jednak uważnie punkty od 37 do 46. Tam właśnie ukrył się Grzegorzowy geniusz.

Istnieje trzecia możliwość!

Otóż klucz znajduje się na wyciągnięcie ręki! Na czym bowiem polega szczęście wieczne? Na oglądaniu Boga. Zarówno poznanie, jak i oglądanie Boga oznaczają dla Grzegorza obcowanie z Nim, posiadanie Go w sobie²⁸. Szerzej wyjaśnia to w *Homiliach do błogosławieństw*: „W Piśmie bowiem zobaczyć oznacza zazwyczaj mieć, np. *Obyś oglądał dobra Jeruzalem* oznacza: obyś znalazł; i podobnie w słowach: *Niech będzie usunięty bezbożny, aby nie widział chwały Pana* prorok przez «widzieć» rozumie «mieć udział». Ten, który zobaczył Boga, posiada dzięki temu wszelkie dobra: niekończące się życie, wieczną niezniszczalność, ustawiczną radość, prawdziwe światło, słodki duchowy głos, niedostępną chwałę, nieprzerwane uniesienie. (...) Pan nie twierdzi, że szczęście polega na dowiedzeniu się czegoś o Bogu, ale na posiadaniu Boga w sobie. Błogosławieni bowiem czystego serca, ponieważ oni Boga oglądać będą. Nie wydaje mi się, by obiecywał oglądanie Boga twarzą w twarz temu, kto oczyścił oczy duszy, ale wzniosła nauka podsuwa nam to, co w innym miejscu Pan wypowiada wprost, stwierdzając, że królestwo Boże jest w nas”²⁹. Bóg jest zawsze ten sam, ale my, którzy go w sobie

²⁶ Por. *O dzieciach* 34, s. 75n.

²⁷ *O dzieciach* 36, s. 76.

²⁸ Por. E. Baert, *Le thème de la vision de Dieu chez s. Justin, Clément d'Alexandrie et s. Grégoire de Nysse*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 12 (1965), s. 484; W. Völker, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico*, traduzione C. Tommasi, Milano 1993, s. 193n.

²⁹ Św. Grzegorz z Nyssy, *Orationes VIII de beatitudinibus*, hom. VI, GNO 7, 2, s. 138. 142.

mamy, jesteśmy nadzwyczaj różnorodni. W tym właśnie tkwi sedno Grzegorzowego rozwiązania.

Przypatrzmy się bowiem – powie nam Grzegorz – jak bardzo już tu na ziemi różnią się przyjemności dorosłego i dziecka: dorosłego cieszy miła pogawędka, interesy, walka o władzę, pomaganie ubogim, obcowanie z żoną, dziecko natomiast z żadnej z tych radości nie jest w stanie korzystać – nie dlatego, że ktoś mu zabrania, ale że jest za małe, by móc ich doświadczyć. Niemowlę cieszy się bowiem mlekiem, kołysaniem, noszeniem na rękach. Inne rzeczy go zwyczajnie nie interesują³⁰. Podobnie dzieje się w życiu duchowym, co zauważył już autor listu do Hebrajczyków, gdy nazwał swoich adresatów niemowlętami³¹. Ten, kto za życia pracował nad sobą i wyćwiczył się w cnocie, jest daleko bardziej zdolny oglądać Boga, niż maluch duchowy, który się jeszcze nie rozwinął.

Dygresja na temat rozwoju duchowego

Ośmielę się wtrącić tu małą, ale frapującą, dygresję: rozwój duchowy, zdaniem Grzegorza, dokonuje się przede wszystkim poprzez wysiłek umysłowy, prowadzący do poznania Boga. Strzeżmy się jednak, by nie zrozumieć tej tezy opacznie! Grzegorz, jak na starożytnego myśliciela przystało, pozostaje pod wpływem greckiego intelektualizmu moralnego³². Grzech jest w takim rozumieniu błędnym *osądem*, nie błędnym *wyborem*, dlatego Grzegorz może go nazwać niewiedzą: „Gdy nieznamość prawdziwego dobra, niczym mgła, przesłoniła całkiem wzrok duszy, a mgła zgęstniawszy stała się chmurą, tak że nawet promyk prawdy nie przemknął przez głęboką niewiedzę, wtedy to wraz z oddzieleniem od światła znikło także życie duszy. Powiedziano bowiem, że jej prawdziwe życie polega na uczestnictwie w dobru, a gdy niewiedza uniemożliwia oglądanie Boga, dusza, nie mając uczestnictwa w Bogu, traci życie”³³. Jak widzimy, Grzegorz uznaje, że w procesie decyzyjnym wielką rolę odgrywa wybór, jednak najważniejszą funkcję przypisuje rozumowi. Wyjaśnia bowiem, że zło nie ukazuje się ludziom w swej prawdziwej naturze, ale pod pozorem dobra: „Zło bowiem byłoby nieskuteczne, gdyby nie posłużyło się dla oszukania żadnym dobrem wabiącym, by go zapragnąć. Teraz natura zła jest w jakiś sposób złożona, mając w głębi zagładę, podstępnie ukrytą, a ukazuje się jako pozór dobra”³⁴. To dzięki rozumowaniu człowiek jest w stanie ocenić,

³⁰ Por. *O dzieciach* 38, s. 77.

³¹ Por. Hbr 5, 12-14.

³² Por. M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris 1970, s. 83; W. Völker, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico*, s. 79.

³³ *O dzieciach* 27, s. 73n.

³⁴ *De officio hominis* 20.

³⁵ *O dzieciach* 43, s. 79.

które dobro jest dobrem prawdziwym, a które pozornym, a zatem postępowanie człowieka jest ściśle zależne od zdolności osądu.

Drogą do uzyskania owej jasności umysłu, która pomoże nam odróżnić dobro prawdziwe od pozornego jest nie tylko studiowanie Pisma Świętego, ale także nauki świeckiej! Człowiek dążący do doskonałości musi „oddawać się refleksjom, które prowadzą umysł ku cnocie: geometrii, astronomii, rozważaniu prawdy dzięki liczbom, wszelkiemu badaniu dowodzącemu rzeczy nieznanych i potwierdzającemu zrozumiałe, a przede wszystkim rozważaniu mądrości natchnionych Pism, która doskonale oczyszcza tych, którzy dzięki niej nauczyli się Bożych tajemnic”³⁵. Dopiero człowiek, który przeszedł taką drogę rozwoju, uzyskał właściwą *pojemność*, by mógł zamieszkać w nim Bóg.

Różne stopnie szczęścia

Grzegorz zatem przedkłada nam przed oczy trzy kategorie ludzi umierających: złych, dobrych oraz dzieci. Odnośnie złych, nie ma większych wątpliwości, że szczęścia nie dostąpią: „Tego nauczyliśmy się z Ewangelii o Judaszu, o którym mówi się, że lepiej by było gdyby w ogóle nie istniał, niż gdyby czynił zło³⁶. Z powodu głębokości tkwiącego w nim zła jego oczyszczająca kara trwa w nieskończoność”³⁷. Odnośnie dobrych wiadomo, że oczyściwszy się z grzechu są jak najbardziej zdolni do oglądania Boga, a więc do bycia szczęśliwymi. Co jednak z naszymi dziećmi? Otóż dzieci są w jakiś sposób szczęśliwe, ale jest to małe szczęście, na ich miarę.

Nieodparcie nasuwa się pytanie, czy to nie wszystko jedno, w jakiej mierze człowiek jest szczęśliwy? Przecież każdy zażywający rozkoszy cieszy się tym, co ma i jeśli nie jest w stanie odczuć więcej, nawet nie wie, że można być szczęśliwym jeszcze bardziej. Uznalibyśmy łatwo, że nie ma większego znaczenia, czy człowiek jest bardziej, czy mniej zadowolony, ważne, że w jego mniemaniu jest to pełne zadowolenie. Grzegorz zdziwiłby się niepomiernie, gdybyśmy przedstawili mu taki tok rozumowania. Nie tylko bowiem dla niego, ale i dla wszystkich filozofów i teologów starożytności sedno człowieczeństwa (Ojcowie powiedzą: Bożego obrazu w człowieku) tkwi w ludzkim umyśle. W określeniu *istota rozumna* starożytni widzieli najwyższą godność, jaką człowiek otrzymał, a jednocześnie nieprzekraczalną przepaść, oddzielającą go od istot nierozumnych. Człowiek, na podobieństwo Boga ma rozum i mowę, bo „Boskość jest umysłem i mową, gdyż na początku był Logos – Słowo. (...) Coś podobnego jest i w człowieku. Widzisz w sobie i mowę, i myślenie, naśladownictwo prawdziwego umysłu i mowy”³⁸. Dziecko ma te zdolności dopiero

³⁶ Por. Mt 26, 24.

³⁷ *O dzieciach* 45, s. 79.

³⁸ *De opificio hominis* 5. Ten tekst znajduje się we fragmentach spolszczonych w: *Wybór pism*, tłum. T. Sinko, Warszawa 1963, s. 23.

załączkowo, dlatego jego człowieczeństwo jest jakby ukryte i ukaże się w pełni dopiero wtedy, gdy dorosnie³⁹. Nie ma zatem najmniejszej wątpliwości, że szczęście dziecka nie jest szczęściem prawdziwym. Podobnie jak zadowolenie zwierząt jest raczej żalodne⁴⁰.

Dlaczego dzieci umierają

Skoro sam Grzegorz przyznaje, że szczęście dzieci jest marne, dlaczego zatem nie miały możliwości rozwinąć się tak, by móc w pełni kosztować Bożych darów? Tu Grzegorz pada ofiarą swojego pierwszego założenia, że wszystko, co się dzieje wypływa jakoś z Bożego postanowienia i z Bożej woli. Jak karkołomnych musi więc dokonywać operacji myślowych, by udowodnić, że Bóg ma swój zamysł w śmierci dzieci! Przedstawiane przez niego argumenty można streścić następująco: Bóg czyni to dla dobra dzieci (dzieci umierają zapewne dlatego, że gdyby żyły, wyrosłyby na złych ludzi, a Bóg chciał temu zapobiec⁴¹) lub dla dobra rodziców (dla tych, którzy z dziecka robią sobie bożka, lepiej, żeby ono umarło; również tym, którzy posiadaniem dzieci usprawiedliwiają swoją chciwość, Bóg odbiera w ten sposób powód grzechu⁴²).

Oba argumenty mogą przemawiać do wyobraźni, niestety, raczej zaciemniają problem, niż go rozwiązują. Sam Grzegorz zauważa, że dowodzenie w oparciu o dobro dziecka potyka się o oczywisty fakt, że większość dzieci, z których potem wyrastają np. źli ludzie, nie umiera. Próbuje bronić swojego dowodu mówiąc, że umierają te dzieci, których rodzice byli dobrzy i jest to specjalna łaska, jaką Bóg tym rodzicom daje⁴³. Każdy z nas zna jednak zapewne złe dzieci dobrych ludzi, więc i ten argument nie ma rzetelnego oparcia w rzeczywistości.

W ostatnich punktach Grzegorz, nie znajdując dalszych dowodów, zmienia temat i mówi, że także zło może być narzędziem dobra⁴⁴, co samo w sobie jest rozumowaniem wielce prawdziwym, ale niezwiązanym z tematem. Na szczęście jednak nie owe pokrętne rozważania stanowią o wartości traktatu.

³⁹ Grzegorz nigdy nie zastanawiał się, czy takie podejście nie uwłacza ludzkiej godności ludzi upośledzonych. Zdawał się także nie dostrzegać, że dla starożytnych pogan, uznających zdolność rozumowego myślenia za pewien wyznacznik człowieczeństwa, było to usprawiedliwieniem dla niezwykle częstej praktyki porzucania niemowląt.

⁴⁰ *Orationes VIII de beatitudinibus*, hom. III, GNO 7, 2, s. 107: „To samo można zaobserwować u zwierząt: stan ich natury jest godny pożałowania (coż może być bardziej godnego litości niż brak rozumu?), ponieważ jednak nie są świadome swego losu ich życie toczy się przyjemnie: koń dumnie stąpa, byk wzniesia kurz, świnia stroszy grzbiet, szczenięta się bawią, cielęta brykają i każde zwierzę wyraża zadowolenie przez właściwe sobie znaki. Jeśliby w jakiś sposób poznały dar rozumu i tak nie porzuciłyby swojego tępego i nędznego życia. Tak samo ma się rzecz z ludźmi: ci, którzy nie znają dóbr, których nasza natura została pozbawiona, wiodą obecne życie wśród rozkoszy”.

⁴¹ Por. *O dzieciach* 49–54, s. 80n.

⁴² Por. *O dzieciach* 55, s. 81.

⁴³ Por. *O dzieciach* 60, s. 83.

⁴⁴ Por. *O dzieciach* 64–67, s. 84n.

Między dwiema skrajnościami

Dla badacza myśli Grzegorza z Nyssy dziełko jest szczególnie cenne jako dobitny wykład jego antropologii – to tu znajdziemy najwyraźniejszy przekaz o uczestnictwie w Boskiej naturze jako czymś właściwym i wręcz *naturalnym* dla człowieka. Ale i dla osób interesujących się jedynie zagadnieniem losu dzieci po śmierci, traktat ten może mieć, jak sądzę, swoją wagę. Po pierwsze, podejmuje on temat współcześnie zaniedbany i pomijany, być może dlatego, że po prostu zbyt trudny. Po drugie, chociaż może kogoś nie przekonać wizja mniejszego szczęścia, chroni nas ona przed wpadaniem w jedną z dwóch niezwykle kuszących skrajności. A są nimi obie stanowcze odpowiedzi: zarówno ta, że dzieci takie na pewno będą zbawione, jak i ta, że zbawione nie będą. Może najłatwiej byłoby odpowiedzieć, że nie wiadomo, że to tajemnica, bo przecież i tak los wszystkich ludzi po śmierci, poza świętymi, jest dla nas zagadką. Grzegorz jednak, nie niszcząc bynajmniej misterium, podjął się gruntownej analizy zagadnienia i dał odpowiedź godną, jeśli nie uznania, to przynajmniej przemyślenia.

WAS GESCHIEHT MIT TOTEN KINDERN? DIE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG DES TRAKTATS „ÜBER DIE VERFRÜHT VERSTORBENE KINDER“ VON GREGOR VON NYSSA (ZUSAMMENFASSUNG)

Gregors Abhandlung ist der einzige erhaltene antike Text, der vollständig dem Thema des postmortalen Schicksals von Kindern gewidmet ist, wenngleich das Problem in der Antike fragmentarisch diskutiert wurde. Die anfangs zitierten Fragmente bilden Spuren dieser Diskussion. Keiner der damaligen Autoren jedoch behandelt das Thema so gründlich, wie das Gregor tut. Er analysiert zuerst anthropologische Grundlagen und erwägt Probleme der menschlichen Natur. Anhand dieser Prämissen kommt er zur Schlussfolgerung, dass die verstorbenen Kinder das Heil nicht erlangen können, weil dies gegen die göttliche Gerechtigkeit verstoßen würde. Man kann ihnen jedoch das Heil auch nicht absprechen, weil die Gottesschau der natürliche Zustand des Menschen ist und die Kinder hatten keine Möglichkeit, etwas zur Veränderung ihrer Kondition zu unternehmen. Gregors Ausweg aus diesem Dilemma ist verblüffend. Er stimmt zwar zu, dass sie irgendwie glücklich sein werden, aber der Kern des Problems liegt in der Bestimmung des „Irgendwie“. Das Glück der Kinder ist nicht vollkommen, weil sie zu klein sind, um den himmlischen Genuss vollständig auszukosten. Abschließend unterscheidet Gregor zwischen drei postmortalen Zuständen: am schlimmsten ist das Schicksal der Bösen, weil ihre Strafe niemals endet wird; am besten geht es jenen, die hart an ihrer Vervollkommnung arbeiteten. Der dritte Zustand ist jener der Kinder. Sie sind zwar glücklich, aber nicht in demselben Maß, wie Menschen, die sich die Tugend aneigneten.

Piotr Krajewski
Olsztyn

SYTUACJA LUDZI STARYCH W WYSOKO ROZWINIĘTYCH SPOŁECZEŃSTWACH ZACHODU

Słowa kluczowe: starość, starzenie się populacji, odosobnienie ludzi starych, eutanazja, śmierć.
Schlüsselworte: Alt sein, Altern der Population, Vereinsamung der alten Menschen, Euthanasie, Tod.

Starzenie się jest normalnym zjawiskiem fizjologicznym zachodzącym u wszystkich istot żywych, dotyka więc także człowieka. Stanowi etap bezpośrednio poprzedzający śmierć i stąd bywa postrzegane jako nieprzyjemne, wrogie. Na temat biologii starzenia się wiadomo już wiele. Polega ono na stopniowo postępujących nieodwracalnych zmianach wewnętrznych i zmniejszeniu zdolności właściwego reagowania na zmieniające się czynniki środowiska zewnętrznego, które w konsekwencji prowadzą do śmierci. Ostatnie stulecie było jednak świadkiem znacznego, na niespotykaną dotąd skalę, wydłużenia długości życia i wzrostu odsetka populacji ludzi starych. Jak najbardziej zasadne jest więc pytanie: jak społeczeństwo i poszczególni jego członkowie reagują na starzenie się?

1. Zjawisko starzenia się ludności na świecie

Dopóki średnia długość życia była relatywnie krótka i tak samo krótki był okres trwania choroby, śmierć jako rzeczywistość biologiczna nie stwarzała szczególnego problemu. Następowła w różnych momentach cyklu życiowego i groźba rozstania się z życiem była jednakowa tak w przypadku osób starszych, jak i młodych. Obecnie jest to już historia, ponieważ sytuacja zmieniła się diametralnie. Dzisiaj należy liczyć się przede wszystkim z szerzącym się

zjawiskiem starzenia się społeczeństw¹ rozwiniętych, o wysokim poziomie industrializacji². Jednoczesne zaistnienie wielu czynników demograficznych, medycznych i ekonomicznych dało w efekcie starzejącą się grupę społeczną, która stanowi około 20% całego społeczeństwa krajów rozwiniętych. Grupa ta zajęła miejsce niewielkiej we wcześniejszych dziesięcioleciach liczby osób starych, z łatwością asymilujących się z dominującą populacją młodych obywateli. Obecnie bardzo wielu starych ludzi musi stawić czoła długiemu okresowi emerytalnemu trwającemu od piętnastu do trzydziestu lat³.

Zjawisko starzenia się populacji staje się poważnym problemem wielkości rozwiniętych ekonomicznie krajów Zachodu i jest kwestią drażliwą, która wymaga rozważnych i długofalowych działań. Przesuwająca się wciąż w prawo krzywa Gaussa, obrazująca rozkład wiekowy populacji świata oznacza zawężanie się „cywilizacji ludzi młodych”, od której w dużej mierze zależy postęp naukowo-techniczny. Nie będzie chyba błędem twierdzenie, że poruszane tu zagadnienie starzenia się populacji nie dotyczy wyłącznie ludzi starych, ale także młodych. Zjawisko może zostać zatrzymane i odwrócone jedynie poprzez powrót do tradycyjnych wartości związanych z instytucją rodziny i ściśle łączącą się z nią prokreacją.

Tymczasem rządy państw wchodzących w skład tzw. zaawansowanej cywilizacji zachodniej skupiają się przede wszystkim na rozwoju społecznym, gospodarczym i politycznym, zaś ich obywatele nastawieni (lub zmuszeni) są na samorealizowanie się, skupiając się głównie na karierze i ambicjach zawodowych. Sprawy rodziny, wychowania młodego pokolenia stały się niejako drugorzędne, drugoplanowe, prawie okazyjne, jeżeli nie wręcz przypadkowe.

Samo zjawisko nie jest całkiem nowe. Przeciwnie, jest rzeczą naturalną, że w wyniku spontanicznych procesów organizmy społeczne nie mogą w sposób stały i niezmienny ciągle wzrastać i rozwijać się. Odmienność tego, niemającego precedensów fenomenu polega na szybkości, z jaką zachodzi, jej zakresie

¹ Mówiąc o starzeniu się populacji świata lub poszczególnych państw nie należy mylić tego pojęcia ze starością demograficzną, która w odróżnieniu od pierwszej, będącej pojęciem dynamicznym, uwzględniającym zmiany w strukturze wieku, jest wartością statyczną określającą proporcję ludzi starych w społeczeństwie. Por. Z. Długosz, *Struktura wieku ludności świata*, Geografia w Szkole 5 (1994), s. 306–309.

² Analizując problem E. Sgreccia mówi otwarcie, że „z punktu widzenia etyki [...] tzw. społeczeństwo «zachodnie» jest społeczeństwem, które wpływa na starzenie się populacji. [...] I rzeczywiście, powody, dla których każda istota się starzeje przypisane są normalnemu cyklowi biologicznemu [...]. Odwrotnie ma się ze starzeniem populacji, tj. rosnącym procentem ludzi starych w stosunku do całości populacji, zjawisko w dużej mierze uzależnione jest od decyzji etyczno-kulturalnych i aktualnej sytuacji w państwach tzw. zaawansowanych [...]”. Por. E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, t. 2, Milano² 1996, s. 454.

³ Por. Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Evoluzioni demografiche. Dimensioni etiche e pastorali*, Medicina e Morale 44 (1994) 3, s. 527–559.

oraz konsekwencjach mających swe odbicie tak w odniesieniu do jednostek, jak i do narodów jako organizacji o charakterze społeczno-politycznym⁴.

Złożoność problemu starzenia się populacji wymaga również analizy innych, mających bezpośredni lub pośredni wpływ czynników, takich jak: zmniejszenie ilości narodzin, wydłużenie średniej długości życia, a czasami również emigracja⁵. Nawet pobieżne badanie zjawiska wymaga trafnej identyfikacji, a w konsekwencji właściwego zrozumienia faktu, że mówienie o problemach żyjących wśród nas ludzi starszych nie jest tym samym, co mówienie o starości, która zawiera w sobie wiele mechanizmów o charakterze społecznym i psychologicznym⁶.

2. Sytuacja ludzi starych w rozwiniętych państwach Zachodu

Aby zrozumieć problematykę osób w podeszłym wieku – a w konsekwencji doszukać się sposobów jej rozwiązania – należy poddać analizie przynajmniej niektóre z elementów dominujących, składających się na współczesną kulturę. Trzeba zwrócić szczególną uwagę na zakorzenienie się – poczynając od okresu Reformacji – szczególnie w ostatnim stuleciu etyki utylitarystycznej⁷ wraz z mającym wcześniej miejsce procesem spychania na dalszy plan, lub wręcz wykorzeniania, metafizyki i transcendencji. W sytuacji, gdy osoba stara okazuje się nieproduktywna, nieużyteczna w cyklu produkcji dóbr konsumpcyjnych, staje się wręcz ciężarem dla osób w wieku produkcyjnym; najlepiej więc, jeżeli sama usunie się na margines życia. Jeżeli zaś upiera się

⁴ Papińska Rada ds. Świeckich próbuje ująć problem znacznie szerzej. Mówiąc bez oporów o swego „rodzaju «cichej rewolucji» – chodzi o przemianę demograficzną nie mającą precedensów, która odwróciła piramidę grup wiekowych – przedstawia problem o charakterze społecznym, ekonomicznym, kulturalnym, psychologicznym i duchowym” (Pontificium Consilium pro Laicis, *La dignità dell'anziano e la sua missione nella Chiesa e nel mondo*, Città del Vaticano 1998, s. 5–6.). Rewolucja ta z pewnością wpłynie również na nowy podział świata; wkrótce tradycyjny już podział na bogatą i uprzemysłowioną północno-zachodnią oraz biedną i zacofaną pozostałą część globu, zostanie zastąpiony podziałem na regiony zamieszkiwane przez społeczeństwa stare i młode. Różnice te mogą stać się przyczyną poważnych konfliktów zagrażających ładu społecznemu, stabilności gospodarczej oraz równowagi politycznej wielu krajów.

⁵ Por. E. Sgreccia, *Manuale*, s. 441–452; Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Evoluzioni demografiche*, s. 527–559.

⁶ „Invecchiamento” – J. E. Birren, w: *Dizionario di psicologia*, pod red. W. Anolda, H.J. Eysencka, R. Meili, Cinisello Balsamo 1986, s. 563–568.

⁷ Papież Jan Paweł II, analizując sytuację ludzi starych we współczesnym świecie, nie zapomina podkreślić faktu, „że u niektórych narodów starość jest szanowana i doceniana; u innych natomiast, widać to w znacznie mniejszym stopniu z powodu mentalności, która stawia na pierwszym miejscu bezpośrednie korzyści i produktywność człowieka. Z powodu przyjmowania tego rodzaju postawy, tzw. trzeci i czwarty wiek, jest często lekceważony, a ludzie starzy zmuszeni są pytać samych siebie czy ich egzystencja ma jeszcze jakieś znaczenie”. Giovanni Paolo II, *Ai miei fratelli e sorelle anziani! Lettera del Santo Padre Giovanni Paolo II agli Anziani*, Città del Vaticano 1999, s. 19–20.

przy kontynuowaniu swej egzystencji, to wyobcowana „żyć będzie w samotności, a jeśli jest chora, zostanie oddalona; jeśli umierająca, lub z chorobą chroniczną i cierpiąca, zmuszona będzie nauczyć się «zaprogramować» własną śmierć”⁸.

Uwaga ta jest wstępem do zaakcentowania trudności w uznawaniu człowieka starego jako osoby we wszystkich swych wymiarach i trudności w poszukiwaniu najważniejszych aspektów etycznych zmuszających do szczegółowej analizy zaostrzającego się zjawiska marginalizacji starzejącego się człowieka i ściśle łączącego się z nim zjawiska starzenia się społeczeństw w ogóle⁹. Głównym problemem nie jest tu jednak starzenie się jako takie, ale zjawisko jednoczesnego starzenia się społeczeństwa i stałego postępu technologii, któremu towarzyszy coraz bardziej chwiejna ekonomia światowa, która w erze gospodarki zglobalizowanej, okazuje się niezwykle czuła na wszelkiego rodzaju drobne, lokalne niepowodzenia i zjawiska hamujące tak bogacenie się, jak i ubożenie poszczególnych grup społecznych.

Również rozwój medycyny jest bez wątpienia ściśle związany z problemami ekonomicznymi. Nabierają one jeszcze większego znaczenia w połączeniu z szerokim spektrum poważnych dolegliwości zdrowotnych związanych z zaawansowanym wiekiem, ponieważ (w społeczeństwach, które na to stać) istnieje coraz więcej sposobów utrzymania przy życiu osób dotkniętych poważnymi dolegliwościami zdrowotnymi w zamian za coraz wyższe koszty leczenia: dializa, operacje na otwartym sercu, protezy, intensywne terapie i inne metody podtrzymywania zagrożonego życia są już stosowane na szeroką skalę w terapii również osób starych¹⁰.

Ekonomiczny aspekt tego faktu przez długi czas uważany był za delikatny z powodu żywej jeszcze pamięci o nazistowskim programie eutanatycznym, mającym na celu wyeliminowanie osobników nieproduktywnych, ciężających na ekonomii wojennej Trzeciej Rzeszy. W rzeczywistości jednak jeszcze wiele innych czynników wziętych razem, jak np. rozpowszechnienie nowego, nastawionego na konsumpcję stylu życia, znaczące zmiany w kodeksach prawnych oraz coraz silniej napierające argumenty typu ekonomicznego, wymuszają przemiany i chęć usprawiedliwiania ograniczeń w opiece geriatrycznej w ogóle, a tych dotkniętych demencją w szczególności. Wiele osób świadomych tego stanu, myśląc o przyszłości, chciałoby nie tylko unik-

⁸ Por. E. Sgreccia, *Manuale*, s. 452.

⁹ Papieska Rada ds. Rodziny mówi wyraźnie, że jedną z najgroźniejszych konsekwencji starzenia się populacji jest (lub będzie w przyszłości) osłabienie poczucia solidarności pomiędzy generacjami, co może prowadzić do prawdziwych konfliktów na tle podziału zasobów ekonomicznych i że dyskusje odnoszące się do eutanazji, prawdopodobnie nie są całkiem obojętne w procesie narastania konfliktowości. Por. Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Evoluzioni demografiche*, s. 527–559.

¹⁰ Por. D. Callahan, *Etica, invecchiamento e tecnologia*, Concilium 27 (1991) 3, s. 41–46.

nać różnego rodzaju „agresywnych” sposobów leczenia, ale też zrobić coś konkretnego, aby uniknąć (w ich przekonaniu) uwłaczającej godności ludzkiej stałej utraty pełni władz umysłowych¹¹, ponieważ „znaczenie eutanazji, niestety, w ostatnich latach w świadomości wielu osób utraciło konotację horroru, który w sposób naturalny budzi się we wrażliwych umysłach szanujących życie”¹².

Dzisiejsze rozbudzenie żądań zaakceptowania przez prawo własnowolnej śmierci opiera się nie tyle na postulatach społeczeństwa próbującego bronić się przed rosnącą liczbą chorych, co na normach prawnych, w oparciu o które każdy ma prawo i każdy chciałby być leczony, innymi słowy „chroniony przez Państwo przed swoją własną chorobą”¹³. Pomimo istniejącego systemu dobrowolnych i obowiązkowych systemów ubezpieczeń jest to bez wątpienia problem, który w przyszłości stanie się jeszcze poważniejszy.

Innym, równie ważnym zagadnieniem, jest znaczne wydłużenie życia w obrębie wszystkich grup wiekowych, głównie jednak w odniesieniu do ludzi starych. W ciągu ostatnich stu lat średni wiek ludzi podwoił się. Jest to zjawisko nieoczekiwane, dotyczące już w pewnej mierze również krajów rozwijających się, które nasiliło się w drugiej połowie XX w., a biorąc pod uwagę aktualne tendencje demograficzne, wpłynie ono również na i przyspieszenie procesu starzenia się populacji poszczególnych krajów w wieku XXI. Odnosi się to głównie do społeczeństw o najwyższym poziomie rozwoju ekonomicznego, gdzie obserwuje się znaczną tendencję ograniczania liczby narodzin i gdzie rośnie odsetek osób w wieku przekraczającym 65 lat. Wzrost średniej długości życia, wraz ze spadkiem rozrodczości, doprowadzi w przyszłości do poważnego zachwiania struktury populacji wielu państw. Starość w społeczeństwach zachodnich zatacza więc coraz szersze kręgi, obejmując rosnący wciąż procent dotkniętych różnego rodzaju choro-

¹¹ Por. H.T. Engelhardt, *Vecchiaia, eutanasia e diversità morale: la creazione di opzioni morali nell'assistenza sanitaria*, *Bioetica* 3 (1995) 1, s. 74–84. Autor w swym artykule zajmuje się prawie wyłącznie osobami cierpiącymi dotkniętymi chorobą Alzheimera, która wraz z innymi chorobami wieku starczego prowadzi do postępującej demencji, a w końcu do śmierci często rozciągniętych w czasie. Problem ludzi starych – według H.T. Engelhardta, który odnosi się do sytuacji w Stanach Zjednoczonych – ma niewątpliwy wpływ na literaturę i decyzje sądów na korzyść aktów samobójczych dokonywanych z pomocą lekarzy. Lekarz na mocy prawa zmuszony jest do osobistego udzielenia pomocy przy tego rodzaju „zabiegu” lub, jeżeli to kłóci się z jego systemem podstawowych wartości, do wskazania innego skłonnego zaspokoić tego rodzaju życzenie.

Dla propagujących eutanazję sugestywna może być interwencja S. Isotta na łamach dziennika „Corriere della Sera”. Z tonu artykułu, pełnego agresji i tendencyjności, pozbawionego minimum obiektywizmu widać wyraźną chęć zmiany statusu prawnego tego „aktu miłosierdzia”, który to, raz przyznany, uczyniłby „każdy moment naszego życia [...] nieskończenie bardziej intensywnym”. Por. S. Isotta, *A chi spetta la scelta della morte*, *Corriere della Sera* z dnia 9.11.1995, s. 1, 11.

¹² Jan Paweł II, *Ai miei fratelli*, s. 20.

¹³ Por. F. D’Agostino, *Eutanasia, diritto e ideologia*, *Iustitia* 30 (1977) 3, s. 286–307.

bami¹⁴, prowadzącymi często do utraty samodzielności. Postępujący jednocześnie proces rozpadu rodziny – tak naprawdę jedynej struktury mogącej zapewnić właściwą opiekę¹⁵ – kończy się powierzeniem tychże osób różnym strukturom, które jednak nie zawsze są przygotowane do zapewnienia rozlicznych i specyficznych tylko dla tej grupy osób, potrzeb¹⁶. Jest to poważny problem rodzący się w momencie, kiedy osoby stare, niesamodzielne z powodu dręczących je chorób somatycznych i neuropsychicznych, poważnie osłabione, wymagają opieki sanitarnej. Wiadomo też, że opieka i samo przebywanie w szpitalach publicznych czy klinikach prywatnych dalekie jest od ideału i nie zastąpi bezpośredniego kontaktu z bliskimi.

Tak trudna sytuacja społeczna łączy się w wielu przypadkach z naciskami typu ekonomicznego, spowodowanymi znacznymi kosztami związanymi z opieką nad osobami starymi i chorymi terminalnie¹⁷. Dochodzi wręcz do

¹⁴ Por. Istituto dell'Enciclopedia Italiana, *Rapporto sulla popolazione in Italia*, Roma 1980, s. 17. Paradoksalnie, to co jest zwycięstwem medycyny, tj. wydłużenie średniej życia – biorąc pod uwagę, że ludzie starzy wyrwani ze szponów śmierci z reguły nie cieszą się lepszym zdrowiem ani sprawnością fizyczną – kończy się tak naprawdę dramatem. Por. E. Sgreccia, *Manuale*, s. 441–452; R. Fernández Herranz, *L'invecchiare e il suo contesto sociale*, Concilium 27 (1991) 3, s. 16–22; G. Hernández Rodríguez, *Demografia dell'invecchiamento*, Concilium 27 (1991) 3, s. 23–31.

¹⁵ Jeżeli chodzi o opiekę nad ludźmi starymi, niesamodzielnymi, nie można zapominać o roli, jaką w przeszłości odgrywała, i mogłaby spełniać również dzisiaj, rodzina. Niestety, dzisiejsza rodzina podlega wielu przemianom, przede wszystkim na polu wartości i wzajemnych stosunków między poszczególnymi jej członkami. Człowiek stary, żyjący samotnie lub ze współmałżonkiem, odczuwa izolację egzystencjalną z wyraźną utratą sensu życia. Samotność tych osób jest tak naprawdę samotnością o charakterze uczuciowym, spowodowaną brakiem kontaktów z rodziną. Indywidualizm i wynikające z tego rozluźnienie więzów wzajemnej solidarności często same zmuszają osobę starą do izolowania się, aby nie wejść w konflikt z problemami rodzin młodego pokolenia, a w konsekwencji również z trudnościami związanymi z opieką w momencie, gdy okaże się ona konieczna (por. E. Sgreccia, *Manuale*, s. 469–476). Z drugiej strony jest już rzeczą normalną, że większość młodych ludzi nie mieszka, nie chce mieszkać, ze swymi rodzicami i dziadkami. Co więcej, nie zna ich, jeżeli nie liczyć tych wymuszonych wizyt rodzinnych, które nie są nigdy wystarczające krótkie; innymi słowy, świadczy to nie tylko o braku okazywania im szacunku, ale też o ignorowaniu ich jako ludzi. A przecież nie jest tajemnicą, że życie pod jednym dachem z osobą starą rozwija szczególne cechy charakteru i uczucia (oczywiście nie zawsze i nie wszystkie pozytywne) do tego stopnia, że nie ma takiego młodego człowieka przyzwyczajonego do obecności „dziadka”, który nie przewyższałby swych rówieśników w okazywaniu innym wyrozumiałości, bezinteresowności czy uprzejmości (por. E. Fizzotti, *Nel cavo della mano*, Brezzo di Bedero ²1990, s. 90).

¹⁶ Por. S.G. Rauzi, L. Menna, *La morte medicalizzata. Una ricerca sul comportamento medico nei confronti dell'eutanasia*, Bologna 1993, s. 171–196. Odnośnie tego problemu A. Golini zauważa, że w świecie zachodnim „populacja ludzi starych wzbudza poważne niepokoje jako konsekwencja faktu, że ta frakcja ma najwyższy procent przyrostu i że wraz ze wzrostem wieku spada stopień samodzielności i sprawności psychofizycznej i wynikających z tego rosnących kosztów ludzkich, socjalnych i sanitarnych” (A. Golini, *Il rapporto sulla situazione demografica in Italia*, Roma 1988, s. XXIII–XXIV; A. Golini, S. Bruno, S. Calvani, *Aspetti e problemi dell'invecchiamento della popolazione*, Roma 1997, s. 69–73; A. Lori, A. Golini, B. Cantalini, *Atlante dell'invecchiamento della popolazione*, Roma 1995, s. 29–30.).

¹⁷ To wszystko prowadzi do dramatu; drastyczne sposoby zakończenia egzystencji stają się coraz łatwiejsze do zaakceptowania dla ciągle rosnącej liczby osób cierpiących. Eutanazja ukazuje się wówczas nie tylko jako sposób na uniknięcie urągającemu ludzkiej godności cierpieniu, ale również jako sposób na ograniczenie wydatków. Por. E. Sgreccia, *Manuale*, s. 635.

wspomnianych już nacisków i propozycji mających swe rozwiązanie w eutanazji jako najbardziej optymalnym sposobie na pokonanie tego typu trudności¹⁸.

3. Wpływ czynnika ekonomicznego na kształtowanie się postaw proeutanatycznych w środowisku ludzi starych

Sytuacja staje się paradoksalna. Nakładem ogromnych ilości sił i środków człowiek zdobył możliwości i poznał sposoby unikania przedwczesnej śmierci z powodu chorób, które jeszcze do niedawna uważane były za nieuleczalne lub śmiertelne, a teraz zauważa, że te same możliwości i sposoby wiążą się z kosztami uniemożliwiającymi zastosowanie i zapewnienie tego rodzaju luksusu wszystkim członkom społeczeństwa, które na to pracowało. Tak więc można powiedzieć, że „im bardziej rozwija się medycyna, tym trudniej jest leczyć chorego”¹⁹, a szczególnie tego w podeszłym wieku.

Rosnące koszty przebywania w szpitalu, leczenia, jak również prostych zabiegów, mogą prowadzić do pewnego rodzaju selekcji i społecznej dyskryminacji przez wyodrębnienie nowych grup zepchniętych na margines, gdyż uważanych za zbyt wielki i niepotrzebny ciężar. D. Callahan mówi wręcz, że „ludzie starzy nie mogą domagać się poszerzania zakresu opieki medycznej na koszt tych młodych, którzy również chcą żyć wystarczająco długo, aby dożyć starości. A w końcu, oprócz potrzeb sanitarnych, w ramach konkurencji z innymi grupami wiekowymi istnieją również inne potrzeby socjalne”²⁰.

Tak więc problem kosztów, nawet jeżeli nie jest głównym motywem, przedstawia się coraz bardziej jako dominujący również w tematyce legalizacji samowolnej śmierci poprzez powoływanie się nowoczesnych państw na ekonomiczną niemożliwość ponoszenia rosnących wydatków na opiekę sanitarną związaną z ciągle wydłużającym się utrzymywaniem przy życiu nieuleczalnie chorych, co z kolei wywołuje konieczność dokonywania preferencji w podziale i przeznaczaniu coraz skromniejszych środków budżetowych. W ten sposób istota ludzka zostaje zredukowana wyłącznie do funkcji ekonomiczno-produkcyjnej w stosunku do społeczeństwa, a idea pozbywania się tego ciężaru poprzez selekcję w niejednym umyśle odnajduje się jako logiczna i uzasadniona. Tego rodzaju widzenie problemu sugeruje nową inicjatywę, a mianowicie leczenie wyłącznie osób dających się wyleczyć i pozostawianie śmierci lub

¹⁸ Por. Giovanni Paolo II, *Ai miei fratelli*, s. 20.

¹⁹ Por. D. Tettamanzi, *Eutanasia? Illusione della buona morte*, Casale Monferrato 1985, s. 17.

²⁰ Śledząc w różnego rodzaju publikacjach dyskusję na temat opieki nad ludźmi starymi, łatwo jest zauważyć zabarwioną ideologicznie tendencję postrzegania wieku podeszłego jako ważnego elementu przy podejmowaniu decyzji o stopniu i zakresie opieki zaawansowanych wiekowo pacjentów. Por. D. Callahan, *Etica*, s. 341–346.

wręcz uśmiercanie tych chorych, których opieka pochłania zbyt wiele środków bez nadziei na możliwość odzyskania przez nich zdrowia. Oczywiście tam gdzie brakuje świadomości nakazów etycznych nietrudno o przejęcie tego rodzaju mentalności typowej dla ekonomistów i tych wszystkich, którzy pozwalają kierować sobą logice bilansu. Jest to wizja polityczna, a nie ocena moralna. Gdyby kwestia ta uważana była w pierwszym rządzie za kwestię moralną, pomoc medyczna przy samobójstwie czy eutanazji nie uzyskałaby żadnej aprobaty moralnej.

4. Efekty pluralizmu etycznego

Uporczywe i ostre dyskusje na ten temat mogą sugerować pytanie: dlaczego bioetyka nie jest w stanie sformułować rozwiązania dla tego tak ważnego problemu? Według H.T. Engelhardta nie ma możliwości osiągnięcia jedno-myślności oceny, ponieważ zaawansowane ekonomicznie społeczeństwa zatraciły wiele ze swych tradycyjnych, od wieków kultywowanych wartości moralnych, a nowe instytucje prawne, które dawniej funkcjonowały jako niekwestionowane normy postępowania zgodne z zasadami etyki, obecnie odbierane są jak zbyt przestarzałe i nie mają już żadnego wpływu na formowanie sumień przeważającej części obywateli. Nie istnieje już wspólna wizja moralna pozwalająca ustalić, w jaki sposób należy podchodzić do problemów związanych ze starzeniem się, utratą umiejętności logicznego myślenia i chorobami wieku starczego. Nie istnieją już rezerwy moralne potrzebne do rozpoznania właściwych limitów dla wydatków sanitarnych. Nie istnieje już wspólna wizja moralna określająca doniosłość wolności i cierpienia lub znaczenia śmierci, ale postępuje się nadal tak jakby miało się do czynienia z jednolitą wspólnotą moralną²¹, myląc pojęcia demokracji z wolą większości, wolności z dobrem ogółu.

W tej skomplikowanej sytuacji istnienia głębokich różnic moralnych, niektórzy szukają możliwości wyjścia. Jednym z nich jest H.T. Engelhardt, który widzi szansę rozwiązania w akceptacji różnic dzielących grupy moralne. Według tego autora należy po prostu „pozwoić różnym wspólnotom religijnym

²¹ H.T. Engelhardt, *Vecchiaia*, s. 74–92. O trudnościach w zarządzaniu i roli prawa w nowoczesnych społeczeństwach w obszerny i przystępny sposób traktuje G. Dalla Torre. W pracy pt. *Bioetica e diritto* pisze o problemach dotyczących współżycia ludzi w społeczeństwie „multietycznym”, które są jednym z wielu problematycznych węzłów współczesnej rzeczywistości społecznej. Opisuje ją jako społeczeństwo, w którym nie istnieje już jedna wspólna dla całej społeczności tablica wartości etycznych; ta tablica wartości, która silnie oddziaływała, przede wszystkim po upadku religii państwowych, na kształtowanie tożsamości narodowych, poczucia przynależności, na tworzenie podstaw państwowości. W celu dokładniejszego zapoznania się z zagadnieniem zaleca się: G. Dalla Torre, *Bioetica e diritto*, Torino 1993.

i innym wspólnotom moralnym na posiadanie ich własnego systemu opieki medycznej, regulowanego przez specyficzne normy moralne i tradycje²². Wspólnoty te miałyby opracować swe specyficzne normy odnoszące się do funkcjonowania systemu opieki w ogóle i opieki nad osobami starymi w szczególności, biorąc pod uwagę niezgodności moralne dotyczące powstrzymywania się od kosztownych interwencji i samej eutanazji. Tego rodzaju system – mający swe powiązania ze specyficznym systemem podatkowym opracowanym i egzekwowanym przez struktury państwowe – miałby zapewnić właściwe postępowania i kryteria moralne stosowne do wymaganych i oferowanych działań.

Swoje stanowisko Engelhardt usprawiedliwia faktem, że wizja moralna, która jakiś czas temu mogła wydawać się „dość jednomyślna, obecnie podzieliła się i rozpadła na liczne wizje moralne współzawodniczące ze sobą i pozostające w opozycji²³. Wizjom tym brak jest wspólnego mianownika odnośnie elementów charakterystycznych i cech, które powinny przygotowywać na możliwość konieczności dokonywania wyborów dotyczących cierpienia, utraty sprawności fizycznej i psychicznej, starości, a w końcu również nieuniknionej śmierci. Ogromne różnice w ocenie moralnej, tej bardzo szerokiej gamy interferencji pomiędzy jednostką i społeczeństwem, dzielą praktycznie wszystkich od wszystkich.

„Nie jest przypadkiem, że właśnie w takich okolicznościach nieskrępowana i świadoma aprobata stała się podstawową strategią świeckiej bioetyki, w której rynek jest jedynym sposobem umożliwiającym sukces utrzymania razem obcokrajowców moralnych znajdujących się na świecie²⁴. Bezkonfliktowe zachowanie własnych wizji religijnych i pokojowe współistnienie, według H.T. Engelhardta, mogłaby zapewnić jedynie reorganizacja funkcjonowania struktur sanitarnych, a wśród nich również wprowadzenie opcji położenia kresu swej egzystencji poprzez eutanazję i samobójstwo asystowane.

5. Poprawa relacji międzypokoleniowych jako jeden ze sposobów rozwiązania problemu

Bez wątplenia poprawa relacji międzypokoleniowych to sposób na rozwiązanie problemu, który może znaleźć i znajduje przychylność niektórych zainteresowanych, ale należy zastanowić się, czy nie lepiej jest spojrzeć na ludzi starych nie jak na kategorię osób spoza nawiasu (ekonomicznie efektywnego) społeczeństwa, ale jako jego element konstytucyjny, uważając ich za

²² H.T. Engelhardt, *Vecchiaia*, s. 74–92.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

podmioty społeczne w pełnym tego słowa znaczeniu, rehabilitując w ten sposób również tę część ludzkiego życia, „która uważana była jeszcze niedawno po prostu jako przedsiónek śmierci, prawie jako ziemia pogranicza bez szczególnego znaczenia ani nadziei”²⁵. „Należy przekonać się, że szanowanie i kochanie ludzi starych jest cechą właściwą prawdziwie ludzkiej cywilizacji, aby pomimo utraty sił czuli się żywą częścią społeczeństwa”²⁶.

Tymczasem dla przezwyciężenia „kryzysu trzeciego wieku” wynaleziono koncepcję „produktywnej starości”, która – w zasadzie – odpowiada koncepcji „starości ekonomicznej”²⁷ lub też próbuje się propagować „starość sukcesu”, co w założeniach miałoby prowadzić do zapominania, że w pewnym wieku i w pewnych okolicznościach jest się uzależnionym od pomocy innych lub też, że z czasem wszyscy w sposób nieunikniony napotkają, w mniejszym lub większym stopniu, tego rodzaju trudności²⁸. W konsekwencji, pomimo „dobrych chęci”, kto nie dopasuje się do podanego modelu, zostaje automatycznie zepchnięty na margines.

Ciągle rosnąca i różnicująca się, często z własnej inicjatywy, populacja osób starych, dla uniknięcia całkowitej degradacji społecznej musi dążyć do uważania siebie samej, i do bycia uważaną, za potencjał, rezerwar i skarbnicę całego społeczeństwa. W tym celu należy przede wszystkim w młodych i produktywnych pokoleniach rozwijać etykę personalną nastawioną na osobę ludzką jako wartość samą w sobie, a więc nienaruszalną z przypisanym jej największym dobrem materialnym jakim jest życie i jego integralność. Osoba stara nie może być uważana za ciężar, ale za bogactwo całego społeczeństwa. Obowiązek brania udziału w tworzeniu tego bogactwa spoczywa na osobach starych, poprzez unikanie autowyoobcowywania się, jak i na społeczeństwie, które musi pomagać w aktywnym i kulturotwórczym angażowaniu się tychże osób. Sugeruje to konieczność przyjęcia do świadomości tego stanu rzeczy i zmianę mentalności młodszych pokoleń, które będą oceniały ludzi starych za to kim są – tj. osobami – a nie ujmowały ich w kategorii rodzącej problemy, nie zwracając uwagi na fakt, że to nie oni sami, a warunki w jakich przyszło im żyć stwarzają tego typu trudne sytuacje. Dla każdego przedziału wiekowego mówienie o społeczeństwie oznacza mówienie o kontekście, w którym każdy z jego komponentów ma swoją rolę do spełnienia i kapitał, który w nim

²⁵ A. Bruscaqli, *Terza età? No, „età libera”*. Civiltà dell’Amore 7 (1999), s. 23–24.

²⁶ Giovanni Paolo II, *Ai miei fratelli*, s. 24.

²⁷ „Starość ekonomiczna”, „starość produktywna” to nic innego jak tylko przedłużony do maksimum okres aktywności zawodowej, wychodzący poza granice zwyczajowo i prawnie ustalonego przejścia na emeryturę.

²⁸ Dla wielu ludzi starych i dla tych, którzy zbliżają się do wieku starczego, nie tyle śmierć budzi najwięcej niepokoju, co choroba, ułomność i obawa utraty autonomii. Por. A. Bruscaqli, *Terza età?*, s. 23–24.

lokuje mając na uwadze jego rozwój. Nie myli się więc L. Meloni, kiedy mówi, że każda osoba, niezależnie od wieku (a więc również stara), stanu zdrowia i sprawności psychofizycznej, winna być traktowana jako rezerwuar, którego najbardziej wartościowe elementy należy wykorzystać w budowaniu postępu i harmonijnego rozwoju społeczeństwa, w którym żyje.²⁹ Tego rodzaju postawa nie odbiega od Magisterium Kościoła, które nawołując do uszanowania godności i podstawowych praw osób w podeszłym wieku, w przekonaniu, że mają one do zaoferowania swe cenne doświadczenia życiowe, nakłania każdego człowieka, rodziny, rządu i organizacje międzynarodowe do współdziałania i wzajemnego wspierania się w celu efektywnego rozwiązywania tego bolesnego i jakże niepokojącego zjawiska. „Tylko w ten sposób będzie można osiągnąć cel polegający na zagwarantowaniu staremu człowiekowi bardziej ludzkich warunków życia i nadaniu wartości jego niezastąpionej roli w społeczeństwie podlegającemu stałym i szybkim przemianom ekonomicznym i kulturowym”.³⁰

Głos ten nie powinien pozostać bez echa. Nie można przechodzić obojętnie obok problemów dotyczących najsłabszych grup społeczeństwa, które stanowią jego organiczną część, przyglądając się, a nawet uczestnicząc, w jego samobójstwie moralnym, „pozbywając się tych cennych energii, które nieustannie wypływają z doświadczenia i uczuć gromadzonych latami przez tych, którzy nas poprzedzili”. Społeczeństwo zdaje się zapominać o moralnym obowiązku roztaczania opieki nad tymi, którzy nie są już w stanie zadbać o samych siebie. Zamiast tego próbuje ono wyzbyć się podstawowego integrującego je elementu, jakim jest zwykła solidarność między wszystkimi jego członkami. Nie jest więc chyba wielką pomyłką stwierdzenie, że obecnie praktykowane umyślne „gettyzowanie” i odcinanie się od tych, którzy zbliżają się do końca swej egzystencji, czyni nas „mniej ludźmi”.³¹

DIE LAGE DER ALTEN MENSCHEN IN DEN HOCHENTWICKELTEN WESTLICHEN GESELLSCHAFTEN (ZUSAMMENFASSUNG)

Das Ziel der Sozialprogramme für alte Menschen ist die Minimalisierung der Folgen von verminderter Fähigkeit der eigenen Fürsorge sowie die Aufrechterhaltung der Integration mit der übrigen Gesellschaft. Doch in Wirklichkeit ist die Situation vieler Personen, die aus dem Berufsle-

²⁹ L. Meloni, *Anziani: risorsa per un mondo unito*, *Civiltà dell'Amore* 5 (1997), s. 8–9. Aby zgłębić problem patrz: P. Schotsmans, *La vita come realizzazione. L'apporto degli anziani a una civiltà che rispetti la dignità umana*, *Concilium* 27 (1991) 3, s. 65–78.

³⁰ Pontificium Consilium pro Laicis, *La dignità dell'anziano*, s. 7–8.

³¹ Por. E. Fizzotti, *Nel cavo*, s. 91.

ben ausgestiegen sind, von Vereinsamung, Krankheit, Armut und dem Gefühl des Überflüssig-Seins geprägt. Diese negativen Erscheinungen, die durch gesellschaftliche Umwälzungen, aber auch durch verlängerte Lebenserwartung und damit verbundene hohe Pflegekosten noch verstärkt werden, fördern in einigen westlichen Gesellschaften die Euthanasiedebatte. Die Notwendigkeit der Pflege von alten Menschen wird als eine Verminderung der Entfaltungsmöglichkeiten des gesunden, produktiven Teiles der Gesellschaft angesehen. Eine fatale Folge solcher Tendenzen ist die wachsende physische, vor allem aber emotionale Distanz zwischen den alten Menschen und der jungen Generation. Die Verkümmerng der familiären Beziehungen, aber auch Mangel an Interesse von Seiten der staatlichen Behörden, zwingt viele Menschen, die den heutigen Wohlstand mit aufgebaut haben, dazu, ihr Leben in Vergessenheit und Leid zu fristen. Der Augenblick des Todes, nicht selten eigenhändig herbeigeführt, wird von ihnen als eine Erlösung angesehen.

MARIA ŁUDCZAK
Olsztyn

KATECHEZA PARAFIALNA W DOKUMENTACH POLSKICH SYNODÓW DIECEZJALNYCH (1990–2002)

Słowa kluczowe: katecheza parafialna, polskie synody diecezjalne, katecheza sakramentalna, katecheza dorosłych.

Schlüsselworte: Gemeindekatechese, polnische Diözesansynoden, Sakramentenkatechese, Erwachsenenkatechese.

Instrukcja Ministerstwa Edukacji z dnia 1 sierpnia 1990 r., dotycząca przywrócenia nauki religii w placówkach oświatowych, zmieniła sytuację polskiej katechezy. Powstało wtedy pytanie: czy nauczanie religii w szkole jest tożsame z katechizacją, czy zmieniło się tylko jej miejsce? Na początku lat dziewięćdziesiątych nie stawiano go jednak zbyt często. Obawiając się sprowadzenia katechezy tylko do wymiaru dydaktycznego, częściej niż „nauczanie religii” posługiwano się terminem „katecheza szkolna” czy „katecheza w szkole”. Tym niemniej zagadnienie **katecheza a nauka religii w szkole** jest obecne w publikacjach i dyskusjach katechetyków. Ks. Władysław Kubik w *Zarysie dydaktyki katechetycznej* uważa, że o kwalifikacji **katecheza** czy **nauka religii** decyduje to, czy „grupa szkolna korzystająca z nauki religii” jest wspólnotą nauczania-uczenia się czy wspólnotą wiary. Podkreśla jednak, że zasadniczym miejscem katechezy jest parafia, to ona jest i ma pozostać „krzewicielką i inspiratorką katechezy” (AAOK 67)¹. Problematyka katechizacji w szkole

¹ Kraków 1990, 76–77. Autor odwołuje się do adhortacji apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego o katechizacji w naszych czasach, 1979, dalej: AAOK.

² Dni zostały zorganizowane przez Specjalizację Katechetyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w listopadzie 1991 r., zebrane i wydane w pr. zb. pod red. M. Majewskiego, *Katechizacja w szkole*, Lublin 1992.

była przedmiotem obrad Ogólnopolskiego Kursu Katechetycznego, a także sympozjum w Lublinie² oraz XXI Wrocławskich Dni Duszpasterskich³.

Refleksja nad stanem wiary katechizowanych, doświadczanie możliwości i skuteczności oddziaływań katechetycznych w szkole, a także wskazania *Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji*⁴ doprowadziły do bardziej precyzyjnych sformułowań i rozróżnień między **nauczaniem religii w szkole a katechezą** oraz do wskazań i postulatów pod adresem katechezy parafialnej⁵. W *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce*⁶ czytamy, iż „należy szkolne nauczanie religii traktować jako część katechezy, tj. jako specyficzną formę katechezy” (nr 82). Zauważa się jednak wiele sformułowań wykazujących niewystarczalność szkolnego nauczania religii i wielką troskę o katechezę parafialną czy też tzw. duszpasterstwo katechetyczne w parafii (nr 13. 28. 97nn.). Wskazania i postulaty dla katechezy parafialnej są obecne w *Podstawie programowej katechezy, w Programie nauczania religii*⁷ oraz w najnowszych podręcznikach do nauczania religii w szkole. Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na dokumenty robocze *II Polskiego Synodu Plenarnego*⁸, należy bowiem domniemywać, że były one podstawą i odniesieniem dla synodów diecezjalnych lat dziewięćdziesiątych. Wytyczne dla katechezy znajdują się w dokumentach roboczych *II Polskiego Synodu Plenarnego* w rozdziale zatytułowanym „Wychowanie katolickie we współczesnej sytuacji Kościoła”. Powołując się na sformułowanie AAOK (nr 67), że wspólnota parafialna „powinna pozostać pierwszoplanowym miejscem katechezy”, autorzy dokumentu podkreślają potrzebę istnienia w parafiach nieformalnych grup, które mogą zapewnić wszechstronną inicjację do życia chrześcijańskiego (nr 61). Wymieniając na-

³ *Katecheza w szkole*, pr. zb. pod red. J. Kruciny, Wrocław 1992.

⁴ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Rzym 1997, dalej: DOK.

⁵ Np. K. Misiaszek, *Katecheza parafialna – nauczanie religijne w szkole*, w: K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza w polskiej szkole*, Warszawa 1995, s. 84–86; P. Tomasik, *Charakterystyka Dyrektorium ogólnego o katechizacji*, w: *Katecheza Kościoła w świetle Dyrektorium ogólnego o Katechizacji*, pr. zb. pod red. R. Murawskiego, Kraków 1999, s. 61–62; P. Tomasik, *Katecheza a szkolne lekcje religii*, HD 1 (1999), s. 71–79; *Katecheza wobec zadań nowej szkoły*, pr. zb. pod red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 1999; R. Sarek, *Katecheza na progu trzeciego tysiąclecia*, w: *Katecheza dzisiaj. Problemy prawne i teologiczne*, pr. zb. pod red. W. Janigi, A. Mezglewskiego, Krosno–Sandomierz 2000, s. 85–86; A. Potocki, *Katecheza wobec współczesnych wyzwań*, w: *Katecheza dziś*, pr. zb. pod red. J. Zimnego, Sandomierz 2002, s. 52–53; K. Misiaszek, *Katecheza parafialna – aktualny stan rozwoju i oczekiwania*, w: *Kościół katechizujący i katechizowany*, pr. zb. pod red. I. Deca, Wrocław 2003, s. 107–118.

⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, dalej: DKP.

⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, dalej: PPK. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, Kraków 2001, dalej: PNR.

⁸ *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, Poznań 1991, dalej: PSPR.

dzieje i oczekiwania, ale i obawy wynikające z obecności katechezy w szkole (nr 18) postulują konieczność poszukiwania specyficznych form wychowania chrześcijańskiego w parafii (nr 67). Dokument sygnalizuje tylko pewne możliwości, jak np.: stworzenie parafialnego odpowiednika szkolnej katechezy sakramentalnej, ze szczególnym uwzględnieniem eklezjalnego wymiaru życia sakramentalnego czy spotkania z rodzicami, ale o innym charakterze niż wywiadówki szkolne (nr 67).

Można zatem postawić pytania: na ile i w jaki sposób katecheza parafialna jest obecna w dokumentach synodów polskich? Jaka jest jej motywacja i postulowane obszary, którymi powinna się zająć? To pytanie jest ważne, gdyż końcowe dokumenty synodów diecezjalnych są owocem często długiej refleksji wspólnot Kościołów lokalnych, a w nich – osób w różny sposób i z różnego tytułu odpowiedzialnych za katechizację: duszpasterzy, rodziców, katechetów, teoretyków katechezy. W poszukiwaniu odpowiedzi ograniczymy się do dokumentów synodalnych wydanych po roku 1990⁹.

W dokumentach synodalnych na ogół używa się terminu „katecheza parafialna”¹⁰, chociaż spotyka się także określenia: „katecheza sakramentalna” równorzędnie do „katechezy odbywającej się w szkole”¹¹ czy też „praca duszpasterska, będąca kontynuacją nauki religii w szkole”¹² lub „duszpasterstwo katechetyczne”¹³. Problematyka katechezy parafialnej jest obecna we wszystkich dokumentach synodalnych. Rozumie się jej konieczność, ale traktuje się o niej z różnym natężeniem i przedstawia się odmienne motywacje:

1. Znaczenie wspólnoty parafialnej, która jest pierwszoplanowym, podstawowym i najbardziej znaczącym „miejscem” katechezy. Parafia ma być „krzewicielką i inspiratorką katechezy”, bowiem katecheza jest funkcją Kościoła, aktem pośrednictwa zbawczego Kościoła i tylko we wspólnocie para-

⁹ *III Synod Diecezji Kieleckiej 1984-1991*, Kielce 1992, dalej: III Kielce; *XLII Synod Diecezji Płockiej (1987-1991)*, Płock 1992, dalej: XLII Płock; *Drugi Synod Diecezji Włocławskiej*, Włocławek 1994, dalej: II Włocławek; *Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985-1991*, Wrocław 1995, dalej: Wrocław; *Ustawa Synodalna Diecezji Radomskiej*, Radom 1999, dalej: Radom; *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej*, Drohiczyn 1997, dalej: Drohiczyn; *I Synod Diecezji Elckiej 1997-1999*, Elk 1999, dalej: Elk; *Aby byli jedno. Drugi Synod Diecezji Sandomierskiej*, Sandomierz 1999, dalej: II Sandomierz; *III Synod Archidiecezji Łódzkiej*, Łódź 1999, dalej: III Łódź; *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000, dalej: Białystok; *Synod Archidiecezji Przemyskiej (1995-2000)*, Przemyśl 2000, dalej: Przemyśl; *I Synod Diecezji Warszawsko-Praskiej*, Warszawa 2000, dalej: Warszawa-Praga; *III Synod Gdański*, Gdańsk 2001, dalej: III Gdańsk; *Statuty I Synodu Diecezji Pelplińskiej*, Pelplin 2001, dalej: Pelplin; *Pierwszy Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej*, Zamość 2001, dalej: Zamość-Lubaczów.

¹⁰ Np. Wrocław, s. 433; Warszawa-Praga, s. 211; por. też Białystok, s. 65-66: katecheza parafialna może być sakramentalna bądź okazjonalna, ale w tytule jest: katecheza systematyczna i okazjonalna (s. 65).

¹¹ Przemyśl, s. 94; Zamość-Lubaczów, s. 96-97.

¹² Pelplin, s. 42; Wrocław, s. 206; Przemyśl, s. 91.

¹³ Np. III Gdańsk, s. 268-269; por. DKP: tytuł piątego rozdziału.

fialnej może mieć miejsce wprowadzanie i włączanie nowych pokoleń¹⁴. Parafia jest nie tylko miejscem nauczania i wychowania, ale przede wszystkim miejscem żywego doświadczenia wiary¹⁵. Z tego względu nie można poprzestać na katechezie szkolnej, gdyż nie „wyczerpuje całej katechezy Kościoła”¹⁶. W dokumentach synodu białostockiego zwraca się uwagę na fakt, że pomiędzy nauczaniem religii w szkole a katechezą parafialną „zachodzi relacja zróżnicowania i komplementarności”, jak to stwierdzono w DOK 73. Wobec tego należy mieć na uwadze i zadbać o katechetyczny wymiar szkolnych lekcji religii, a jednocześnie uzupełniać je o element wtajemniczenia podczas katechezy parafialnej, by umożliwić doświadczenie przynależności do wspólnoty wierzących¹⁷.

2. Wzajemny, ścisły związek katechezy i liturgii. Katecheza ze swej natury prowadzi do liturgii, która jest sprawowana we wspólnocie parafialnej. Tę znaną prawdę przypomina synod wrocławski¹⁸, a synod ełcki formułuje tę relację następująco: „celebracja liturgiczna ma być najwyższym stopniem katechezy”¹⁹. Synod zamojsko-lubaczowski uzasadnia, że katecheza przygotowuje do liturgii poprzez wprowadzanie w jej istotę, obrzędy i symbole, ale zarazem z niej wypływa, gdyż „dokonuje refleksji nad wspólnotowym przeżywaniem liturgii, zmierza do powiązania jej z życiem i ze wzrastaniem w wierze”²⁰. Synod wrocławski, zachęcając do rozwoju różnych form katechezy przy parafii, ma na uwadze przede wszystkim katechezę przygotowującą do sakramentów. Jej celem jest również inicjacja w życie Kościoła, a to może się dokonać owocnie „w zetknięciu z liturgią i życiem Kościoła lokalnego”²¹. Synod drohiczyński podkreśla, ale tylko w odniesieniu do przygotowania do pełnego udziału w Eucharystii, konieczność wprowadzenia podczas tego przygotowania dzieci i rodziców w świadome, pełne i czynne uczestnictwo we Mszy św. To zaś wymaga, oczywiście w Kościele parafialnym, pogłębiania i uaktywniania tego uczestnictwa dzieci i ich rodziców²².

3. Konieczność wspierania rodziców w wychowaniu religijnym ich dzieci. Wynika to z nauki Kościoła dotyczącej katechezy rodzinnej. Często pojawia się sformułowanie: „rodzice są głównymi i pierwszymi katechetami”²³.

¹⁴ Wrocław, s. 207; II Sandomierz, s. 193; III Gdańsk, s. 269–270; Zamość–Lubaczów, s. 89; Białystok, s. 266; Pelplin, s. 39.

¹⁵ III Gdańsk, s. 268.

¹⁶ Wrocław, s. 206; Ełk, s. 86.

¹⁷ Białystok, s. 65; też Pelplin, s. 42.

¹⁸ Wrocław, s. 197.

¹⁹ Ełk, s. 85.

²⁰ Zamość–Lubaczów, s. 97.

²¹ II Włocławek, s. 19.

²² Drohiczyn, s. 131.

²³ Np. Ełk, s. 87.

Świadomość tego wymaga odpowiednich działań ze strony duszpasterzy²⁴. Ta myśl jest uzupełniana o jeszcze inny aspekt, a mianowicie o wymóg „jedności formacji katechezy parafialnej i katechezy domu rodzinnego”²⁵.

4. Przekonanie o tym, że „wiara dorosłych powinna być stale oświecana, wzmacniana i odnawiana” (AAOK 43) i że „w Kościele upowszechniła się myśl o potrzebie coraz szerzej i głębiej ujmowanej katechezy dorosłych”²⁶.

5. Tradycja katechezy parafialnej, którą przywołuje się w dokumentach dwóch synodów: kieleckiego i gdańskiego. Zawsze, w ciągu wieków, katecheza była realizowana w trzech nurtach: liturgicznym, rodzinnym i szkolnym²⁷.

„Katecheza parafialna”

Najwięcej wskazań w dokumentach synodalnych dotyczy katechezy sakramentalnej dla dzieci i młodzieży, czyli katechezy inicjującej młodych parafian w życie sakramentalne oraz katechezy przygotowującej do sakramentu małżeństwa. Wiele dokumentów zawiera instrukcje regulujące bardziej szczegółowo przebieg procesu parafialnej katechezy sakramentalnej. Niektóre określają wiek mogących przyjąć sakrament Eucharystii²⁸, warunki dopuszczenia oraz czas i sposób przygotowania do pełnego udziału w Eucharystii²⁹, do sakramentu bierzmowania³⁰ oraz do sakramentu małżeństwa.

We wskazaniach na temat **katechezy przygotowującej do pełnego udziału w Eucharystii** podkreśla się jej ścisły związek z liturgią. To jest, jak wyżej podano, jeden z najważniejszych argumentów za koniecznością katechezy parafialnej inicjującej w życie sakramentalne, a jednocześnie najlepszy i jedynie skuteczny sposób jej realizacji³¹. Katecheza tego okresu powinna kształtować postawy eucharystyczne, ma wprowadzać w misterium Chrystusa, stąd konieczna jest celebrowanie liturgiczne uobecniająca dzieło zbawcze Chrystusa³². W tym czasie powinno dokonać się wprowadzanie dzieci w świadome, czynne i pełne uczestnictwo we Mszy św. Należy je pogłębiać i uaktywniać. Stąd, zazwyczaj w ostatnim roku przygotowania, zaleca się organizowanie

²⁴ Drohiczyn, s. 34; Ełk, s. 87; II Włocławek, s. 27; Wrocław, s. 206–207; Pelplin, s. 44; II Sandomierz, s. 193; III Łódź, s. 114; Przemyśl, s. 25.

²⁵ II Włocławek, s. 27.

²⁶ Np. II Włocławek, s. 27; Ełk, s. 91; Zamość–Lubaczów, s. 94.

²⁷ III Kielce, s. 166; III Gdańsk, s. 252.

²⁸ XLII Płock, s. 175; Pelplin, s. 150.

²⁹ XLII Płock, s. 176. 183; Wrocław, s. 449–450; Białystok, s. 294; Przemyśl, s. 321; III Gdańsk, s. 269; Pelplin, s. 41.

³⁰ XLII Płock, s. 180; Wrocław, s. 458–459; III Gdańsk, s. 269. 272; Białystok, s. 301; Drohiczyn, s. 123.

³¹ XLII Płock, s. 183; Drohiczyn, s. 131.

³² Wrocław, s. 197–198; Drohiczyn, s. 131

specjalnej Mszy św. dla tzw. dzieci pierwszokomunijnych³³ z propozycją poświęcenia i rozdania różańców czy książeczek do nabożeństwa³⁴. W dokumentach synodu wrocławskiego znajdujemy natomiast propozycję „liturgii Kościoła domowego na pierwszą spowiedź i Komunię św. dziecka” zawierającą: wieczór pokutny, wieczór uwielbienia Boga za Jego miłosierdzie, niedzielę wspólnoty z Jezusem i braćmi oraz „biały tydzień” radości i dziękczynienia³⁵. W *Instrukcji duszpastersko-katechetycznej do dekretu w sprawie przygotowania i udzielania dzieciom sakramentów pokuty i Eucharystii* synodu białostockiego zwrócono uwagę na wspólnotowy wymiar przeżywania sakramentów i w konsekwencji na konieczność prowadzenia formacji na wzór odnowionego katechumenatu. Szczegółowo ukazano etapy przygotowania. Na przykład w ramach dalszego przygotowania w klasie pierwszej przewidziano 5 spotkań liturgicznych: „we wrześniu dobrą okazją rozpoczęcia inicjacji będzie poświęcenie tornistrów, w listopadzie świadome przyjęcie znaku krzyża (jak przy włączeniu do katechumenatu), w adwencie – przyjęcie Modlitwy Pańskiej, w Wielkim Poście – przyjęcie Wyznania Wiary i w czerwcu – przyjęcie znaku Słowa Bożego poprzez wręczenie książeczki do nabożeństwa”³⁶.

Drugim, bardzo ważnym i koniecznym elementem przygotowania dzieci do sakramentu Eucharystii jest niewątpliwie bardzo ścisła współpraca z ich rodzicami oraz całymi rodzinami.³⁷ W każdym z dokumentów synodalnych poświęcono tej kwestii wiele miejsca. Wyraźne jest powszechne przekonanie, że rodzice są głównymi wychowawcami swoich dzieci w dziedzinie wiary. Zwraca się też uwagę na to, że najważniejszym warunkiem skuteczności i ciągłości formacji eucharystycznej dzieci jest uczestnictwo rodziców w życiu sakramentalnym.³⁸ Powinni więc oni brać udział, wraz z dziećmi, w specjalnie organizowanych Mszach św.³⁹ Na katechetach natomiast spoczywa obowiązek wspomagania rodziców poprzez treści przekazywane im w konferencjach-katechezach oraz przez informowanie o tematyce katechez dla dzieci. Doświadczenie uczy, że czas przygotowania dziecka do Pierwszej Komunii Świętej jest dla niektórych rodziców okazją powrotu do życia sakramentalnego. Tym bardziej potrzebna jest im katecheza. Może ona dotyczyć wprowadzenia w podstawowe prawdy chrześcijaństwa, może być pogłębieniem ich wiary, kształtowaniem

³³ XLII Płock, s. 183; Drohiczyn, s. 131; III Łódź, s. 115; Białystok, s. 294; III Gdańsk, s. 289; Przemyśl, s. 322; Zamość–Lubaczów, s. 99.

³⁴ XLII Płock, s. 176–177; Drohiczyn, s. 132.

³⁵ Wrocław, s. 451–453.

³⁶ Białystok, s. 296–300, zwłaszcza 297.

³⁷ Pelplin, s. 50; Drohiczyn, s. 34; Zamość–Lubaczów, s. 62; Warszawa–Praga, s. 211.

³⁸ II Włocławek, s. 23; też Białystok, s. 297.

³⁹ XLII Płock, s. 176.184–185; II Włocławek, s. 23; III Łódź, s. 115; Radom, s. 20, 26; Zamość–Lubaczów, s. 99.

właściwych i trwałych postaw pobożności eucharystycznej, a na pewno powinna usprawniać umiejętność religijnego wychowania dzieci.⁴⁰ Ważna jest również wiedza rodziców o tematyce katechez prowadzonych dla dzieci. Jest to konieczne, by „zapewnić jednolitość formacji katechezy parafialnej i katechezy domu rodzinnego” – uzasadnia synod wrocławski⁴¹.

Treści dotyczące katechezy przygotowującej do **sakramentu pokuty i pojednania** są ujęte najczęściej w ramach przygotowania do pełnego udziału w Eucharystii. Zwraca się uwagę na konieczność formowania sumienia, ukazanie właściwego pojęcia grzechu oraz jego indywidualnego i społecznego wymiaru⁴². Mówi się o kształtowaniu postawy pokuty i nawrócenia⁴³, o sposobach powrotu do Boga, o poprawnym udziale w różnych formach sprawowania tego sakramentu, o nabożeństwach pokutnych⁴⁴. Wprowadza się dzieci w praktykę rachunku sumienia i zwraca uwagę na paschalny charakter sakramentu pokuty oraz jego nierozzerwalny związek z chrztem i Eucharystią⁴⁵. Jednakowoż, trzeba się zgodzić ze stwierdzeniem synodu białostockiego, iż „sakrament pokuty wydaje się być dla dziecka i jego rodziców wyłącznie środkiem prowadzącym do Stołu Pańskiego. Nie istnieje prawie wcale świadomość nawrócenia i pokuty, które same w sobie stanowią źródło życia Bożego w człowieku”⁴⁶. Stąd propozycja formacji do sakramentu pokuty i pojednania na wzór odnowionego katechumenatu z „rzeczywistym sprawowaniem trzykrotnego sakramentu pokuty przed Pierwszą Komunią Świętą (w adwencie, wielkim poście i na tydzień przed uroczystością pierwszokomunijną)”⁴⁷. Pewne elementy formacji w rodzinie do sakramentu pokuty i pojednania zamieszczone są również w dokumentach synodu wrocławskiego. Synod wyraża nadzieję, że to przygotowanie będzie stanowiło „pewnego rodzaju katechumenat”. Jest tu też przebieg wieczoru pokutnego w domu rodzinnym w przeddzień pierwszej spowiedzi dziecka⁴⁸.

W przygotowaniu do **sakramentu bierzmowania** większy nacisk kładzie się na formację „wspólnotowo-parafialną” czy „liturgiczną i eklezjalną”⁴⁹, nie zapominając o formacji intelektualnej. Podkreśla się związek zachodzący mię-

⁴⁰ II Włocławek, s. 23; II Sandomierz, s. 193; III Gdańsk, s. 252; Drohiczyn, s. 131; Przemyśl, s. 95; Ełk, s. 88; Pelplin, s. 50; Zamość–Lubaczów, s. 62; Warszawa–Praga, s. 211.

⁴¹ II Włocławek, s. 23; też Białystok, s. 297; Ełk, s. 88.

⁴² Wrocław, s. 449; III Gdańsk, s. 304; Zamość–Lubaczów, s. 99; Przemyśl, s. 321; Pelplin, s. 51.

⁴³ XLII Płock, s. 177; Przemyśl, s. 321.

⁴⁴ Wrocław, s. 449; Zamość–Lubaczów, s. 99.

⁴⁵ III Gdańsk, s. 304; Przemyśl, s. 321.

⁴⁶ Białystok, s. 295.

⁴⁷ Ibidem, s. 296.

⁴⁸ Wrocław, s. 451.

⁴⁹ XLII Płock, s. 180; Drohiczyn, s. 123; Wrocław, s. 458; Białystok, s. 301; Pelplin, s. 47; Przemyśl, s. 317; Zamość–Lubaczów, s. 98.

dzy chrztem a bierzmowaniem, wdrażanie do podejmowania obowiązku głoszenia Chrystusa życiem, odnalezienie swego miejsca we wspólnocie i przejęcia za nią odpowiedzialności⁵⁰, pogłębienie i wzrost świadomości zjednoczenia z Chrystusem, poznanie Ducha Świętego i Jego obecności w Kościele⁵¹. Niektóre synody bardziej szczegółowo traktują przygotowanie młodzieży do sakramentu bierzmowania. Na przykład synod płocki zaleca w ostatnim roku uczestnictwo kandydatów w nabożeństwach Słowa Bżęgo⁵², synod drohiczyński – udział w nowennie do Ducha Świętego⁵³, zaś synody: białostocki i przemyski przedstawiają dokładny program formacji eklezjalnej i liturgicznej⁵⁴. Niemalże równie mocno, jak podczas przygotowania dzieci do pełnego udziału w Eucharystii, podkreśla się współpracę z rodzicami i świadkami kandydatów do bierzmowania⁵⁵. Niektóre synody proponują, by świadkami bierzmowania byli rodzice chrzestni kandydata. Ma to służyć pogłębieniu ich odpowiedzialności za rozwój wiary bierzmowanych⁵⁶.

Przygotowanie do **sakramentu małżeństwa** prowadzone jest na ogół w trzech etapach: dalszym, bliższym i bezpośrednim. Przygotowanie dalsze odbywa się w rodzinie i w ramach katechezy szkół podstawowych i ponadpodstawowych⁵⁷, natomiast przygotowanie bliższe (katecheza przedmałżeńska) i bezpośrednie (katecheza przedślubna) – w ramach katechezy parafialnej⁵⁸. Katechizacją przedmałżeńską ma być objęta młodzież pozaszkolna po 17. roku życia. Niektóre synody nie wypowiadają się odnośnie do czasu jej trwania, inne używają określenia „roczna”⁵⁹, a jeszcze inne podają konieczną liczbę godzin⁶⁰. Wymagania związane z katechezą przedślubną są także różnorodne. Piszę o trzech spotkaniach katechetycznych oraz o trzech konferencjach na temat odpowiedzialnego rodzicielstwa⁶¹ lub o trzech spotkaniach z duszpaste-rzem i dwóch z nauczycielem planowania rodziny⁶². Synod warszawsko-praski

⁵⁰ Np. synod przemyski zaleca, by kandydatów zapoznać z istniejącymi w parafii grupami apostołskimi i formacyjnymi oraz wskazać im możliwości włączenia się w apostołstwo świeckich, Przemysł, s. 108.

⁵¹ XLII Płock, s. 180; Wrocław, s. 458; Białystok, s. 302; Pelplin, s. 47; Zamość–Lubaczów, s. 98; Warszawa–Praga, s. 211.

⁵² XLII Płock, s. 180.

⁵³ Drohiczyn, s. 123.

⁵⁴ Białystok, s. 302–306; Przemysł, s. 317.

⁵⁵ XLII Płock, s. 180; Wrocław, s. 457; Drohiczyn, s. 123; III Łódź, s. 115; Ełk, s. 88; III Gdańsk, s. 272; Przemysł, s. 95. 108. 320; Zamość–Lubaczów, s. 98.

⁵⁶ Np. Wrocław, s. 459; Radom, s. 22.

⁵⁷ Np. Włocławek, s. 105; Gdańsk, s. 219; Pelplin, s. 55.

⁵⁸ Włocławek, s. 105–106; Drohiczyn, s. 142; Pelplin, s. 55–57; Przemysł, s. 331–332; Gdańsk, s. 219; Zamość–Lubaczów, s. 100; Warszawa–Praga, s. 93.

⁵⁹ Np. Włocławek, s. 105; Pelplin, s. 55.

⁶⁰ Np. Przemysł, s. 331.

⁶¹ Np. Włocławek, s. 196.

⁶² Np. Przemysł, s. 332.

stawia narzeczonym wymaganie udziału w dziesięciu katechezach przedślubnych, w dniu skupienia i w trzech spotkaniach w poradni życia rodzinnego⁶³. Trzeba jednak podkreślić, że w każdym z dokumentów synodalnych jest zawarte wymaganie dotyczące konieczności istnienia poradni życia rodzinnego, w której narzeczeni muszą się pojawić w ramach przygotowania do sakramentu małżeństwa. Nie zawsze dokładnie pisze się na temat treści przekazywanej narzeczonym. Treść, która ma być przekazywana narzeczonym jest określana bardzo ogólnie⁶⁴, prawdopodobnie z tego powodu, że przecież istnieją programy i pomoce duszpasterstwa rodzin. Ponadto w wielu dokumentach synodalnych pisze się o katechezie młodych małżeństw w ramach katechezy dorosłych.

Do katechezy sakramentalnej można jeszcze zaliczyć przygotowanie do uroczystości odnowienia obietnic chrzcielnych, praktykowane w diecezji płockiej. Jest ono częścią procesu inicjacji, w którym przez trzy lata trwa przygotowanie do pierwszej spowiedzi i Komunii Świętej, dwa lata do uroczystego odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych i cztery lata do bierzmowania. Celem przygotowania jest budzenie świadomości powołania chrześcijańskiego, wynikającego z przyjęcia chrztu. Dla osiągnięcia tego celu proponuje się uczniom klas czwartych cykl nabożeństw podejmujących poszczególne aspekty chrztu (od IX do V)⁶⁵.

Katecheza dorosłych

Katecheza skierowana do ludzi dorosłych to drugi obszar zainteresowania i oddziaływania w ramach katechezy parafialnej. Wskazania zawarte w dokumentach synodalnych można podzielić na dwie grupy. Jedne dotyczą dorosłych jako rodziców i mają im pomóc w wychowaniu w wierze swoich dzieci. Inne zaś dotyczą ich samych, bo przecież „wszyscy potrzebują katechizacji”⁶⁶.

O współpracy z rodzicami dzieci czy młodzieży przygotowywanej do przyjęcia sakramentów świętych, wspomniano już wyżej. Trzeba jednak jeszcze przywołać stwierdzenie, pojawiające się często w dokumentach synodalnych, że skuteczność katechezy, zarówno parafialnej, jak i szkolnej jest w dużym stopniu uzależniona od środowiska rodzinnego⁶⁷. Rodzina chrześcijańska, jako Kościół domowy, jest uprzywilejowanym i pierwszym miejscem wycho-

⁶³ Warszawa–Praga, s. 124.

⁶⁴ Np. Drohiczyn, s. 142; Włocławek, s. 106; Pelplin, s. 57

⁶⁵ Ibidem, s. 178-179.

⁶⁶ Por. tytuł piątego rozdziału CT; też Białystok, s. 62.

⁶⁷ XLII Płock, s. 185; Wrocław, s. 435; III Gdańsk, s. 272; Ełk, s. 87; Pelplin, s. 44.

wania w wierze, na rodzicach spoczywa obowiązek wychowania dzieci w wierze, oni są pierwszymi i głównymi katechetami⁶⁸. Zwraca się jednak uwagę na to, że rodziny polskie przeżywają wieloraki kryzys. Stąd wynikają różne trudności wychowawcze i niezbędna jest też katechizacja rodziców na wszystkich stopniach rozwoju ich dzieci. Ma ona być realizowana we wspólnocie parafialnej poprzez: czynny udział we wspólnej liturgii rodziców i ich dzieci; organizowanie kilka razy w roku spotkań wychowawczych dla poszczególnych grup katechetycznych; włączanie rodziców w proces katechizacji i informacja o treściach przekazywanych dzieciom; dostarczanie odpowiedniej lektury i innych pomocy, np. wideokaset⁶⁹.

Istotnym celem współpracy katechety z rodzicami, oprócz akcentowanego wyżej pełnego rozwoju religijnego dziecka, jest również „religijna formacja rodziców” i „przygotowanie rodziców do apostołstwa zewnątrz i wewnątrzkościelnego”⁷⁰, tym niemniej w refleksji wszystkich synodów zawarte są wskazania dotyczące katechizacji dorosłych. Odwołując się do sformułowania AAOK 43: „wiara dorosłych ma być stale oświecana, wzmacniana i odnawiana, aby mogła przeniknąć całą ich działalność doczesną”⁷¹, formułuje się cele i formy katechezy dla dorosłych. Katecheza dorosłych winna być zatem stałym elementem życia wspólnoty parafialnej i ma być skierowana do wszystkich dorosłych, nie tylko do tych, którzy dostrzegają potrzebę pogłębienia swojej wiary⁷².

Cele katechezy dorosłych formułuje się jako: reewangelizację poprzez wtórny katechumenat, pogłębienie i rozwinięcie wiedzy religijnej, pogłębienie życia sakramentalnego, interpretację egzystencji ludzkiej w świetle Ewangelii i nauki Kościoła oraz formowanie do podjęcia odpowiedzialności za Kościół i świat⁷³. Są stawiane ponadto jeszcze różne cele szczegółowe, w zależności od konkretnych adresatów, ich wieku i sytuacji życiowej. Na przykład w katechezie młodzieży pozaszkolnej⁷⁴ zwraca się uwagę na konieczność uzupełnienia ewentualnych braków katechezy szkolnej i pomoc w przezwyciężaniu rozlicznych i specyficznych dla tego wieku trudności. Podkreśla się konieczność uwrażliwiania na wartości chrześcijańskie, a także ukazywanie motywów ich akceptacji na

⁶⁸ II Włocławek, s. 21; Wrocław, s. 235; III Gdańsk, s. 255–256; II Sandomierz, s. 214; Ełk, s. 87; Radom, s. 51; Białystok, s. 62; Drohiczyn, s. 34; Warszawa–Praga, s. 103.

⁶⁹ XLII Płock, s. 185; Wrocław, s. 208. 435–436; Włocławek, s. 22; III Gdańsk, s. 272; Drohiczyn, s. 35; Ełk, s. 87; II Sandomierz, s. 214.

⁷⁰ Wrocław, s. 208.

⁷¹ Np. Ełk, s. 91.

⁷² II Włocławek, s. 27; Pelplin, s. 44; III Gdańsk, s. 272; Drohiczyn, s. 32; Ełk, s. 92; Przemyśl, s. 95; Warszawa–Praga, s. 104.

⁷³ XLII Płock, s. 184; Wrocław, s. 234; III Gdańsk, s. 272; Pelplin, s. 44; II Sandomierz, s. 199.

⁷⁴ Wskazania dotyczące katechezy dla młodzieży pozaszkolnej znajdują się na ogół w ramach katechezy dorosłych.

tle obecnego pluralizmu poglądów i postaw⁷⁵. Nieco inne cele są stawiane katechezie młodych małżeństw⁷⁶ czy katechezie osób w podeszłym wieku⁷⁷.

W dokumentach synodalnych zauważa się wielką troskę o różnorodność form katechezy dla dorosłych. Wynika to, tak jak i przy stawianiu celów, z różnic w formacji intelektualnej i religijnej, sytuacji życiowej, wykonywanego zawodu czy zainteresowań odbiorców⁷⁸. Najczęściej proponowanymi formami są: systematyczne kształcenie teologiczne dorosłych⁷⁹; duszpasterstwo specjalistyczne w ramach stanów i zawodów⁸⁰; dni skupienia i rekolekcje zamknięte⁸¹; stowarzyszenia, bractwa, zespoły, ruchy⁸²; pielgrzymki⁸³; czytelnie i biblioteki parafialne⁸⁴.

Dokumenty synodalne zawierają także wskazania dotyczące katechezy dzieci przedszkolnych a także dzieci specjalnej troski. Są one jednak ogólnikowe; w przeważającej mierze mówią o potrzebie i konieczności – na ogół bez uzasadnienia – tego rodzaju katechezy, niż o formach i metodach⁸⁵.

Przedstawiona powyżej analiza dokumentów diecezjalnych synodów polskich z lat 1990–2002 upoważnia do stwierdzenia, że obecnie istnieje głębokie przekonanie o konieczności realizacji katechezy parafialnej ściśle związanej z liturgią i życiem wspólnoty parafialnej. To przekonanie ma mocne, teologiczno-antropologiczne podstawy. Bardzo wyraźnie widać opcję na rzecz katechezy dorosłych i – zbyt mało dotychczas dostrzegane – zainteresowanie duszpasterskie osobami w podeszłym wieku. Widoczna jest troska o różnorodność form i metod, o konieczność wypracowania nowych, chociaż zauważa się przywiązanie do tradycyjnych, już sprawdzonych. Zauważa się także zastosowanie, znanej od dawna, zasady odpowiedzialności wszystkich za katechizację poprzez wskazanie tworzenia w parafiach „Rady Katechetycznej”⁸⁶ czy „Parafialnego Zespołu Katechetycznego”⁸⁷ lub prowadzenia „Księgi Katechetycznej”⁸⁸.

⁷⁵ XLII Płock, s. 184; II Włocławek, s. 26; Wrocław, s. 434; Radom, s. 51; Ełk, s. 90; Zamość–Lubaczów, s. 94; Drohiczyn, s. 33: trzyletni program katechezy dla młodzieży pozaszkolnej obejmujący *Credo, Przykazania i Sakramenty, Sakrament Małżeństwa*.

⁷⁶ II Włocławek, s. 28; III Gdańsk, s. 230; Przemyśl, s. 18. 105.

⁷⁷ II Włocławek, s. 28; III Gdańsk, s. 233; Zamość–Lubaczów, s. 65.

⁷⁸ XLII Płock, s. 185; III Łódź, s. 53; III Gdańsk, s. 271; Drohiczyn, s. 32; Ełk, s. 91; Zamość–Lubaczów, s. 90.

⁷⁹ Np. Wrocław, s. 235; Ełk, s. 92.

⁸⁰ Np. II Włocławek, s. 28; Przemyśl, s. 95.

⁸¹ Np. XLII Płock, s. 185; II Sandomierz, s. 199; Ełk, s. 92.

⁸² Np. Wrocław, s. 236; II Włocławek, s. 109; III Gdańsk, s. 222; Przemyśl, s. 95.

⁸³ Np. II Sandomierz, s. 199. 214; Przemyśl, s. 47.

⁸⁴ Np. Wrocław, s. 236; II Sandomierz, s. 214; Radom, s. 53; Ełk, s. 92.

⁸⁵ XLII Płock, s. 182; II Włocławek, s. 22. 26-27; Wrocław, s. 220; Radom, s. 51; Drohiczyn, s. 36; Ełk, s. 91; Pelplin, s. 44.

⁸⁶ Np. II Sandomierz, s. 196.

⁸⁷ Np. Zamość–Lubaczów, s. 103. 193.

⁸⁸ Np. Warszawa–Praga, s. 103. 210.

GEMEINDEKATECHESE IN DEN DOKUMENTEN
DER POLNISCHEN DIÖZESANSYNODEN
IN DEN JAHREN 1990–2002
(ZUSAMMENFASSUNG)

Nach der Rückkehr des Religionsunterrichts in die Schule wurde in vielen Beiträgen auf die Unzulänglichkeit der schulischen Katechese und auf die Notwendigkeit ihrer Ergänzung durch die Gemeindekatechese hingewiesen. Die Arbeitspapiere der II Polnischen Plenarsynode haben ebenfalls die Errichtung einer parallelen Sakramenten Katechese in der Gemeinde postuliert. Dieses Problem wurde in allen polnischen Diözesansynoden in dieser Zeit behandelt. Die theologische und anthropologische Begründung für die Suche nach neuen Formen der Gemeindekatechese und ihrer Intensivierung wurde anhand der lehramtlichen Dokumente dargestellt. Die meiste Aufmerksamkeit wurde der ekklesialen und liturgischen Dimension der Gemeindekatechese, die auf den Sakramentene Empfang vorbereitet, gewidmet. Es wird auch verstärkt die Sorge um die Erwachsenenkatechese sichtbar, die mit einem doppelten Argument begründet wird: Erwachsene bedürfen der Katechese für eine eigene religiöse Reifung und bessere Gestaltung der Wirklichkeit, aber auch als Inspiration und Hilfe in der religiösen Erziehung ihrer Kinder.

Ks. ANDRZEJ PENKE
Gdańsk

CHRYSTUS U FIODORA DOSTOJEWSKIEGO
NA PODSTAWIE LEGENDY *WIELKI INKWIZYTOR*

Słowa kluczowe: Dostojewski, Chrystus, milczenie ewangeliczne, Wielki Inkwizytor, Antychryst.
Schlüsselworte: Dostojewski, Christus, evangelisches Schweigen, Großinquisitor, Antichrist.

Wstęp

W ostatnich latach w Europie zauważa się coraz większe zainteresowanie twórczością Fiodora Dostojewskiego. Nikt już dzisiaj nie podważa tezy, iż słusznie uznano pisarza rosyjskiego za proroka XX w., ze względu na to, że przewidział m.in. rewolucję bolszewicką i europejski nihilizm. Od drugiej połowy ubiegłego stulecia krytycy twórczości Dostojewskiego zaczęli coraz żywiej zastanawiać się nad możliwością spojrzenia na Dostojewskiego jako teologa, oczywiście nie w ścisłym tego słowa znaczeniu. Celem takiej refleksji jest dostrzeżenie i pogłębienie w twórczości pisarza tematów, a raczej elementów teologicznych, zwłaszcza chrystologicznych. W tym kierunku zmierzają ostatnie studia, które starają się odpowiedzieć na pytanie: jak należy odczytać wymiar chrystologiczny dzieł Dostojewskiego – twórcy, który przecież nie jest teologiem, lecz pisarzem. Poddając szczegółowej analizie powieści autora nie-trudno dostrzec, że są one naznaczone obecnością Chrystusa i pozostają w jakimś stosunku do Jego Osoby, która jest kluczem pozwalającym zrozumieć tajemnicę człowieka.

Legenda *Wielki Inkwizytor*, zaliczana nie tylko do najważniejszych kart w twórczości Dostojewskiego, ale mająca swoje miejsce w literaturze światowej, jest tekstem podstawowym, wprowadzającym w wymiar chrystologiczny

twórczości tego pisarza. Z jego pamiętników dowiadujemy się o zamiarze napisania książki o Chrystusie, zamiarze niespełnionym z powodu nasilającej się w ostatnich latach życia choroby. Godnym odnotowania jest, iż legenda to jedyny tekst, w którym Chrystus jest postacią pierwszoplanową, na której skupia się cała uwaga. Według Paula Evdokimova legenda jest „syntezą wszystkich idei religijnych” pisarza¹, nazwaną przez teologa rosyjskiego „testamentem duchowym” Dostojewskiego².

1. Kontrowersje wokół hermeneutyki kontekstu legendy

Legenda *Wielki Inkwizytor* stała się przedmiotem wielu analiz. Niekiedy uważana była za tekst kontrowersyjny z powodu zbytniego wyolbrzymiania pewnych opinii pisarza, skierowanych przeciwko Kościołowi katolickiemu. Prowadziło to do krzywdzących wniosków na temat autora. Zatrzymując się przede wszystkim na tym aspekcie dzieła, niektórzy krytycy wyolbrzymiali tylko niektóre wątki legendy, co doprowadziło do dopatrywania się u Dostojewskiego stanowiska wrogiego Kościołowi. Rodziło to niebezpieczeństwo znacznego oddalenia się od poszukiwania prawdziwego wymiaru legendy. Niewątpliwie możemy w niej znaleźć pewne słowa krytyki i niechęci autora wobec Kościoła, ale nie wyczerpują one i nie oddają nawet w niewielkim stopniu głównego przesłania legendy. Trudno zgodzić się z E. Thurneysenem, który twierdzi, że krytyka Kościoła „przenika wszystkie pisma Dostojewskiego, znajdując swój punkt kulminacyjny w Wielkim Inkwizytorze i w wizjach diabła Iwana Karamazowa”³. Za takim hermeneutycznym ujęciem Thurneysena opowiedział się B. Schultze, który, zbierając wszystkie nieprzychylnie opinie skierowane przez Dostojewskiego w stronę Kościoła rzymskiego, próbuje właśnie w tym duchu dokonać swojej interpretacji⁴.

¹ P. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, Roma 1972, s. 95.

² Ibidem. Zob. N. Bierdiajew, *La concezione di Dostoevskij*, Torino 1945, s. 188. Aby poznać osobę i myśl Dostojewskiego, obok dwóch kluczowych pozycji Evdokimova i Bierdiajewa, przywołanych wcześniej, warto sięgnąć po cenne pozycje P. Evdokimova, *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, Kraków 2002. Z pozostałych autorów w języku polskim m.in.: L. Grossman, *Dostojewski*, 1968; M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, Warszawa 1970; D. Kułakowska, *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, Warszawa 1981; B. Bursow, *Osobowość Dostojewskiego*, Warszawa 1983; St. Cat-Mackiewicz, *Dostojewski*, Warszawa 1997; A. Gide, *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, Kraków 2003.

³ E. Thurneysen, *Dostojewski*, Roma 1929, s. 64.

⁴ Zob. B. Schultze, *Dostojewskij*, w: tenże, *Pensatori russi di fronte a Cristo. Saggi sul loro atteggiamento verso Cristo, la Chiesa e il papato*, Firenze 1949, s. 113–141. Schultze stawia sobie pytanie, którego celowość stara się wręcz na siłę uzasadnić: *Czy jest wiarygodne, aby autor tej legendy chciał dokonać identyfikacji hierarchii Kościoła Katolickiego, zwłaszcza Papieża, z istotą tak diaboliczną, jaką jest Wielki Inkwizytor* (ibidem); por. argumentację idącego po tej linii G. Sommaylla, *Dostoevskij cristologo e demonologo*, w: tenże, *Uomo, Diavolo e Dio nella letteratura contemporanea*, Milano 1993, s. 301–330.

W poszukiwaniu właściwego przesłania należy, jak twierdzi filozof i teolog niemiecko-włoski R. Guardini, odczytać legendę w powiązaniu z całością powieści *Bracia Karamazow*⁵. Guardini jednak, tak jak wielu innych, odchodzi później od swojej początkowej koncepcji, zawężając lekturę do wizji Iwana⁶. W takim ujęciu legenda pozostawałaby w ścisłej relacji do Iwana i jego wywodów filozoficznych, dotyczących Boga i świata. To prawda, że z jednej strony legenda jest opowiedziana przez Iwana, który identyfikuje się z Wielkim Inkwizytorem, sam będąc przy tym zagubiony, jakby wciągnięty w sieć własnych przeciwstawiających się sobie argumentów. Z drugiej strony, to właśnie w Iwanie Dostojewski krytykuje zbuntowany „umysł euklidesowy”, który domaga się zbudowania swojego, nowego porządku w stworzonym przez Boga świecie. Z tego powodu, wydaje mi się, że błędna byłaby każda próba hermeneutyki legendy, skupiająca się bądź na Iwanie, bądź też na wyolbrzymianiu niektórych stanowisk polemicznych autora, dotyczących Kościoła katolickiego. Taki spór, jak podkreśla rosyjski filozof religii S. Frank, nie tylko nie wyczerpuje ożywionej dyskusji nad postawionym problemem, ale i „nie dotyka jej najgłębszego przesłania”.⁷ Prawdziwego sensu legendy należy szukać w wymiarze duchowym, obejmującym swym profetycznym spojrzeniem los człowieka i całej ludzkości. Przy takim odczytaniu, powtarzając za Nikolajem Bierdiajewem, legenda staje się odkryciem wolności chrześcijańskiej⁸.

2. Ewangeliczne milczenie Chrystusa

Tym, co w legendzie najbardziej przykuwa uwagę i wzbudza zainteresowanie jest milczenie Chrystusa – ta, chciałoby się powiedzieć, nadzwyczajna zdolność niewypowiedzenia ani jednego słowa przed Wielkim Inkwizytorem. Zdumiewające jest milczenie Chrystusa, który powraca na ziemię w XVI-wiecznej Hiszpanii, w czasach największego terroru inkwizycyjnego, i w spotkaniu z Wielkim Inkwizytorem (reprezentującym Antychrysta) jest całkowicie bezbronny. Podobnie jak książę Myszkina w powieści *Idiota*, niezdolny do walki, do przyjęcia postawy obronnej wobec zła, tak i Chrystus pozostaje całkowicie bezbronny w spotkaniu z Inkwizytorem. Na twarzy Chrystusa maluje się tylko

⁵ Zob. R. Guardini, *Il mondo religioso di Dostoevskij. Studi sulla fede*, Brescia 1980, s. 126.

⁶ Iwan, jak wiemy, nie może pogodzić się z cierpieniem niewinnych dzieci. Ten problem rozpatruje na drodze czysto racjonalnej, wchodząc w konflikt z tradycyjną teodyceą – filozoficzną próbą wytłumaczenia istnienia dobrego i wszechmocnego Boga z istnieniem zła w stworzonym przez Niego świecie. Konsekwencją stanowiska Iwana będzie odrzucenie „Bożego świata” i bunt przeciw Stwórcy.

⁷ S. Frank, *Legenda o Velikom Inkvizitore*, Hochland 1 (1933–1934), cyt. za tłum. włoskim: *La leggenda del Grande Inquisitore*, w: *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoevskij*, pod red. A. Dell’Asta, Milano 1991, s. 202.

⁸ N. Bierdiajew, *La concezione di Dostoevskij*, s. 207.

spojrzenie pełne miłości, współczucia i przebaczenia, które w klimacie tajemniczego milczenia staje się źródłem nadzwyczajnej mocy wewnętrznej, nie do zniesienia dla wysuwającego ciągle zarzuty Wielkiego Inkwizytora. Już od wielu lat analiza powyższej sceny związana jest z ogromnym wysiłkiem hermeneutycznym krytyków. Pomimo poddania jej starannej i profesjonalnej analizie, nie zdołali oni znaleźć definitywnego klucza hermeneutycznego, pozostawiając zawsze nowe możliwości odczytania tekstu. Taką właśnie tajemnicą pozostaje owiana milczeniem postać Chrystusa, która bez wątpienia fascynuje i każdemu, kto podejmuje się odczytania przesłania Dostojewskiego podsuwa coraz to nowe pytania i rozwiązania.

Chrystus, który zamyka się w swoim milczeniu, był nieraz postrzegany jako postać pozbawiona jakiegokolwiek relacji z Ojcem. Dziwi z pewnością wysunięta przez Guardiniego, który przecież tak dobrze zinterpretował wiele figur Dostojewskiego, teza, że Chrystus milczący przed Wielkim Inkwizytorem jest „heretykiem”⁹, Chrystusem „istniejącym tylko dla siebie”¹⁰. Dla Dostojewskiego scena ta – co należy, jak się wydaje, wziąć przede wszystkim pod uwagę – odwołuje się do sceny ewangelicznej, w której Jezus spotyka się z Piłatem. W notatkach do powieści *Bracia Karamazow* pisarz wyznaje, że dla niego jedyną prawdą jest ta, która znajduje się przed Piłatem¹¹. „Ta Prawda – pisze Dostojewski – przebacza wszystkim i wszystkim kocha”¹². Niewątpliwie nie można pominąć tych słów w poszukiwaniu właściwego odczytania przesłania zawartego w tajemniczym milczeniu Chrystusa przed Wielkim Inkwizytorem. Scena ta bardzo dobrze odzwierciedla, jak „maksymalna wiarygodność Boga wyraża się w ekstremalnej słabości”¹³. Milczenie Chrystusa nie jest więc czymś w rodzaju autyzmu¹⁴. Dlatego Inkwizytor oczekuje jakiegokolwiek słowa, jakiegokolwiek ono by było, choćby nawet najbardziej gorzkiego pod swoim adresem. Sam Iwan, stojący po stronie Wielkiego Inkwizytora, z wielkim dramatyzmem wyznaje, że ciążyło mu milczenie swojego więźnia¹⁵.

Analizując powieści Dostojewskiego, nie sposób nie dostrzec, że w walce ze złem milczenie jego bohaterów jest narzędziem bardziej skutecznym,

⁹ R. Guardini, *Il mondo religioso di Dostoevskij*, s. 129.

¹⁰ Ibidem, s. 131.

¹¹ F. Dostojewski, *I fratelli Karamazov. I taccuini per «I fratelli Karamazov»*, Firenze 1958, s. 1153. W Ewangelii wg św. Mateusza czytamy: *Wtedy zapytał go Piłat: „Nie słyszysz jak wiele zeznają przeciw Tobie?”. On jednak nie odpowiedział mu na żadne pytanie, tak że namiestnik bardzo się dziwił (Mt 27,13-14).*

¹² F. Dostojewski, *Dostoevskij inedito. Quaderni e taccuini 1860–1881*, pod red. L. Dal Santo, Firenze 1981, s. 312.

¹³ A. Joos, *Il Cristo di Dostoevskij nell'esperienza cristiana russa*, Rassegna di Teologia 29 (1988) nr 6, s. 544.

¹⁴ Zob. D. Jastrząb, *Chrystus wobec ateizmu u Fiodora Dostojewskiego*, Pastores 7 (2000) nr 2, s. 77.

¹⁵ Zob. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, t. 1, tłum. A. Wat, Wrocław 1994, s. 490.

sugestywnym. Najbardziej duchowy wymiar jednak milczenie osiąga w postaci Chrystusa przed Inkwizytorem i z tego powodu może być nazwane „milczeniem ewangelicznym”. Milczący Chrystus może być „zdefiniowany” na podstawie milczenia przed Inkwizytorem, gdyż to milczenie ma wymiar głęboko teologiczny¹⁶. Powyższa scena wskazuje, jak w milczeniu Chrystusa zwycięża dobro, a Chrystus nie potrzebuje już usprawiedliwienia dla swojej obrony. Milczenie staje się bardziej skuteczne od siły argumentów i oskarżeń wysuniętych przez Inkwizytora. Misterium nocnego spotkania Wielkiego Inkwizytora ze swoim więźniem dogłębnie wyraża N. Bierdiajew: „Chrystus milczy przez cały czas i pozostaje w ukryciu. Pozytywna idea religijna nie znajduje swej ekspresji w słowie. [...] To Wielki Inkwizytor stara się przekonywać wysuwając swoje argumenty. Ma do swojej dyspozycji silną logikę, silną wolę, żądną do przeprowadzenia zamierzonego planu. Jednak łagodność Chrystusa, Jego przyjazne milczenie przekonują z większą siłą, pokonując siłę argumentów Wielkiego Inkwizytora”¹⁷. W tym kierunku, jak się wydaje, powinno pójść odczytanie przesłania legendy, gdyż Chrystus, który nie interweniuje i sprawia wrażenie nieobecnego, jest ukryty w historii i jest zarazem sercem tej historii¹⁸.

3. Wielki Inkwizytor jako obraz fałszywego Chrystusa

Legenda *Wielki Inkwizytor* ma wiele cech wspólnych z *Krótkim opowiadaniem o Antychryście* Władimira Sołowjowa¹⁹. W celu właściwego odczytania figury Wielkiego Inkwizytora, należy przyjrzeć się figurze ducha zła z tego opowiadania. Ich porównanie oraz obecność kuszenia Chrystusa u obu autorów jest niezbędna, by zrozumieć treść monologu Inkwizytora. Opowiadanie Sołowjowa stanowi klucz, pozwalający odgadnąć intencję Dostojewskiego, którą jest próba ukazania sfalszowania orędzia ewangelicznego Chrystusa przez Inkwizytora.

Figura Antychrysta jest bardzo żywa w tradycji rosyjskiej i w wymiarze eschatologicznym Kościoła wschodniego. W Biblii ukazana jest zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. W Starym Testamencie przede wszystkim w księdze Daniela (zob. Dn 7, 23-27; 8,9-12.23-25; 9,26-27; 11,31.36-37); w Nowym Testamencie Antychryst ukazany jest jako ten, który

¹⁶ Por. A. Dell’Asta, *Una parola all’estremità del silenzio. Cristo teologico di Dostoevskij*, *Communio* 55 (1981) nr 3, s. 71-90.

¹⁷ N. Bierdiajew, *La concezione di Dostoevskij*, s. 187-188.

¹⁸ Zob. X. Tilliette, *I filosofi leggono il Vangelo. La tentazione di Cristo*, *Rassegna di Teologia* 37 (1996) nr 1, s. 302.

¹⁹ W. Sołowjow, *Breve racconto sull’Anticristo*, w: *L’Anticristo*, pod red. G. Piovesana i M. Tenece, Roma 1995, s. 35-72.

sprzeciwia się Bogu: *człowiek grzechu, syn zatracenia* (2 Tes 2,3). W księdze Apokalipsy przybiera postać Bestii (zob. Ap 13,1-18), u św. Jana ukazany jest jako obecność złego ducha w świecie (zob. 1 J 4,3).

Mimo iż Wielki Inkwizytor czuje się poruszony milczeniem Chrystusa, jako Antychryst nie może nie skierować swoich oskarżeń pod Jego adresem. Najostrzejszym zarzutem skierowanym wobec Chrystusa jest obdarzenie człowieka darem wolności. Błąd Chrystusa polegał na wierze w to, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga jest w stanie żyć i rozporządzać ofiarowaną mu wolnością. Chrystus, obdarowując człowieka wolnością, pozbawił go szczęścia i radości życia. Konieczne stało się więc stworzenie pewnej władzy autorytarnej, która dla dobra ludzkości pozbawi człowieka tego daru, uwolni go od samodzielnego myślenia i pomoże w zmaganiu się z ciężarem życia. W takim ujęciu, według Inkwizytora, dostrzega się, że Chrystus nie kocha ludzi, ponieważ wolności ducha ludzkiego nie można pogodzić ze szczęściem ludzi. Zadaniem Inkwizytora jest uwolnienie człowieka od wszelkiej odpowiedzialności, poddając go bezwzględnemu i ślepemu posłuszeństwu temu, kto ma władzę w swoich rękach. W ten sposób przed człowiekiem otwiera się droga do nowego zbawienia, uwalniająca go – pod nadzorem Antychrysta – od wszelkiej problematyki życia. Antychryst zatem ukazuje siebie jako tego, który ma środek na rozwiązanie każdego problemu, lepiej niż to czyni Bóg: Bóg zbawia kochając, Antychryst zbawia dając łatwe szczęście i czyniąc „dobrze”. Odczytane z tej perspektywy uwolnienie człowieka od każdej wątpliwości i udręki sumienia, zmierzało już we właściwym kierunku do momentu powtórnego powrotu Chrystusa na ziemię, który przypomniawszy człowiekowi o istocie jego powołania. Z tego właśnie powodu Chrystus jest niechcianym intruzem, przeszkadzającym reformom Inkwizytora, które zmierzają do obdarzenia ludzi pełnym i prawdziwym szczęściem. Dobitnie wyrażają ten cel słowa: „Piętnaście wieków męczyliśmy się z tą wolnością, ale teraz to się skończyło, i skończyło się na zawsze. Nie wierzysz, że skończyło się na zawsze? [...] Wiedz, że właśnie teraz, ludzie są bardziej niż kiedykolwiek przeświadczeni, że są całkowicie wolni, a tym czasem oni sami ofiarowali nam swoją wolność i potulnie złożyli ją nam do stóp. Ale myśmy tego dokonali. [...] Ostrzegano cię – zwrócił się do Niego – nie brakowało Ci ostrzeżeń i wskazań, ale Ty ich nie słuchałeś, odrzuciłeś jedyną drogę, która prowadziła ku uszczęśliwieniu ludzkości, ale na szczęście odchodząc oddałeś nam swoje dzieło. [...] Po cóżes przyszedł nam przeszkadzać”²⁰.

Według Inkwizytora największym błędem Chrystusa było odrzucenie trzech pokus szatana, tej najszlachetniejszej propozycji, odpowiadającej tak

²⁰ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 470–471.

bardzo potrzebom ludzkiej natury. Odrzucając pierwszą pokusę przemienienia kamieni w chleb (zob. Mt 4,3), Chrystus nie skorzystał ze swojej mocy Bożej, „by stać się podmiotem uwarunkowań egzystencji materialnej”²¹. Według Inkwizytora człowiek w swojej codzienności potrzebuje nie tyle Boga, ile chleba i szczęścia zapewniających dobrobyt ziemskiego życia. Jeżeli Bóg nie pomoże człowiekowi w jego ziemskich planach, to będzie on zmuszony pochylić się przed duchem zła, gdyż sam nie jest w stanie odpowiedzieć na tak „nieładną” propozycję Chrystusa, wzywającą do odpowiedzialności w wyborze pomiędzy dobrem a złem. Konsekwencją takiej decyzji będzie budowanie pod nadzorem inkwizytorów nowej wieży Babel²². Nie ulega wątpliwości, że na pierwszy plan u Wielkiego Inkwizytora wysuwa się szczęście. Natomiast powracający na ziemię Chrystus woli wskrzesić dziewczynkę, ponieważ przywrócić życie, to przywrócić wolność, podczas gdy dostarczenie człowiekowi chleba bez miłości do niego, oznacza podporządkowanie i uzależnienie drugiego od siebie. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden motyw. W poszukiwaniu szczęścia dla człowieka, Antychryst przedstawia Boga jako nieprzystępnego, by potem móc stać się administratorem tego, co należy do Boga. Podstępna perwersja złego ducha doskonale oddaje w swym opowiadaniu Sołowjow: „Chrystus przyszedł przede mną, ja przyszedłem po nim, lecz to, co następuje potem w porządku chronologicznym jest zasadniczo pierwsze z natury. Ja przychodzę jako ostatni, na końcu czasów, a to dlatego, że jestem doskonałym i ostatnim zbawicielem. Tamten Chrystus był moim prekursorem. Jego przesłanie było antycypacją mojego przyjścia”²³.

Opierając się drugiej pokusie, czyli pokusie rzucenia się w dół ze skały (zob. Mt 4,5-6), Chrystus zrezygnował z użycia „swej mocy do uczynienia z niej środka autoafirmacji własnej osoby i tym samym upadnięcia w grzech intelektualny”.²⁴ Chrystus zatem wyklucza możliwość cudu, który dla Wielkiego Inkwizytora jest jedynym środkiem rzucenia człowieka na kolana, tego człowieka, który tak naprawdę bardziej szuka cudu niż Boga. Bowiem Bóg,

²¹ W. Sołowjow, *I fondamenti spirituali della vita*, Roma 1998, s. 93.

²² Inkwizytor jasno wyraża swoje idee: „Odparłeś, że nie samym chlebem żyje człowiek, ale czy wiesz, że w imię tego chleba powstanie przeciw Tobie duch ziemi i będzie z Tobą walczył, i pokona Cię, i wszyscy za nim pójdą, wołając: »Kto jest podobny zwierzowi temu, on dał nam ogień z niebios!«. Czy wiesz, że wieki miną i ludzkość oznajmi przez usta swej mądrości i nauki, że nie ma zbrodni, a więc i nie ma grzechów, że są tylko głodni? »Daj nam jeść, a potem będziesz mógł się od nas domagać cnoty!«. Oto co napiszą na sztandarze, który poniosą przeciw Tobie, w którego imię zburzą Twoją świątynię. Na miejscu Twojej świątyni wzniosą nowy przybytek, wzniosą znowu straszną wieżę Babel, i chociaż również nie dokończą, jak poprzedniej, ale mogłeś tej nowej wieży uniknąć i o tysiąc lat skrócić cierpienia ludzkie, albowiem oni przyjdą przeciw do nas, namęczywszy się przez tysiąc lat ze swoją wieżą! A wówczas dobudujemy do końca ich wieżę, bo dobuduje ten, kto da jeść, my zaś tylko damy im jeść w imię Twoje, i skłamiemy, że w imię Twoje” (F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 473–474).

²³ W. Sołowjow, *Breve racconto sull'Anticristo*, s. 42–43.

²⁴ W. Sołowjow, *I fondamenti spirituali della vita*, s. 93.

który sprzeciwia się cudom jako próbie objawienia swej mocy dla zaspokojenia potrzeb życiowych ludzi, nie może oczekiwać miłości od swych stworzeń. W imię tej logiki, odwołując się wyłącznie do szczęścia i dobrobytu ludzi, a w zamian za to, pozbawiając człowieka daru wolności, duch zła chce przeprowadzić swój program²⁵. Jednak prawdziwy cud to nie ten, który narzuca się siłą własnego autorytetu, lecz ten, który wyraża się w łagodności, w miłości, w bezinteresownym obdarowywaniu drugiej osoby, oddaniu się całkowicie woli Ojca. Bóg, który jest Stworzycielem, jest równocześnie Dawcą i Darem, podczas gdy Antychryst jest symbolem tego, który używa darów, nie mając nic do zaoferowania poza siłą negacji, będąc jedynie teoretykiem świadomego oszustwa w imię dobra człowieka, oszustwa ukrytego pod płaszczem pozorów w celu szukania wyłącznie własnych korzyści. W tym znaczeniu dzieło Inkwizytora kontrastuje z dziełem Chrystusa, który nie chciał stać się tyranem wolności, ale obdarował nią człowieka, pozostawiając w sumieniu możliwość wyboru między dobrem a złem.

Chrześcijaństwo w ujęciu Dostojewskiego nie może opierać się na stłumieniu wolności ducha ludzkiego. Przez wzgląd na to, Chrystus odrzuca także trzecią pokusę, wiążącą się z oddaniem pokłonu duchowi zła (zob. Mt 4,9). Chrystus nie chciał stać się despotą, który siłą zniewala człowieka, odbierając mu możliwość rozpoznawania i spełniania wolnych czynów. Jednym słowem odrzucił „użycie własnej mocy Bożej jako siły dla zniewolenia przez siebie świata”²⁶. Natomiast w opinii Inkwizytora wolność jest „niesprawiedliwością” wymuszoną na sumieniu, ponieważ człowiek zawsze szukał pewności i spokoju ziemskiego szczęścia, a Chrystus nie tylko przyniósł niepewność i utrapienie, ale wymógł na człowieku odpowiedzialność za własne decyzje i czyny. W ten sposób Antychryst obarcza Chrystusa winą za przyniesienie miecza na ziemię, podczas gdy on – Antychryst – przychodzi jako zwiastun pokoju. Chrystusa uważa za „reformatora ludzkości”, siebie natomiast za „dobroczyńcę ludzkości”. Należy podkreślić, że w swoim przebiegłym programie Inkwizytor objawia siebie jako wielkiego humanistę, głoszącego religię chleba ziemskiego, harmonię uniwersalną bez błogosławieństwa Boga; harmonię głoszącą jedność między ludźmi, zdobytą jednak mieczem za pomocą władzy despotycznej.

W programie Antychrysta największa trudność nie leży w odróżnieniu dobra od zła, lecz w odróżnieniu w dobru tego, co zbawia od tego, co nie

²⁵ Inkwizytor wyznaje: „Będą nas podziwiać i czcić jako bogów za to, że stanąwszy na ich czele, zgodziliśmy się znosić za nich wolność, której się zlekli, i panować nad nimi, tak nieznośna w końcu stanie się dla nich wolność! My jednak powiemy, że jesteśmy posłuszni Tobie i panujemy w imię Twoje. Oszukamy ich ponownie, albowiem już nie dopuścimy ich do Ciebie” (F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 475).

²⁶ W. Sołowjow, *I fondamenti spirituali della vita*, s. 93.

prowadzi do zbawienia²⁷. Antychryst nie przedstawia się ludzkości jako „wilk drapieżny”, lecz występuje w przebraniu głosiciela szlachetnych ideałów ziemskich. Dlatego też figury Antychrysta nie należy odczytywać jako anti-Chrystusa, lecz jako fałszywego Chrystusa²⁸. Jego działanie ogranicza się zawsze do jednego: stworzenia form socjalnych życia, opierających się na całkowitym podporządkowaniu, zniewoleniu człowieka dla swoich „szlachetnych ideałów”. Dlatego, jak twierdzi Sergiej Bułhakow, Inkwizytor wydaje się czymś więcej niż wolnym myślicielem iluminizmu. Jest on raczej mistykiem duszy ludzkiej, który jednak nie wierzy w Boga, stawiając siebie na Jego miejscu²⁹.

4. Pocałunek złożony Inkwizytorowi jedynym słowem Chrystusa

Jedyną odpowiedzią Chrystusa na siłę argumentów Inkwizytora jest niespodziewane zbliżenie się do niego i złożenie pocałunku jako gestu przebaczenia. W tym pocałunku można się dopatrywać przeciwieństwa do fałszywego pocałunku Judasza. Dla Dostojewskiego pocałunek Chrystusa jest gestem współczucia skierowanym do człowieka, nawet gdy jest on wielkim grzesznikiem. Manifestacja nieskończonej miłości staje się znakiem zwycięstwa Chrystusa nad wszystkimi siłami zła uosobionymi w inkwizytorach wszystkich czasów. Przesłanie Dostojewskiego streszcza się w milczeniu Chrystusa, którego jedynym wyrazem jest pocałunek. To właśnie ten pocałunek jest słowem Chrystusa³⁰. Ten sam pocałunek Aliosza daje Iwanowi, gdy ten kończy swoje opowiadanie. Dla Iwana jest on gestem bez znaczenia, chyba jedynie znakiem Boga słabego, pozbawionego współczucia dla człowieka, Boga, który nie chce rozwiązać tzw. ziemskich problemów w historii ludzkości. Dla Alioszy pocałunek jest demonstracją wyższości zachowania Chrystusa nad oskarżeniami Wielkiego Inkwizytora. Jest zwycięstwem dobra nad złem, pojednania z Bogiem, zdolnością przebaczenia i miłości bliźniego.

Z powyższych rozważań wynika, że w legendzie Dostojewski odsłania nie tyle bezsilność Chrystusa, co niezdolność Antychrysta oraz absolutną niemożliwość sfałszowania orędzia Chrystusa, nawołującego człowieka do pojed-

²⁷ Zob. Tenace, *L'Anticristo: il racconto del falso bene*, w: *L'Anticristo*, s. 79.

²⁸ Por. H. Paprocki, *Wolność i zło*, *Więź* 497 (2000) nr 3, s. 35.

²⁹ Zob. S. Bułhakow, *Il prezzo del progresso*, Causale Monferrato 1984, s.168; I. Cieślík, *Wszystkiemu winien starzec Zosia?* *Więź* 497 (2000) nr 3, s. 53.

³⁰ Zob. D. Barsotti, *Dostoevskij. La passione per Cristo*, Padova 1996, s. 233. W pocałunku Chrystusa, według Barsottiego, „dokonuje się realizacja historii, jej wypełnienie jest zwycięstwem miłości; to miłość zwycięża każdy zarzut, każdy bunt w wymiarze uniwersalnego przebaczenia i zbawienia” (ibidem, s. 234). H. Paprocki przyznaje, że Wielki Inkwizytor „nie może znieść jednego – pocałunku Chrystusa – pocałunku, który go pali i uświadamia zdradę, będącą pułapką dla samego Inkwizytora Inkwizytor sam staje się ofiarą swego oszustwa, gdy uznał się za dobroczyńcę ludzkości). Nie wie, że rzeczywistości empirycznej kształtować się nie da – czyż można kształtować życie?” (H. Paprocki, *Wolność i zło*, s. 36).

nania z Bogiem nie siłą, lecz miłością. W starciu z długotrwałym, rozbrajającym, pełnym miłości, także do niego, milczeniem Chrystusa, Wielkiego Inkwizytora stać tylko na wymówienie słów: „Idź i nie przychodź więcej... nigdy nie przychodź... nigdy więcej”³¹. Komentując tę scenę, Paul Evdokimov pisze: „Co można powiedzieć ateście, który żąda próby. Tylko to: kiedy człowiek powróci do samego siebie i odnajdzie prawdziwe milczenie, przeżyje doświadczenie oczekiwania, które pochodzi od Ojca, który jest obecny w ukryciu (Mt 6, 6)”³².

Jedynie Wielki Inkwizytor, rzecznik Antychrysta, wypowiada słowa, które są piętnowane przez Dostojewskiego. Legenda doskonale oddaje jak słowo i milczenie wzajemnie się zbiegają: z milczenia rodzi się słowo i równocześnie to słowo przekształca się w bardziej elokwentny gest, którego nawet wiele słów nie zdołałoby wyrazić. Ponad wielością słów Antychrysta znajduje się milczenie Chrystusa. Błędna zatem byłaby hermeneutyka postawy Chrystusa jako brak zdolności wypowiedzenia się, objawu spotykanego niekiedy na tle chorobliwym, czyli mutyzmu, gdyż właśnie „milczenie teologiczne” odsłania prawdę misterium Chrystusa. Możemy tu mówić o milczeniu ewangelicznym, ponieważ doświadczenie zła popełnionego przez ludzkość nie może nic dopowiedzieć do ewangelicznego orędzia Chrystusa³³. Raz jeszcze na końcu legendy Dostojewski identyfikuje się z Alioszą, kiedy ten wykrzykuje przed Iwanem: „Twój poemat jest pochwałą Jezusa, a nie bluźnierstwem, jakżeś tego pragnął”³⁴. Trzeba przyznać Bierdiajewowi zasługę wychwycenia w milczeniu Chrystusa pozytywnej idei religijnej Dostojewskiego.

Zakończenie

Królestwo, w które wierzy Wielki Inkwizytor prowadzi nieuchronnie do socjalizmu ateistycznego i materializmu, przyjmujących owe trzy pokusy szatana na pustyni. Odczytana w ten sposób legenda odsłania fakt, że Dostojewski nie krytykuje Kościoła, ale wszystkie teorie socjalistyczne i filantropijne, mające za cel oszukanie człowieka i prowadzenie go do zbawienia nie na drodze Boga – Człowieka, lecz na drodze człowieka – boga.

Warto zwrócić uwagę na to, iż Wielki Inkwizytor, odrzucając wiarę w Boga, odrzuca także wiarę i zaufanie człowiekowi. Bez miłości nie istnieje

³¹ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 490.

³² P. Evdokimov, *L'amore folle di Dio*, Roma 1983, s. 40; zob. T. Špidlik, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 34. Špidlik zauważa: „wobec takich motywacji – Inkwizytora – Chrystus milczy; On bowiem jest wolnością absolutną, bez granic” (ibidem).

³³ Zob. P. Evdokimov, *Dostoevskij e il problema del male*, Roma 1995, s. 119.

³⁴ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 486. Aliosza w rozmowie z Iwanem dodaje: „Twój cierpiący Inkwizytor jest wyłącznie tworem fantazji” (ibidem, s. 487). Na koniec dodaje: „Twój Inkwizytor nie wierzy w Boga, oto cała jego tajemnica!” (ibidem, s. 488).

prawdziwa wolność, a miłość nie jest możliwa bez wolności. Dostojewski ukazuje Inkwizytora jako męczennika miłości bliźniego bez wolności, miłości pozornej, nierespektującej wolności drugiego. W tym miejscu chciałoby się zacytować słowa Ojca Świętego Jana Pawła II: „Człowieka bowiem nie można zrozumieć bez Chrystusa. A raczej, człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa”³⁵. Antychryst zdaje sobie z tego doskonale sprawę, dlatego w swoich planach pragnie pozbyć się Chrystusa. Bez Chrystusa człowiek pozostaje zdany na samego siebie, pozbawiony miłości autentycznej, objawionej jako dar Boga w swoim Synu. Dostojewski ujawnia tu swoje zdolności profetyczne, nakreślając istotny problem życia chrześcijańskiego: zawsze, gdy człowiek traci z horyzontu swojej wiary Chrystusa, w jego życiu pojawia się okazja do spotkania z bożkiem, zainteresowanym zagłuszeniem wolności, będącej oznaką synostwa Bożego. Dla Dostojewskiego wolność osoby ludzkiej jest podstawą pełnej realizacji jego powołania, odpowiedzią na wezwanie skierowane przez Boga.

Poprzez milczenie Chrystusa każdy zarzut Wielkiego Inkwizytora staje się afirmacją przesłania Zbawiciela przeciwko inkwizytorom i fałszywym prorokom wszystkich czasów, którzy, pomimo wielu prób sfalszowania Jego nauczania, nie są w stanie zagłuszyć w człowieku pragnienia Boga i pozbawić go daru wolności. Milczenie ewangeliczne Chrystusa ukazuje, że zbyteczne jest tłumaczenie się Słowa Wcielonego przed fałszywym Chrystusem, gdyż tylko Syn Boży może objawić tajemnicę wolności człowieka.

CHRISTUS BEI FIODOR DOSTOJEWSKI AUF GRUND DER LEGENDE *GROSSINQUISITOR* (ZUSAMMENFASSUNG)

Die Legende „Großinquisitor“ ist der einzige Text von Fiodor Dostojewski, in dem Christus die Hauptgestalt ist, auf der die ganze Aufmerksamkeit fokussiert wird. Was den Leser dieser Legende am meisten fesselt, ist das Schweigen des Christus. Das Schweigen, diese tiefste geistliche Dimension in den Romanen des russischen Schriftstellers, das oft als „evangelisches Schweigen“ bezeichnet wird, erreicht seinen Höhepunkt in der Gestalt des gänzlich wehrlosen Christus während seiner Begegnung mit dem Inquisitor. Christus kann durch dieses Schweigen vor dem Inquisitor gewissermaßen definiert werden. Das Schweigen kann hier als eine theologische Größe interpretiert werden, denn es verweist auf den Sieg des Guten. Christus braucht sich durch Worte nicht zu rechtfertigen. Durch das Abschlagen von drei Versuchungen, die mehrmals vom Großinquisitor, der den Antichristen repräsentiert, wiederholt werden, zeigt Christus, dass Freiheit ohne Liebe genauso unmöglich ist, wie Liebe ohne Freiheit.

³⁵ Słowa wypowiedziane w Warszawie, 2 czerwca 1979 r.

O. WALDEMAR WESOŁY SVD
Olsztyn

PARTIE POLITYCZNE W ŚWIETLE KATOLICKIEJ DOKTRYNY SPOŁECZNEJ

Słowa kluczowe: partia, dobro wspólne, katolicka doktryna społeczna, relacja Kościoł – państwo, Kościół a ugrupowania polityczne, katolik partyjny.
Schlüsselworte: Partei, Gemeinwohl, Katholische Soziallehre, Verhältnis zwischen Kirche und Staat, Kirche und politische Gruppierungen, Katholik als Parteimigglied.

Wstęp

W PRL „ludzi partyjnych” było prawie 3 miliony. Dzisiaj do wielu partii oraz ugrupowań politycznych należy około 300 tysięcy ludzi. W przeważającej większości są to katolicy, którzy się jednoczą, by „zrobić dobro społeczne”. Troska o „dobro wspólne” (*bonum commune*) to bardzo szlachetne zajęcie, wymaga jednak refleksji. Już starożytny filozof, Sokrates, mówił: „Życie nie poddane refleksji nie jest warte, by je przeżywać”. No i nie sposób kochać tego, czego się nie zna. Stąd celem niniejszego artykułu jest: 1) wyjaśnienie pojęcia terminu „partia polityczna”; 2) ukazanie funkcji i zadań partii oraz 3) przedstawienie stosunku Kościoła do ugrupowań politycznych.

1. Pojęcie terminu „partia”

Słowo „partia” wywodzi się z łaciny i oznacza część większej całości [pars – część; partiri – dzielić, oddzielać, w językach europejskich: *parti* (franc.); *party* (ang.); *partito* (wł.); *die Partei* (niem.); *партия* (ros.)]. W języku polskim synonimami i pojęciami bliskoznacznymi słowa „partia” są: stronnictwo, frakcja, ugrupowanie, federacja, sojusz, stowarzyszenie, konfederacja, związek, przymierze, organizacja, działka.

W socjologii partie kojarzone są z polityką¹ i definiuje się je jako grupy celowe, o mniej lub bardziej zwartej organizacji wewnętrznej, której zadaniem jest zdobycie władzy i sprawowanie funkcji społecznych. Wedle F. Tönniesa partia to grupa typu *Gesellschaft* (zrzeszenie) w odróżnieniu od *Gemeinschaft* (wspólnota), natomiast Ch.H. Cooley zalicza ją do tzw. *Sekundärgruppen* (secondary group – grupa wtórna, sformalizowana)².

Ogólnie zatem można powiedzieć, iż partie są to „organizacje ludzi o podobnych postawach i interesach, którzy próbują przejąć kontrolę nad władzą polityczną”³. „Partie składają się zazwyczaj z grup kierowniczych, z szerszych kręgów aktywistów, członków aktywnych, członków biernych, a ponadto posiadają zawsze w społeczeństwie rzesze zwolenników głosujących na nie w wyborach, lub popierających je przy różnych okazjach”⁴.

Większość politologów łączy początek partii politycznych w dzisiejszym znaczeniu z powstaniem tzw. stanu trzeciego, a także z powstałym w wieku XIX prawem wyborczym. Chodziło o przejście władzy i sprawowanie rządów. Dzisiaj mamy do czynienia z różnymi typami partii. Mogą one być: ideowo-polityczne, reformatorskie, konserwatywne, rewolucyjne, reakcyjne, pragmatyczne, charyzmatyczno-wodzowskie. Z codziennego życia znamy partie marksistowskie, komunistyczne, socjalistyczne, chrześcijańskie i inne. W zależności od orientacji polityczno-światopoglądowej są partie centrowe, lewicowe i prawicowe. W zależności od zajmowanego miejsca w systemie władzy są one legalne lub nielegalne, a w zależności od stosunku do systemu władzy są rządzące, opozycyjne lub koalicyjne⁵.

Rządy jednej, jedynej, słusznej, prawdziwej, „przewodniej partii narodu” (czytaj PZPR) wielu zna z autopsji. Dzisiaj w Polsce jest wiele partii. Podobno system wielopartyjny gwarantuje lepszą demokrację, lepsze zachowanie praw obywatelskich i uniemożliwia rządy dyktatorskie oraz reżimowe. Niemniej fakt istnienia w państwie wielu partii nie przesądza jeszcze o jakości demokracji. O systemie parlamentarno-demokratycznym państwa nie decyduje ilość partii i stronnictw, lecz ich jakość, program polityczny, głoszone wartości oraz aktywność polityczna ich członków. Jeśli partia ma jasno sprecyzowane cele i zadania, to może być swego rodzaju animatorem życia społecznego⁶. Trzeba mieć jednak na uwadze przestrożę papieża Jana Pawła II: „Żadna grupa społeczna, na przykład partia, nie ma prawa uzurpować sobie roli jedyne go prze-

¹ Por. *Lexikon zur Soziologie*, pod red. W Fuchsa, Opladen 1988, s. 559.

² Por. H.P. Bahrdt, *Schlüsselbegriffe der Soziologie*, München 1992, s. 97 n.

³ N. Godman, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1997, s. 363.

⁴ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1972, s. 372.

⁵ Por. J. Mazur, *Politologia chrześcijańska*, Częstochowa 2001, s. 60.

⁶ Por. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 182.

wodnika, niesie to bowiem z sobą, podobnie jak w przypadku każdego totalizmu, niszczenie prawdziwej podmiotowości społeczeństwa oraz ludzi – obywateli. Człowiek i naród stają się w tego rodzaju systemie «przedmiotem», pomimo wszystkich deklaracji i werbalnych zapewnień⁷. Aktualną sytuację w Polsce scharakteryzował arcybiskup lubelski, Józef Życiński: „Nie ma klimatu jedności i szacunku dla człowieka w tych ugrupowaniach politycznych, które występują jako przedstawiciele społeczeństwa, głoszą i uzurpują sobie monopol na reformy, a równocześnie niesprawiedliwie pomawiają niewinnych ludzi, demonstrują elementarny brak kultury, sami łamią zasady prawa. (...) Kierują się dobrem jedynie swojej partii albo swojej niewielkiej grupy, usiłując za bolesną cenę przejawów nienawiści wobec bliźnich robić karierę, podnosić wskaźniki, osiągać sukcesy. Sukces swojej grupy traktuje się jak dobro najwęższe nie zwracając uwagi na dobro wspólne”⁸.

2. Funkcje i zadania „partii”

„Naczelnym zadaniem państwa jest zagwarantowanie bezpieczeństwa, tak by człowiek, który pracuje i wytwarza, mógł korzystać z owoców tej pracy, a więc znajdował bodziec do wykonywania jej skutecznie i uczciwie”⁹. „Państwo jest odpowiedzialne za dobrobyt obywateli”¹⁰. Celem państwa jest troska o pokój, który jest najwyższym dobrodziejstwem i szczęściem narodu. Państwo ma obywatelom zagwarantować nie tylko pokój zewnętrzny (obrona granic), lecz także ład, porządek i pokój wewnętrzny. Święty Augustyn „ten ład wewnętrzny porównuje do harmonii muzycznej, powstającej w wyniku współdziałania wielu muzyków i współbrzmienia wielu instrumentów oraz wielu odpowiednio dobranych tonów o różnej wysokości. Utrwalenie takiego ładu wymaga od państwa całego szeregu czynności opiekuńczych i kierowniczych”¹¹.

Otóż partie polityczne winny państwu „pomagać” w urzeczywistnianiu wyżej wymienionych celów. W wielkiej orkiestrze narodu grają one pierwsze skrzypce, a „wybijające się osobowości” ugrupowań politycznych stają się dyrygentami społeczeństwa.

Obowiązki „zwykłego obywatela” wobec swojego państwa można sprowadzić do: przestrzegania praw i konstytucji, obrony (służba wojskowa), płacenia podatków i głosowania (co w Polsce nie jest obowiązkiem). Uczestni-

⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 15.

⁸ Homilia z okazji Dnia Strażaka, cyt. za: <http://wiadomosci.wp.pl/wiadomosc> (z 16. 05. 2002 r.).

⁹ KKK 2431.

¹⁰ KKK 2372.

¹¹ J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 92.

cząc w różnych gremiach, członkowie partii politycznych pełnią wiele funkcji i spełniają poważne zadania na rzecz szerszej społeczności.

W świetle katolickiej nauki społecznej, partia lub inne stronnictwo polityczne, które zabiega tylko o własne interesy (interesy swoich członków) nie jest „dobrą partią”. Dobra partia ma w swoim programie „troskę o dobro wspólne”. Stąd pierwszym obowiązkiem partii jest budzenie i rozwijanie świadomości politycznej społeczeństwa. Chodzi o taką działalność wychowawczą, żeby społeczeństwu, a zwłaszcza ludziom młodym, uświadomić obowiązki wobec państwa. Także o wyrobienie takiej dojrzałości politycznej w społeczeństwie, by obywatele dokonywali przemyślanych wyborów.

Jeśli partia chce być żywotna (a nie tylko dojść do władzy), musi bez przerwy badać oraz studiować nastroje społeczne oraz aktualne zagrożenia i patologie. I tak członkowie partii i samorządowcy muszą znać występujące na ich terenie problemy: bezrobocie, nędzę, korupcję i inne patologie społeczne. Trzeba wiedzieć, że ludzie chcą dzisiaj nie tylko *panem et circenses* (chleba i igrzysk). Ludzie pragną godnie żyć i mają do tego prawo.

Do zadań partii należy również troska o należyte przygotowanie obywateli do przejmowania ról w samorządach, parlamencie i rządzie. W tym celu partia może np. organizować specjalne szkolenia lub studia, może fundować stypendia dla młodzieży itd.

Partia winna ulepszać prawodawstwo przez wywieranie nacisku na rządzących i popierać inicjatywy prywatne w różnych dziedzinach życia społecznego. „W ten sposób nawet partia pozaparlamentarna może realizować w części swój program polityczny... Jest to jednocześnie dobry i praktyczny sprawdzian jej programu politycznego. Partia może realizować swoje zadania jedynie wówczas, gdy w państwie zagwarantowany jest odpowiedni porządek prawny. Walka o zaistnienie i trwanie wolności politycznej w państwie jest w konsekwencji troską o stworzenie właściwej podstawy dla realizacji wszystkich istotnych zadań partii”¹².

3. Kościół wobec ugrupowań politycznych

Stanowisko Kościoła względem partii politycznych, które są niezbędne w systemie demokracji przedstawicielskiej, jest określane przez zasady, które regulują w ogólnym zarysie stosunek Kościoła do państwa. Partie polityczne są instytucjami świeckimi, które nie podlegają kierownictwu Kościoła. W świetle wiary i moralności katolickiej, wiele punktów i decyzji partii politycznej może wydawać się „obojętymi”. Tak naprawdę jednak obojętymi

¹² J. Mazur, *Politologia chrześcijańska...*, s. 63.

nie są, bowiem Kościół jest przekonany, że partie polityczne mogą przyczyniać się do urzeczywistnienia **dobra wspólnego** – a to jest elementarne przesłanie katolickiej doktryny społecznej. Kościół dopuszcza różnorodność opinii, ale „nikt nie może sobie rościć wyłącznego prawa do powoływania się na autorytet Kościoła stojący za jego opinią”¹³. Inaczej mówiąc, owszem jest chadecja, są partie chrześcijańskie, ale nie ma żadnej **partii kościelnej**. Kościół zajmuje się człowiekiem, „każdym człowiekiem i całym człowiekiem”¹⁴. I chociaż człowiek jest uwikłany w doczesność, czyli w zagadnienia gospodarczo-społeczno-polityczne, to Kościołowi nade wszystko zależy na jego wierze i moralności. „Kościół wydaje sąd moralny w kwestiach gospodarczych i społecznych, gdy «domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz»”¹⁵. W porządku moralności jego misja różni się od misji władz politycznych: Kościół troszczy się o ziemski wymiar dobra wspólnego z racji jego ukierunkowania na najwyższe Dobro, nasz ostateczny cel. Stara się zaszczerpieć właściwe postawy wobec dóbr ziemskich i stosunków społeczno-gospodarczych”¹⁶.

Nasuwa się pytanie: co w ramach partii politycznej katolikowi wolno, a czego nie? Oto odpowiedź udzielona przez kardynała Josepha Höffnera, który zwraca uwagę na następujące aspekty:

1. W przypadku, gdy w jakimś państwie żadna partia w swych programach i w swej polityce nie występuje przeciw wierze i moralności katolickiej, katolik może swobodnie należeć do wybranej przez siebie partii politycznej.

2. Aby zapobiec błędnej opinii, że Kościół i partia są z sobą tożsame, byłoby pożądane z punktu widzenia Kościoła, aby stanowisko wszystkich partii albo ich większości było takie, iż pozwalałoby katolikom wstępować do nich bez powodowania konfliktów sumienia. Doświadczenie uczy bowiem, że jednolita politycznie partia katolików, nawet jeśli podkreśla, iż nie jest ona partią kościelną, jest z łatwością utożsamiana z Kościołem i z chrześcijaństwem.

3. Kiedy partia polityczna zmierza do celów przeciwnych wierze i moralności chrześcijańskiej, katolicy nie mogą ani do niej należeć, ani na nią głosować. Powierzchnowy slogan, głoszący, że „religia nie ma nic wspólnego z polityką” jest fałszywy. Pius XI słusznie odpowiadał, że istnieje taka polityka, która wdziera się do kościołów i przewraca ołtarze. Partie polityczne zatem, poprzez ich program i prowadzoną przez nie politykę, same określają swoje zbliżenie lub oddalenie od Kościoła.

¹³ KDK 43.

¹⁴ Paweł VII, Encyklika *Populorum progressio*, nr 14.

¹⁵ KDK 76.

¹⁶ KKK 2420.

4. W społeczeństwie pluralistycznym może się zdarzyć, że programy istniejących partii politycznych w zasadniczych punktach przeciwstawiają się wierze i moralności katolickiej; w takim przypadku niektórzy obywatele katolicy mogą uznać za konieczne utworzenie własnej partii politycznej lub założenie innej partii wspólnie z chrześcijanami niekatolikami. Taka partia nie jest instytucją kościelną ani partią wyznaniową, ani klerykalną, lecz jest partią polityczną, odpowiedzialną za dobro całego narodu. Kiedy określa się ona jako chrześcijańska, nie oznacza, że znajduje się pod opieką Kościoła, lecz że po prostu odnajduje się w zasadach chrześcijańskiej nauki społecznej. Dziś wielu sądzi, świadomie bądź nieświadomie, że tylko liberałowie, socjaliści, humaniści czy inni wyznawcy poglądów laickich mają prawo do uprawiania czynnej polityki, natomiast nie mają go wyznający chrześcijaństwo. Nawet jednak, gdyby im takie prawo przyznać, to nie mogą uprawiać polityki zgodnie z zasadami własnej wiary. Kiedy katolicy obywatele chcą czynnie uprawiać politykę, powinni – według tych opinii – wyrzec się własnej wiary w dziedzinie polityki i działać w myśl ideałów liberalistycznych czy socjalistycznych¹⁷.

Kardynał Joseph Höffner „broni” katolickich polityków i twierdzi, iż wyżej wysuwane zarzuty są obraźliwe dla ludzi wierzących. W dzisiejszej Polsce wciąż bardzo skwapliwie dyskredytujące opinie upowszechniają postkomuniści i liberałowie. Autor *Chrześcijańskiej nauki społecznej* (sprzed 25 lat) pisze tak: „We współczesnym społeczeństwie pluralistycznym ideologicznie także chrześcijanin ma prawo i obowiązek współpracować w politycznym ukształtowaniu się państwa, społeczeństwa i gospodarki i czynić to w świetle zasad własnej wiary”¹⁸. Katolicy politycy winni o tym pamiętać, zwłaszcza w dobie wchodzenia Polski do struktur społecznych, gospodarczych i politycznych zjednoczonej Europy.

I jeszcze jedno pytanie: co to znaczy uprawiać politykę po chrześcijańsku? „«Uprawianie polityki po chrześcijańsku» nie jest etykietką, której można używać i stosować ją obojętnie do dowolnego sposobu pojmowania i przeżywania politycznego zaangażowania. Inspirowanie się Ewangelią w działalności politycznej jest sprawą bardzo poważną i bardzo zobowiązującą decyzją”¹⁹.

Powiedzieliśmy już, iż nie ma *partii Kościoła*. Nie ma także *polityki chrześcijańskiej*. Jest Ewangelia, ale ona nie ma recepty na chrześcijańskie prowadzenie polityki, ekonomii lub na konstruowanie systemów społecznych. „Polityka, podobnie jak inne rzeczywistości doczesne, jest «świecka», czyli posiada określony cel, treść i środki, które nie zależą od żadnego Objawienia, lecz przynależą do porządku naturalnego. Stąd uprawianie polityki po chrześcijańsku nie oznacza zmierzania do uczynienia społeczeństwa bardziej religijnym czy też do lepszego zabezpieczenia interesów Kościoła. Także chrześcija-

¹⁷ Kard. J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, Kolonia 1978, s. 240 n.

¹⁸ Ibidem, s. 241.

¹⁹ B. Sorge, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej*, Kraków 2001, s. 230.

nin, podobnie jak każdy inny człowiek, poprzez działalność polityczną troszczy się wyłącznie o realizację politycznego dobra wspólnego obywateli, czyli o „sumę warunków życia społecznego, jakie bądź zrzeczeniom, bądź poszczególnym członkom społeczeństwa pozwalają osiągać pełniej i łatwiej własną doskonałość”²⁰. Jednak skoro nadprzyrodzone Objawienie (poza tym, że pozwala poznać tajemnicę Boga) „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”²¹, uprawianie polityki po chrześcijańsku oznacza „czerpanie z tej świadomości natchnienia i mocy do działania na rzecz dobra wspólnego, które chrześcijanin dzieli ze wszystkimi ludźmi dobrej woli”²².

Zakończenie

Ludzie zrzeszeni w różnych ugrupowaniach politycznych i partiach mają wielki wpływ na to, co dzieje się we współczesnej Polsce. Jeśli chcemy, by nasza Ojczyzna była „krajem wolnym, chrześcijańskim, demokratycznym i sprawiedliwym”, to w szeregach ugrupowań politycznych, w samorządach i parlamencie nie może zabraknąć ludzi przyznających się do Kościoła katolickiego. Po pierwsze dlatego, że Kościół głosi „zdrową, przyjazną ludziom i realną” naukę społeczną, a po drugie, większość naszego narodu od tysiąca lat związała swoje losy z Kościołem, który „zdrową, przyjazną ludziom i realną” doktrynę społeczną głosi.

DIE POLITISCHEN PARTEIEN IM LICHT DER KATHOLISCHEN SOZIALDOKTRIN (ZUSAMMENFASSUNG)

Nach der katholischen Soziallehre sollen sowohl regierende als auch oppositionelle Parteien die Ziele und Aufgaben des Staates verwirklichen: innere und äußere Sicherheit, Gerechtigkeit und Frieden, Geborgenheit und Gemeinwohl aller Bürger. Die Haltung der Kirche gegenüber den Parteien, die in den demokratischen Systemen notwendig sind, wird allgemein im Verhältnis von Kirche und Staat reguliert. Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind je auf ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Es gibt keine „kirchliche Partei“, so wie es keine „christliche Politik“ oder „christliche Wirtschaft“ gibt. Es gibt Parteien, die sich „christlich“ nennen, aber „niemand hat das Recht, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen“ (GS 43). Ein Christ darf deshalb Mitglied jeder Partei werden, deren Programm nicht gegen die kirchliche Doktrin verstößt. „Wenn eine politische Partei Ziele verfolgt, die der christlichen Glaubens- und Sittenlehre widersprechen, sind den Katholiken Teilnahme und Wahl untersagt“ (Kard. Joseph Höffner). Nicht die Partei soll „christlich“ sein, sondern gläubige Politiker und Staatsmänner sollen christliche Grundsätze vertreten und ihre Politik im Einklang mit dem christlichen Menschenbild gestalten.

²⁰ KDK 26.

²¹ KDK 22

²² Ibidem.

Ks. STANISŁAW BAFIA
Olsztyn

„DLACZEGO BÓG CZŁOWIEKIEM?” ANZELMA Z CANTERBURY

Wprowadzenie

Anzelm z Canterbury (1033–1109), *doctor magnificus*, uczeń Lanfranca z Pawii, przeor, kierownik szkoły i opat w Bec, a od 1093 r. arcybiskup Canterbury, napisał: *Monologion*,¹ *Proslogion*,² *De grammatico*, *De veritate*, *De libertate arbitrii*, *De fide Trinitatis et incarnatione verbi*, *De conceptu virginali et originali peccato*, *De processione Spiritus sancti*, *De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio*, *De potestate et impotentia*, *possibilitate et impossibilitate*, *necessitate et libertate*, *Homiliae et exhortationes*, *Liber meditationum et orationum*, *Tractatus asceticus* i *Epistolae*.

Bezsprzecznie najlepiej są znane *Monologion* i *Proslogion*, zwłaszcza to drugie dzieło, w którym św. Anzelm przedstawił sławny – niesłusznie zresztą tak nazwany – „ontologiczny dowód” istnienia Boga, gdyż „[...] nie zamierza w tym dziele przekonywać o istnieniu Boga, szuka jedynie racji pozwalającej zrozumieć Jego istnienie, które na zasadzie wiary uprzednio przyjął”³. Jak wiadomo, rozumowanie to podzieliło wówczas, i podział ten trwa do dziś, uczonych na jego zwolenników i przeciwników. Do pierwszych należą myśliciele proveniencji platońsko-augustyńskiej, podczas gdy przeciwnicy rekrutowali się ze środowisk perypatetyckich⁴.

Traktat *Cur homo* obok *De fide Trinitatis et incarnatione verbi*, *De conceptu virginali et originali peccato* oraz *De processione Spiritus sancti*

¹ Polski przekład: Anzelm z Canterbury, *Monologion*, przeł. T. Włodarczyk, wstęp i przypisy I. E. Zieliński, Warszawa 1992.

² Ibidem.

³ T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. I, Lublin 2000, s. 282–283.

⁴ J. Braun, *Wiara szukająca rozumu*, Toruń 1974; B. Burlikowski, *Anzelma z Aosty próba racjonalizacji wiary*, Warszawa 1971; M. Gogacz, *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem*

należy do pism o tematyce trynitarnej i powstał w latach 1094–1098. Składa się z dwóch ksiąg. W pierwszej księdze św. Anzelm pisze o sprawiedliwości. Po wprowadzeniu (I, 1-2) i przedstawieniu zarzutów ze strony *infidelium* (I, 3-10) św. Anzelm systematycznie i *remoto Christo* omawia konieczność Wcielenia dla zbawienia ludzi – *esse impossibile ullum hominem salvari sine illo*. Drugą księgę rozpoczyna od przypomnienia, że *beatitudo* jest ostatecznym celem człowieka, a można go osiągnąć tylko poprzez Boga–Człowieka, Jezusa Chrystusa i spełnienie tego wszystkiego, czego wymaga wiara w Niego – *omnia quae de Christo credimus ferii*⁵.

W świetle programu *fides quaerens intellectum* św. Anzelm z Canterbury rozważa nie tylko problem istnienia Boga, lecz także podstawowe prawdy wiary katolickiej. Taką jest przecież prawda o tajemnicy Wcielenia Słowa Bożego i tajemnicy Odkupienia (usprawiedliwienia). Jeśli przeto prawdy te można ująć tak, „[...] aby absolutnie nic nie było w nich dowodzone powagą Pisma (świętego)”,⁶ to trzeba przyznać, że św. Anzelm z Canterbury bardzo wysoko ocenia możliwości poznawcze rozumu ludzkiego. Podobną postawę zajmą w XII w. uczeni działający w Chartres⁷ i Abelard⁸.

Przekład tu prezentowany obejmuje 9 pierwszych rozdziałów księgi pierwszej, a dokonano go z wydania PL CLVIII 359-432.

*

Anzelm z Canterbury „Dlaczego Bóg człowiekiem?”

WPROWADZENIE

Dzieło wydane dla tych, którzy – zanim zostało zakończone i [zagadnienie] ostatecznie rozstrzygnięte – pierwsze jego części bez mojej wiedzy sko-

prawdy u Henryka z Gandawy, Lublin 1961; tenże *O nowszych badaniach dowodu ontologicznego Anzelm z Canterbury*, Roczniki Filozoficzne 11 (1963) z. 1, s. 103–111.

⁵ K. Kienzler, *Zur Struktur von Cur Deus homo*, w: *Cur Deus homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale, Roma 21-23 maggio 1998*, s. 598–599.

⁶ Anzelm z Canterbury, *Monologion*, (zob. przypis 1), s. 3; *Quod secundum materiam, de qua editum est, Cud Deus homo nominavi, et in duos libellos distinxii. Quorum prior quidem infidelium respuentium christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, continet objectiones et fidelium responsiones: ac tandem remoto Christo (quasi nunquam aliquid fuerit de illo) probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo*, *Cur Deus homo*, Prooemium, PL CLVIII, 361. M. Grabmann,

⁷ A. Kijewska, *Księga Pisma i księga natury. Hexaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999, s. 147–201.

⁸ B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin 1928, s. 213–226.

piowali, musiałem wydać szybciej, niż było to dla mnie możliwe. Dlatego wiele [zagadnień], które przemilczałem, włączyłbym i dodałbym do niego, jeśli tylko w spokoju i w odpowiednim miejscu pozwolono by mi nad nim pracować. Bo w wielkim udręczeniu serca, którego skąd i dlaczego doświadczyłem wie tylko Bóg, poproszony [o nie] rozpocząłem je w Anglii, a ukończyłem w Kampanii [jako] tułacz. Ze względu na treść, o której ono traktuje, nazwałem [je] *Cur Deus homo* i podzieliłem na dwie księgi. Pierwsza z nich zawiera niektóre zarzuty niewierzących, odrzucających wiarę chrześcijańską, gdyż sądzą, że ona sprzeciwia się rozumowi, oraz odpowiedzi wierzących; i na koniec – pominąwszy Chrystusa, jakoby nigdy nic nie było o Nim [powiedziane] – dowodzi się [w niej] argumentami koniecznymi, że jest niemożliwe, by bez Chrystusa jakiś człowiek mógł być zbawiony. W drugiej natomiast księdze, podobnie, jakby nic nie było wiadomo o Chrystusie, wykazuje się nie mniej przekonywująco i zgodnie z prawdą, że natura ludzka została stworzona po to, by kiedyś cały człowiek, to jest w ciele i duszy, stał się uczestnikiem szczęśliwej nieśmiertelności, i że jest konieczne, by tego dostąpił człowiek, który dla tego celu został stworzony, ale nie inaczej, jak tylko przez Boga-człowieka, a wszystko, co wierzymy o Chrystusie, koniecznie powinno się spełnić. Domagam się od wszystkich, którzy zechcą to dzieło przepisać, by na początku umieścili to krótkie wprowadzenie z [wykazem] rozdziałów całego dzieła [...].

KSIĘGA PIERWSZA

Rozdział I

Zagadnienie, którego dotyczy całe dzieło

Często i bardzo usilnie słowami i listami przez wielu byłem proszony, abym spisując powierzył pamięci dowody pewnej prawdy naszej wiary, które zazwyczaj przedstawiam poszukującym. Mówią [oni] bowiem, że się im podobają i sądzą, że są wystarczające. Proszą o to nie dlatego, jakoby na podstawie dowodów mieli dochodzić do wiary, lecz by dowody tego w co wierzą, podobały się intelektowi i kontemplacji i by w miarę możliwości byli zawsze gotowi do przedstawienia każdemu pragnącemu dowodu tej nadziei, która jest w nas⁹. To pytanie zwykli nam stawiać zarówno niewierzący, uważający chrześcijańską prostotę za głupstwo, jak i liczni wierzący zastanawiając się w sercu nad tym, z jakiego powodu, lub nawet z jakiej konieczności, Bóg stał się człowiekiem i swoją śmiercią, jak wierzymy i wyznajemy, przywrócił życie światu, skoro to samo mógł uczynić albo za pośrednictwem innej osoby, czy to

⁹ Por. 1 P 3, 15.

anielskiej czy ludzkiej, albo tylko swoją boską wolą. O tę prawdę pytają i pragną [jej] dowodu nie tylko uczeni, lecz także liczni ludzie prości. Ponieważ więc wielu prosi o rozważanie na jej temat, i chociaż w badaniu wydaje się [ona] być bardzo trudną, a w rozwiązaniu jednak dla wszystkich jest możliwa do zrozumienia, a z powodu [jej] użyteczności i piękna dowodzenie godne jest umiłowania. I chociaż Ojcowie Kościoła powiedzieli już to, co powinno wystarczyć, to jednak postaram się proszącym ukazać to, co Bóg raczy przede mną otworzyć. A ponieważ to, co jest poszukiwane za pomocą pytania i odpowiedzi, wielu i mniej uzdolnionym umysłem lepiej jest dostępne i dlatego bardziej się podoba, jednego z tych, którzy o to usilnie proszą, i który spośród innych natarczywiej do tego mnie namawia, przyjmę [jako] dyskutującego ze mną, i w ten sposób Boso¹⁰ [będzie] pytał, a Anzelm odpowiadał.

Rozdział II

Jak należy rozumieć to, co będzie powiedziane

Boso: Jak słuszny porządek wymaga, byśmy wcześniej uwierzyli w tajemnice wiary chrześcijańskiej, zanim przy pomocy rozumu rozpoczniemy nad nimi rozprawiać, tak wydaje mi się [być] niedbalstwem, jeśli już umocniwszy się w wierze nie staramy się zrozumieć tego, w co wierzymy. Dlatego, ponieważ sądzę, że dzięki wcześniejszej łasce Boga tak zachowuję wiarę w nasze odkupienie, że chociaż nie mogę pojąć rozumem nic [z tego], w co wierzę, i nie ma niczego, co by mnie mogło od niej oderwać, to jednak od ciebie oczekuję, żeby stało mi się jasne to, o co – jak wiesz – liczni ze mną proszą: to jest z jakiej konieczności i [z jakiego] powodu Bóg, mimo że jest wszechmocny, dla naprawy ludzkiej natury przyjął na siebie jej słabość i uniżenie.

Anzelm: To, o co mnie prosisz, jest ponad moim rozumem, a o tym, co jest wyższe¹¹, boję się rozprawiać, by przypadkiem ktoś nie sądził, lub nawet widział, że ja czynię zadość sobie, i dlatego mógłby sądzić, że brakuje mi prawdy o rzeczy, a nie to, że umysł mój nie wystarcza do jej ujęcia.

Boso: Nie tylko o to powinieneś się bać, ale także nie powinieneś zapominać, że podczas rozmowy często się zdarza, iż Bóg otwiera to [przed rozmówcami], co wcześniej nie było im znane i ufać w łaskę Boga, że jeśli to, coś darmo otrzymał, chętnie rozdajesz, zasłużysz na przyjęcie czegoś wyższego, czego jeszcze nie dotknąłeś [swoim umysłem].

Anzelm: Ale jest i coś innego, z powodu czego widzę, że nie da się w ogóle, lub tylko z trudnością jasno rozmawiać o tym zagadnieniu. Potrzeba

¹⁰ Mnich i późniejszy opat w Bec.

¹¹ Por. Koh 3, 22.

bowiem do tego wiedzy o możliwości, i konieczności, i wolności i innych takich rzeczach, które tak się mają [do siebie], że żadna z nich nie może być wyczerpująco poznana bez pozostałych, i dlatego potrzeba na ich temat wcale nie łatwego, a – jak sądzę – pożytecznego traktatu, gdyż niewiedza na ich temat sprawia trudnym to, co dzięki wiedzy staje się łatwe.

Boso: Ale krótko mógłbyś powiedzieć coś o tym, co i w jaki sposób wystarcza do [rozwiązania] tego problemu, to zaś, co jeszcze powinno być powiedziane, przeniesiemy na inny czas.

Anzelm: Również i to bardzo mnie powstrzymuje od [spełnienia] twej prośby, że prawda ta jest nie tylko cenna, lecz jak dotyczy „najpiękniejszego spośród synów ludzkich”¹², tak też z wyraźnego powodu jest ponad intelektem ludzkim. Dlatego też boję się, bym oburzając się na złego malarza za to, że naszego Pana niewłaściwie przedstawił na obrazie, sam na siebie nie wystawił wyroku, że tak wniosłe zagadnienie podejmując się rozważać stylem prostym i godnym pogardy.

Boso: Również ciebie nie powinno to dotyczyć, bo jak dopuszczasz, by ten, kto może, lepiej mówił, tak temu, komu twój styl się nie podoba, nie zakazujesz, by lepiej nie pisał. Faktycznie nie przyjmuję wszystkich twoich tłumaczeń i dlatego proszę, byś uczynił dla mnie to, czego nie uczynisz dla uczonych.

Anzelm: Ponieważ widzę nieustępliwość twoją i tych, którzy z miłości i religijnego studium o to proszą, spróbuję w miarę moich możliwości (z pomocą Boga i waszych modlitw, które to często, gdy o nie prosiłem, obiecywaliście mi) to, o co prosicie nie tyle [samemu] ukazać, ile wraz z tobą rozważać, ale w ten sposób, że chcę, by wszystko to, co mówię, było przyjęte tak, że jeśli powiem coś, czego wyższy autorytet nie potwierdzi, mimo że to uznam za rozumowo uzasadnione, nie będzie przyjęte z inną pewnością, jak tylko z tą, że tymczasowo, dopóki Bóg mi lepiej tego w jakiś sposób nie objawi, tak mi się wydaje. To zaś, dzięki czemu poniekąd będę mógł twojej prośbie zadośćuczynić, winno być pewne, chociaż mądrzejszy ode mnie lepiej mógłby to uczynić, a nawet trzeba powiedzieć to, co człowiek o tym może powiedzieć lub wiedzieć, podając głębsze racje na rzecz tak wielkiej rzeczy.

Boso: Wypada, bym się posługiwał słowami niewierzących. Jest bowiem rzeczą słuszną, abyśmy, skoro podejmujemy się znaleźć dowód naszej wiary, przedłożyli zarzuty tych, którzy bez dowodu nie chcą do niej przystąpić. Bo chociaż oni poszukują dowodu dlatego, że nie wierzą, my zaś [dlatego] że wierzymy, to jest jednym i tym samym to, czego poszukujemy. A jeśli w odpowiedzi powiem coś, czemu święty autorytet wydaje się sprzeciwiać, możesz to przede mną ukryć, żeby to odsłonić [w przypadku], gdy się nie sprzeciwia.

Anzelm: Mów, co tobie się wydaje.

¹² Ps 45, 3.

Rozdział III

Zarzuty niewierzących i odpowiedź wierzących

Boso: Zarzucają nam niewierzący wyśmiewający naszą prostotę, że względem Boga dopuszczamy się niesprawiedliwości i postępujemy obelżywie, gdy twierdzimy, że On zstąpił do wnętrza niewiasty, z niej się narodził, mlekiem i ludzkimi pokarmami się karmił i – by wiele innych [rzeczy] przemilczeć, które wydają się być dla Boga niestosowne – był poddany znużeniu, głodowi, pragnieniu, biczowaniom, został pomiędzy złoczyńcami ukrzyżowany i poniósł śmierć.

Anzelm: My nie postępujemy względem Boga niesprawiedliwie czy obelżywie, lecz całym sercem dziękując wielbimy i głosimy niewypowiedzianą głębię Jego miłosierdzia, ponieważ On nas cudownie odnowił i mimo wiedzy o tak wielkich i należnych winach, w których byliśmy, do tak wielkich i niezasłużonych dóbr, jakie utraciliśmy, doprowadził i okazał nam tym większą miłość i ojcowską troskę. Jeśliby bowiem oni dokładnie rozważyli, jak wspaniale w ten sposób zaplanowane zostało to ludzkie odnowienie, nie wyśmiewaliby naszej prostoty, lecz chwaliliby mądrość i łaskawość Boga. Trzeba było bowiem, by jak przez nieposłuszeństwo człowieka śmierć wkroczyła do ludzkiego rodzaju, tak przez ludzkie posłuszeństwo życie zostało odnowione. A jak grzech, który był przyczyną naszego potępienia, miał początek od kobiety, tak sprawca naszej sprawiedliwości i zbawienia narodził się z kobiety, i jak diabeł, który przez smak drzewa wmówił człowiekowi nieposłuszeństwo i tak go zwyciężył, tak przez cierpienie drzewa, które podjął człowiek, sam został zwyciężony¹³. Są jeszcze inne liczne zagadnienia, które dokładnie rozważone ukazują piękno tego niewypowiedzianego, w ten sposób dokonanego naszego odkupienia.

Rozdział IV

Te odpowiedzi wydają się być dla niewierzących niewystarczające, gdyż [mają charakter] jakoby obrazów

Boso: To wszystko trzeba przyjąć jako jakieś piękne obrazy. Ale jeśli nie ma czegoś stałego, na czym by się to opierało, to niewierzącym to nie wystarczy za argument na rzecz wiary w to, że Bóg, o czym mówimy, chciał cierpieć. Bo jeśli ktoś chce uczynić obraz, wybiera coś stałego, na czym by malował, aby trwało to, co maluje. Nikt przecież nie maluje na wodzie lub w powietrzu. Na nich bowiem nie przetrwają żadne kształty obrazu. Dlatego skoro – jak mówisz – przedstawiamy niewierzącym jakoby jakieś obrazy, ponieważ sądzą,

¹³ Rz 5, 19.

że nie są to rzeczy przeszłe, lecz obraz tego, w co wierzymy, oceniają naszą wiarę jako malowanie na chmurze. Trzeba więc najpierw uzasadnić racjonalną trwałość prawdy, to jest jej konieczność, która uzasadnia prawdę, którą głosimy, że Bóg do tego [stopnia] powinien albo mógł się unieżyć. Potem dla rozbłyśnięcia jakoby samego ciała [blasku] prawdy, te okoliczności należy potraktować jako odbicia ciała [blasku] prawdy.

Anzelm: Czyż nie wystarczającą racją tego, dlaczego Bóg to, o czym mówimy, powinien był uczynić, nie jest to, że [bez tego] rodzaj ludzki – tak cenne Jego dzieło – z pewnością by zginął. Nie godzi się przecież, by to, co Bóg dla człowieka przewidział, zostało całkiem unicestwione. Czyż ta jego propozycja mogła być skuteczniejsza inaczej, jak tylko wtedy, gdy rodzaj ludzki został ustanowiony przez samego Stwórcę?

Rozdział V

Odkupienie człowieka nie mogło się dokonać dzięki innej, jak tylko dzięki Boskiej osobie

Boso: Mówi się, że jeśliby odkupienie dokonało się dzięki innej, nie Boskiej osobie (czy to przez aniołów, czy przez człowieka), umysł ludzki przyjąłby to jako o wiele bardziej [możliwe] do zaakceptowania. Bóg mógł bowiem stworzyć jakiegoś człowieka bez grzechu, nie z grupy grzesznej, ani w ogóle z jakiegoś człowieka, lecz tak, jak stworzył Adama, i – wydaje się – przez [tego człowieka] mógłby dokonać tego dzieła.

Anzelm: A czy nie wiesz, że gdyby jakaś osoba uwolniła człowieka od śmierci wiecznej, to czy ten sam człowiek mógłby być słusznie uznany za jego sługę? Jeśli tak było, nigdy by nie został odnowiony na miarę tej godności, którą posiadał zanim zgrzeszył, ponieważ ten, który był tylko sługą Boga i jako równy aniołom [był] dobrym we wszystkim, byłby sługą kogoś, kto nie jest Bogiem i którego sługami nie byłiby aniołowie.

Rozdział VI

Jak niewierzący krytykują to, że mówimy, iż Bóg odkupił nas swoją śmiercią i tak okazał swoją miłość ku nam i przyszedł zwyciężyć diabła

Boso: Tym, czemu bardzo się dziwią jest to, że to uwolnienie nazywamy odkupieniem. Bo w jakich – mówią nam [niewierzący] – sidłach, albo w którym więzieniu, albo w czyjej władzy byliście, skąd Bóg nie mógł was uwolnić inaczej, jak przez tak liczne trudy i w ostateczności swoją krwią? Tym więc odpowiadamy: odkupił nas od grzechów i od swego gniewu i od piekła i [wy-

kupił nas] spod władzy diabła, a ponieważ my sami nie mogliśmy [tego uczynić], on sam przyszedł za nas zwyciężyć i dał nam królestwo niebieskie. A ponieważ to wszystko w ten sposób uczynił, ukazał [nam] jak bardzo nas umiłował. [Na co] oni odpowiadają: jeśli mówicie, że Bóg, o którym mówicie, iż rozkazem swej woli wszystko stworzył, tego nie mógł sprawić rozkazem [woli], zaprzeczacie samym sobie, ponieważ czynicie Go nie mającym takiej mocy. Albo jeżeli przyznajecie, że mógł, ale nie chciał [odkupić] inaczej jak tylko w ten sposób, to jak możecie nazwać mądrym Tego, o którym twierdzicie, że bez żadnej racji chce cierpieć taką niestosowność? Bowiem to wszystko, czego Mu odmawiacie, istnieje w Jego wolności. Gniew Boga nie jest przecież niczym innym jak wolą zemsty. Jeśli więc nie chce pomścić grzechów ludzkich inaczej, jak tylko w sposób, człowiek jest wolny od grzechów i od gniewu Boga i od piekła i od władzy diabła, co wszystko cierpiał z powodu grzechów i otrzymuje to, czego nie posiada z powodu grzechów. Bo w czyjej władzy jest piekło, albo do kogo należy królestwo niebieskie, jeśli nie do tego, który wszystko stworzył? Czegokolwiek więc się boicie albo pragniecie, jest poddane woli Tego, któremu nic nie może się sprzeciwić. Dlatego jeśli nie chciał inaczej niż mówicie zbawić człowieka, skoro mógł to uczynić samą wolą, by powiedzieć delikatniej, zauważcie w jaki sposób zaprzeczacie Jego mądrości. Jeśli bowiem człowiek uczyniłby z wielkim wysiłkiem bez racji to, co mógłby łatwo [uczynić], to przecież nie byłby przez nikogo uznany za mądrego. Z pewnością tego, że mówicie, iż w ten sposób Bóg pokazał, jak nas umiłował, nie da się w żaden sposób obronić, jeśli się nie uzasadni, że żadną miarą nie mógł On człowieka zbawić inaczej. Bo jeśli nie mógł inaczej, to wtedy może byłoby czymś koniecznym, by w ten sposób okazał swoją miłość. Ale czy teraz nie jest tak, że skoro inaczej mógł zbawić człowieka, to co jest racją tego, że dla okazania miłości swojej uczynił to, co winien był uczynić i podjąć? Bo czy nie okazał dobrym aniołom jak bardzo ich miłuje, gdy dla nich takich rzeczy się nie podejmuje? A w jakim znaczeniu mówicie, iż przyszedł przez zwyciężyć diabła? Czyż wszechmoc Boga nie króluje wszędzie? Więc w jaki sposób Bóg zapragnął, aby dla zwycięstwa nad diabłem zstąpić z nieba? Wydaje się, że to mogą nam niewierzący zarzucić.

Rozdział VII

O tym, że diabeł nie miał żadnego prawa nad człowiekiem, i dlaczego wydaje się, że miał i dlaczego Bóg w taki sposób uwolnił człowieka

Ale i to powinniśmy powiedzieć, że Bóg, by uwolnić człowieka ze sprawiedliwości powinien wcześniej działać przeciw diabłu, niż [dopiero] przez

potęgę, że skoro diabeł zabił tego, w którym nie było żadnej przyczyny śmierci, a który był Bogiem, i przez to słusznie utracił władzę, jaką miał nad grzesznikami, w takim razie Bóg zadałby mu niesprawiedliwy gwałt, ponieważ na mocy sprawiedliwości posiadał człowieka, którego sam nie przyciągnął do siebie przemocą, lecz sam człowiek do niego się przyłączył i dlatego nie widzę, jakie miał prawo. Bo jeśli diabeł albo człowiek należałby do niego, albo do kogoś innego niż Bóg, albo jeśliby pozostawał pod inną niż boska władzą, to można by słusznie zapytać, jak to jest, że skoro diabeł lub człowiek należy tylko do Boga, a poza Jego władzą nic nie istnieje, to jakąż przyczyną winien był działać Bóg ze swoim, o swoim, w swoim, jeśli nie pomścić tylko swego sługę, który swojemu współsłudze nakazał porzucić wspólnego Pana i przejść do siebie, a wydawszy zbiega, złodzieja z kradzieżą swego Pana przyjął? Jeden i drugi bowiem był złodziejem, ponieważ jeden za poduszczeniem drugiego siebie samego swojemu Bogu wykradł. Cóż bowiem mogło być bardziej niesprawiedliwym, jeśliby Bóg tego dokonał? Albo jeśli sędzia wszystkich, Bóg, człowieka tak zawładniętego, wyrwał z władzy tak niesprawiedliwie go posiadającego diabła, lub dla pomszczenia go inaczej niż przez diabła, albo dla przebaczenia mu wyrwał go [z tej władzy], to cóż to była za niesprawiedliwość? Chociaż bowiem człowiek sprawiedliwie przez diabła był dręczony; sam diabeł dręczył go jednak niesprawiedliwie. Człowiek bowiem zasłużył na to, aby był dręczony, ale nie przez nikogo innego bardziej słusznie, jak przez tego, komu się zgodził, aby zgrzeszyć. Diabeł zaś nie miał żadnej władzy na to, by się mścić na [człowieku]. Zresztą im więcej czynił niesprawiedliwości, tym bardziej nie czynił tego z umiłowania sprawiedliwości, lecz nakłaniany instynktem złości. Bo nie czynił tego z rozkazu Boga, który dopuszczając to w niepojmowalnej mądrości swojej również złymi rzeczami dobrze kieruje. I sądzę, że tych, którzy są przekonani, że diabeł miał jakąś rację posiadania człowieka, do czego został doprowadzony, ponieważ widzą, że człowiek słusznie jest poddany opętaniu diabła, a Boga niesłusznie przez to porzucił, i dlatego sądzą, że diabeł miał ją słusznie. Zdarza się bowiem, że jedno i to samo, w zależności od odmiennych sposobów rozważania jest słuszne i niesłuszne zarazem. I z tego powodu to przez niedokładnie poznających jest osądzane w całości słuszne lub niesłuszne. Zdarza się bowiem, że ktoś niewinnego niesłusznie prześladuje i stąd taki zasługuje na słuszną karę; jeśli jednak prześladowany nie pozwala osądzić swego prześladowcy i go prześladuje, czyni to niesprawiedliwie. To uderzenie więc ze strony broniącego się jest niesprawiedliwe, ponieważ nie powinien domagać się swojego. Ze strony zaś prześladowanego sprawiedliwe, ponieważ niesprawiedliwie prześladowując zasługiwał na sprawiedliwe bycie prześladowanym. Pod różnym więc względem to samo działanie jest słuszne i niesłuszne, ponieważ mogłoby się zda-

rzyć, że przez jednego może być ocenione jako słuszne, a przez drugiego jako niesłuszne. W ten przeto sposób mówi się, że diabeł słusznie ciemieży ludzi, ponieważ Bóg słusznie dopuścił, a człowiek słusznie cierpi. Ale i to, że się mówi, iż człowiek słusznie cierpi, mówi się, że cierpi słusznie nie na podstawie własnej sprawiedliwości, lecz dlatego, że jest karany słusznym wyrokiem Boga. Tymczasem jeśli się rozciąga ten zapis dekretu, który – mówi apostoł – był skierowany przeciwko nam, a przez śmierć Chrystusa został usunięty¹⁴ i jeśli ktoś sądzi, że przezeń oznacza się to, iż diabeł, jakby mocą jakiegoś układu z człowiekiem słusznie przed męką Chrystusa na podstawie grzechu lub korzyści pierwszego grzechu, do którego namówił człowieka, domagał się kary za grzech, by w ten sposób wydawało się, że swoje prawo nad człowiekiem udowadnia, sądzę, że tak nie wolno myśleć. Owszem, ten zapis nie należy do diabła, ponieważ mówi się o zapisie postanowienia, a ono nie należy do diabła, lecz do Boga. Słusznym więc postanowieniem Boga był ów dekret i jakby zapisem potwierdzony, tak że człowiek, który zgodnie ze swoją wolą zgrzeszył, ani grzechu, ani kary za grzech nie mógł sam zlikwidować. Jest bowiem duchem błakającym się, a nie powracającym¹⁵, a ten, kto czyni grzech jest sługą grzechu¹⁶, ani też ten, kto grzeszy, nie powinien być puszczonej jako bezkarny inaczej, jak tylko dzięki miłosierdziu, które przebacza grzesznikowi i go uwalnia oraz przyprowadza z powrotem. Dlatego też powinniśmy wierzyć, że przez ten zapis diabeł nie posiada żadnego prawa do zawładnięcia człowiekiem. Wreszcie jak w dobrym aniele nie ma w ogóle niesprawiedliwości, tak w złym nie ma żadnej sprawiedliwości. Nie było więc niczego w diable, co by nie pozwalało Bogu posłużyć się swoją mocą dla uwolnienia człowieka.

Rozdział VIII

W jaki sposób, mimo że upokorzenia, które orzekamy o Chrystusie, nie należą do bóstwa, jednak wydaje się być czymś niestosownym dla niewierzących orzekać o Nim to, co się orzeka o człowieku; i stąd wydaje się im, że ten sam człowiek nie zmarł dobrowolnie

Anzelm: Dla uzasadnienia tego powinna nam wystarczyć wola Boga, który gdy cokolwiek sprawia, chociaż nie wiemy, dlaczego tak chce. Wola Boga bowiem nigdy nie jest irracjonalna.

Boso: Jest prawdą, jeśli wiadomo, że Bóg czegoś pragnie i dlatego działa. Bóg bowiem – liczni twierdzą – nie pragnie niczego, jeśli to wydaje się być sprzeczne z rozumem.

¹⁴ Por. Kol 2, 14.

¹⁵ Por. Ps 72, 39.

¹⁶ Por. J 8, 34.

Anzelm: Czy wydaje ci się być sprzeczne z rozumem to, że zgadzamy się, iż Bóg chciał tego, co wierzymy o Jego Wcieleniu?

Boso: By powiedzieć krócej: jest czymś najwyższym zstąpić do takich niskości, żęby Wszechmogący czegoś dokonywał z takim wysiłkiem.

Anzelm: Ci, którzy tak mówią, nie rozumieją tego, w co wierzymy. Uznajemy bowiem, że natura boska bez wątpienia jest wolna od wszelkiego cierpienia, ani w żaden sposób nie może się pozbawić swej godności, ani też w tym, co chce czynić, doznawać trudów. Ale Pana Jezusa Chrystusa uznajemy za Boga prawdziwego i za prawdziwego człowieka, za jedną osobę w dwóch naturach i dwie natury w jednej osobie. Dlatego gdy mówimy, że Bóg doznawał poniżenia lub słabości, nie pojmujemy tego w odniesieniu do doskonałości niecierpięliwej natury boskiej, lecz według słabości substancji ludzkiej, którą posiadał. I tak widać, że naszej wierze żaden dowód nie przeszkadza, a boskiej substancji nie przypisujemy żadnego poniżenia, lecz dowodzimy, że jest jedna osoba Boga i człowieka. A więc nie stwierdza się, że we Wcieleniu dokonało się poniżenie Boga, lecz wierzy się, że natura ludzka została wyniesiona.

Boso: Niech będzie tak: nie przypisuje się boskiej naturze nic z tego, co się mówi o Chrystusie w aspekcie słabości człowieka. Czyż może być udo wodnione za prawdziwe, słuszne lub racjonalne, że Bóg tego człowieka, którego Ojciec nazwał swoim Synem, w którym sobie bardzo upodobał¹⁷ i którego uczynił swoim własnym Synem, tak potraktował lub dopuścił tak potraktować? Cóż to jest za sprawiedliwość, by najbardziej ze wszystkich sprawiedliwego człowieka wydać na śmierć za grzesznika? Któryż człowiek, jeřliby potępił niewinnego, by winnego uwolnić, nie powinien zostać skazany na potępienie? Do tego bowiem, co wyżej powiedziano, zagadnienie wydaje się być doprowadzone niepoprawnie. Bo jeřli nie mógł inaczej zbawić grzeszników, jak tylko skazując sprawiedliwego, to gdzie jest Jego wszechmoc? Jeřli zaś mógł lecz nie chciał, to jakże obronimy Jego mądrość i sprawiedliwość?

Anzelm: Bóg Ojciec potraktował tego człowieka nie tak, jak ci się wydaje rozumieć, ani też niewinnego wydał na śmierć za winnego. Nie zmusił Go przecieź wbrew Jego woli do śmierci, ani też pozwolił śmiercią ukarać, lecz On sam dobrowolnie podjął śmierć, aby zbawić człowieka.

Boso: Chociaż nie wbrew Jego woli, poniewaź zgodził się z wolą Ojca, w jakiś jednak sposób wydaje się, że go przymusił nakazując. Mówi się przecieź, że Chrystus uniażył siebie samego, stawszy się posłusznym Ojcu aż do śmierci, a była to śmierć krzyżowa. Dlatego też Bóg go wywyższył¹⁸, i poniewaź Ojciec nie oszczędził własnego Syna, lecz wydał Go za nas wszystkich¹⁹.

¹⁷ Por. Mt 12, 18.

¹⁸ Por. Flp 2, 8.

¹⁹ Por. Rz 8, 32.

A idąc na mękę mówił: Nie przyszedłem czynić wole swoją, lecz Tego, który Mnie posłał²⁰, oraz: To, co mi Ojciec nakazał, czynię²¹. Ponownie: Kielich, który Mi dał mój Ojciec, czyż nie miałbym go wypić?²² A na innym miejscu: Ojcze, jeśli jest to możliwe, niech odejdzie ode Mnie ten kielich, lecz nie tak jak Ja, ale jak Ty chcesz²³. I jeszcze: Ojcze, jeśli nie jest możliwe, by ten kielich oddać ode Mnie, niech się stanie Twoja wola²⁴. W tych wszystkich wypowiedziach Chrystus jest widziany bardziej jako zmuszony do posłuszeństwa niż ten, który podjął śmierć z własnej woli.

Rozdział IX

O tym, że dobrowolnie zmarł i stał się posłuszny aż do śmierci i dlatego Bóg Go wywyższył; nie przyszedł pełnić swojej woli i swojemu Synowi nie przebaczył; nie jak ja, lecz jak Ty chcesz

Anzelm: Jak mi się wydaje, nie odróżniasz dobrze pomiędzy tym, co czynił powodowany posłuszeństwem, a tym, co sobie samemu uczynił, ponieważ zachował posłuszeństwo, podejmując dzieło nie zmuszony do posłuszeństwa.

Boso: Uważam za rzecz konieczną, byś to dokładniej wyłożył.

Anzelm: Dlaczego Żydzi prześladowali Go aż do śmierci?

Boso: Nie z innego powodu jak tylko dlatego, że żyjąc i głosząc wiernie zachowywał prawdę i sprawiedliwość.

Anzelm: Tak sądzę, gdyż Bóg tego żąda od każdego stworzenia rozumnego i to ono powinno spełniać poprzez posłuszeństwo Bogu.

Boso: W to nie wolno wątpić.

Anzelm: To więc posłuszeństwo człowiek winien Bogu Ojcu, natura ludzka bóstwu i tego od Niego zażądał Ojciec.

Boso: To dla nikogo nie stanowi wątpliwości.

Anzelm: Oto masz to, czego dokonał przez wymagane posłuszeństwo.

Boso: Jest to prawdą i już widzę, że ten, kto sobie złożonego w ofierze, podźwignął, ponieważ wytrwał w posłuszeństwie. Bowiem poddana mu została śmierć, gdyż wytrwał w posłuszeństwie i ją zniósł, ale w jaki sposób nie zażądał posłuszeństwa, tego nie rozumiem.

Anzelm: Jeśliby więc człowiek nigdy nie zgrzeszył, to czy powinien doznać śmierci, albo czy Bóg powinien tego od niego wymagać?

²⁰ Por. J 6, 38.

²¹ Por. J 14, 31.

²² Por. J 18, 11.

²³ Por. Mt 26, 39.

²⁴ Por. Mt 26, 42.

Boso: Ponieważ wierzymy, że człowiek ani by nie umarł, ani by tego od niego nie wymagano, ale od ciebie chcę usłyszeć uzasadnienie tego.

Anzelm: Nie przeczysz, że rozumna natura została stworzona jako sprawiedliwa i po to, aby była szczęśliwa ciesząc się Bogiem.

Boso: Nie.

Anzelm: Nie będziesz żadną miarą sądził, że Bogu przystoi, by tę naturę, którą stworzył jako sprawiedliwą dla szczęścia, doprowadził bez winy do tego, by była biedną, jest bowiem czymś biednym prowadzić człowieka do śmierci.

Boso: Tak. Ponieważ jeśliby człowiek nie zgrzeszył, Bóg nie powinien od niego domagać się śmierci.

Anzelm: Bóg nie żądał więc od Chrystusa, w którym nie było żadnego grzechu, ale On sam dobrowolnie podjął śmierć nie dla posłuszeństwa porzucenia życia, lecz dla posłuszeństwa zachowania sprawiedliwości, w której tak mocno trwał, iż doszedł do śmierci. Można również powiedzieć, iż Ojciec nakazał Mu umrzeć, gdyż to nakazał i stąd podpadł pod prawo śmierci. Tak przeto: jakie przykazanie dał Mu Ojciec, tak też uczynił²⁵, i kielich, który Mu dał, wypił²⁶ i stał się posłusznym Ojcu aż do śmierci i tak nauczył się z tego, co wycierpiał posłuszeństwa, to jest tak daleko, jak powinno być zachowane posłuszeństwo. Słowo jednak, które zostało użyte – nauczył się – może być zrozumiane dwojako. Albo nauczył się jest wypowiedziane [w znaczeniu], że innych nauczał, albo że to, co znał dzięki wiedzy, nauczył przez doświadczenie. Tak więc, gdy apostoł mówił, że unżył siebie samego stawszy się posłusznym aż do śmierci i była to śmierć na krzyżu, i dodał: Dlatego Bóg wywyższył Go i nadał Mu imię ponad wszelkie imię²⁷, temu podobne jest to, co mówił Dawid²⁸, nie jest powiedziane w tym znaczeniu, jakoby wcale nie mógł dojść do tego wywyższenia inaczej, jak tylko przez posłuszeństwo śmierci. A to wywyższenie otrzymał tylko jako nagrodę za posłuszeństwo. Zanim bowiem cierpiał, sam powiedział, że wszystko dane mu zostało przez Ojca²⁹, a wszystko Ojca jest Jego³⁰. Ale ponieważ sam z Ojcem i Duchem Świętym oddał się nie inaczej jak przez śmierć, by tak ukazać światu wzniosłość swej potęgi, oczywiście nie inaczej zostało postanowione, jak przez śmierć to uczynić, nie mówi się, że niestosownie się dokonuje poprzez nią. Jeżeli bowiem zamierzamy coś uczynić, ale ogłaszamy, że my wcześniej zamierzamy uczynić coś innego, dzięki czemu to się dokona, gdy już stało się to, co chcemy, by się

²⁵ Por. J 14, 31.

²⁶ Por. J 18, 11.

²⁷ Por. Flp 2, 8.

²⁸ Por. Ps 109, 7.

²⁹ Por. Łk 10,22.

³⁰ Por. J 16, 15.

stało wcześniej, staje się to, cośmy zamierzyli, mówi się słusznie, że dokonało się to dzięki temu, co zostało powiedziane, gdyż zostało dokonane nie inaczej jak tylko przez to. Bo jeśli rzekę, którą mogę przekroczyć okrętem lub konno, podejmuję się przekroczyć nie inaczej jak tylko okrętem, to ponieważ brakuje okrętu, dlatego próbuję innych sposobów. Gdy jednak wnet będzie okręt, jeśli przekraczam, słusznie się powie, że przepłynąłem rzekę, ponieważ okręt był przygotowany. I mówimy tak nie tylko wtedy, gdy przez coś, co chcemy wcześniej dokonać, lecz także wtedy, gdy nie dzięki temu, lecz później postanowiliśmy coś innego uczynić. Jeśli bowiem ktoś powstrzymuje się od spożywania pokarmów dlatego, że jeszcze tego dnia nie odprawił Mszy św., uczyniwszy to, co wcześniej chciał uczynić, mówi się mu całkiem słusznie: Już spożywaj pokarm, dlatego, że uczyniłeś to, z powodu czego nie mogłeś go dotąd spożywać. O wiele mniej stosuje się taki sposób mówienia, gdy się mówi, że Chrystus został wywyższony dlatego, że podjął śmierć, przez którą i po której to wywyższenie zostało dla Niego postanowione. Można to i w ten sposób zrozumieć, w który sam Pan objawił mądrość i łaskę u Boga: nie dlatego, że tak było, lecz dlatego, że sam tak się zachował, by tak było. Bo tak po śmierci został wywyższony, jakoby z jej powodu to się stało. Co zaś sam mówi, że nie pełni swej woli, lecz Tego, który Go posłał³¹, jest takie, jakie jest drugie powiedzenie, że moja nauka nie jest moja³², bo to, czego ktoś nie posiada od siebie, lecz od Boga, to winien to nazwać nie tyle swoim, co boskim. Żaden bowiem człowiek nie posiada z siebie prawdy, której naucza lub prawej wolności, lecz od Boga. Nie przyszedł więc Chrystus czynić woli swojej, lecz wolę Ojca, gdyż prawa wola, jaką posiadał, nie pochodziła z człowieczeństwa lecz z bóstwa. Własnemu bowiem Synowi Ojciec nie darował, lecz wydał Go za nas³³, co nie jest innym, jak tym, że Go nie uwolnił. Bo wiele takich stwierdzeń znajduje się w Piśmie św. Gdzie zaś mówi: Ojczy, jeśli to możliwe, oddal ode Mnie ten kielich, wszakże nie jako Ja, lecz jako Ty chcesz³⁴, lub jeśli nie może odejść ode Mnie ten kielich, lecz muszę go wypić, niech się dzieje wola Twoja³⁵, oznacza to naturalne pragnienie zbawienia przez swoją wolę, przez które całe ludzkie ciało uciekało od bólu śmierci. Mówi więc o woli Ojca, nie dlatego, jakoby Ojciec bardziej chciał śmierci Syna niż życia, lecz dlatego, że Ojciec nie chciał inaczej odnowić rodzaju ludzkiego, jak tylko uczyniwszy człowieka tak wielkim, jak była owa śmierć. Ponieważ rozum nie domagał się tego, czego inny człowiek nie mógłby uczynić, dlatego mówi, że

³¹ Por. J 6, 38.

³² Por. J 7, 16.

³³ Por. Rz 8, 32.

³⁴ Por. Mt 26, 39.

³⁵ Por. Mt 26, 42.

Syn chciał swojej śmierci; ponieważ On sam zechciał cierpieć, by tylko rodzaj ludzki był zbawiony, i jakoby mówił: Ponieważ nie chcesz inaczej dać światu pojednania, mówię, że jeśli Ty w ten sposób zechciałeś Mojej śmierci, to niech stanie się wola Twoja, to jest niech się stanie Moja śmierć, aby świat pojednany był z Tobą. Bo często mówimy, że ktoś chce czegoś, ponieważ nie chce tego, co, jeśliby zechciał, nie stałoby się to, o czym się mówi, że tego chce, tak jak mówimy, że chce zgasić pochodnię ten, kto nie chce zamknąć okna, przez które wieje wiatr, który gasi światło. Tak oto Ojciec chciał śmierci Syna, nie dlatego, że inaczej chciałby zbawić świat, jak tylko przez tak wielki czyn zdziałany przez człowieka, co już powiedziałem. Zlecił to Synowi pragnącemu zbawienia ludzi, ponieważ tego inaczej nie mógłby uczynić, jeśliby Mu zwyczajnie nie nakazał umrzeć. Stąd ten, uczynił tak, jakie polecenie nadał Mu Ojciec, i kielich, który dał Mu Ojciec wypić, będąc posłuszny aż do śmierci.

tłum. ks. *Stanisław Bafia*

RECENZJE I OMÓWIENIA

FORUM TEOLOGICZNE V, 2004
PL ISSN 1641-1196

Matthieu Périchaud, *L'Europe et la globalisation*. L'Institut Français de Presse, Université de Paris II, 2002.

Książka ta jest owocem naukowego namysłu, zapoczątkowanego jeszcze w okresie pisania przez Matthieu Périchauda pracy dyplomowej pod kierunkiem profesor Aleksandry Viatteau w ramach l'Institut Français de Presse à Université de Paris II. Dynamika procesu jednoczenia Europy i jego wpływ na zmianę świadomości Europejczyka oraz ewentualne tegoż procesu konsekwencje dla zjawisku globalizacji zainspirowało autora do pójścia w kierunku poszukiwania fundamentów filozoficzno-ideologicznych jednoczącej się Europy i w ostatecznym zamiarze – do szukania także ideowych elementów samego procesu globalizacji. Praca składa się z pięciu wyróżnionych części:

1. *Politique, médias et société* (Polityka, media i społeczeństwo). Przedmiotem analizy są tu ontyczne podstawy społeczeństwa nowoczesnej Europy oraz socjologiczne i filozoficzne parametry określające człowieka tworzącego *społeczeństwo z informatyzowane*.

2. *Continuité et rupture de la pensée sur L'Europe* (Ciągłość i załamanie myślenia o wspólnej Europie). Autor ujmuje to zagadnienie w perspektywie historycznej, filozoficznej i politycznej ze wskazaniem na istniejące i nierozwiązane sprzeczności płynące m.in. z obszaru ideologii nacjonalizmu.

3. *Europe et globalisme* (Europa i globalizm). Po ustaleniu generalnej opcji rozwoju świata i społeczeństwa motywowanej globalizacją, autor poświęca uwagę tworzeniu zjednoczonej Europy i inspirującym ten proces przesłankom. Kluczowymi tematami są tu: historia budowania wspólnej Europy w drugiej połowie XX w., okres po zimnej wojnie w Europie a także zagadnienia geopolityki, ideologii, liberalizmu, socjalizmu, nacjonalizmu, kosmopolityzmu i globalizmu.

4. *La communication sur l'Europe* (Proces komunikacji w Europie). Tu analiza autora skoncentrowana jest na zagadnieniu komunikacji międzyludzkiej jako jednego z czynników jednoczących Europę. Szeroko pojęta komuni-

kacja rozprzestrzenia ideologiczną i pragmatyczną zgodę kierującą i motywującą zjednoczenie Europy a ostatecznie także proces globalizacji.

5. *Conclusion et bibliographie* (Wnioski i bibliografia). W zakończeniu Périchaud pyta: czy możemy zjednoczenie Europy postawić jako wzór dla szerszego zjawiska globalizacji? Analizując proces zjednoczenia Europy dochodzi do przekonania, że jest to nie tylko możliwe, ale i konieczne, gdyż filozofia zjednoczenia Europy odsłania stare jak ludzkość pragnienie, by wszyscy ludzie zjednoczyli się wokół pokoju i w celu budowania szczęścia. U podłoża zjednoczenia się widzimy filozofię zbliżania się do siebie ludzi podzielonych barierami geograficznymi, kulturowymi, religijnymi bądź językowymi. Historycznie uformowane terminy opisujące ten proces to: kosmopolityzm, uniwersalizm, mondializacja i najbardziej aktualny – globalizacja.

Po II wojnie światowej proces zjednoczenia Europy przybierał stale na tempie mimo różnych partykularnych interesów płynących z obszaru ekonomii lub polityki. Realnym wyrazem ekonomicznej jedności jest pojawienie się wspólnej waluty euro. Autora bardziej jednak interesuje sam proces zjednoczenia Europy w wymiarze politycznym, kulturowym a także społecznym. Fundamentalna wola zjednoczenia się ludzi konfrontowana jest nieustannie w historii z różnymi koncepcjami organizacyjnymi społeczeństwa oraz z innymi kwestiami, takimi jak: państwo, naród, jednostka, społeczność itd. Różne wizje organizacji życia ludzkiego zrodziły wiele ideologii, z których trzy są istotne: liberalizm, socjalizm i nacjonalizm. Po bezwzględnej walce ideologii w okresie zimnej wojny i po upadku Imperium Zła nastąpił okres końca ideologii, co dało niektórym intelektualistom powód do ogłoszenia wręcz końca samej historii. Périchaud termin „świat” traktuje jako metaforę służącą do ukazania globalizmu rozumianego jako spójny system filozoficzno-ideologiczno-ekonomicznej interpretacji i organizacji świata, który jest mocno żywy i rości sobie pretensje do zastąpienia wcześniejszych ideologii, tj. liberalizmu i socjalizmu.

Gdyby zaś, jak twierdzą teoretycy postmodernizmu, historia rzeczywiście zakończyła swój bieg, oznaczałoby, że byłaby niemożliwa żadna ewolucja ani zmiana w *świecie*. Takie podejście jest także ewidentnie sprzeczne z obserwowalnym fenomenem życia, które podlega zmianom, a więc musi mieć swoją historię w sensie przejścia z przeszłości do przyszłości. Kosmologiczne modele powstania wszechświata mówią, że mógłby on mieć swą fazę ekspansji i cofania się. Teorię tę usiłuje się zastosować do pokazania, że ludność miała w swoim rozwoju fazę rozproszenia geograficznego, językowego i kulturowego, a obecnie zachodzi proces powrotu do jedności. Proces unifikacji przestrzeni ludzkiej przebiega m.in. poprzez rozwój środków komunikacji materialnej i niematerialnej. Périchaud zastanawia się czy istnieje jedno powszechne prawo obejmujące wszechświat i wszystko to, co go tworzy łącznie z czło-

wiekem. Czy prawo fizycznego rozwoju wszechświata ma swe odzwierciedlenie w prawie powszechnej tendencji do globalizacji rozwoju ludzkości? Jeśli tak, to wówczas historia miałaby swój sens w jakiejś formie determinizmu. Jeśli nie, to proces globalizacji byłby aktem woli części społeczeństwa. Argumentem wzmacniającym wolnościowy aspekt globalizacji jest niewątpliwie fakt, że prowokuje ona silny opór ze strony części społeczeństwa.

Zdaniem Périchauda po etapie podkreślania różnic i byciu na zwalczających się pozycjach, liberalizm i socjalizm odnalazł płaszczyznę, na której zachodzi między nimi ideologiczna zbieżność interesów. Płaszczyzną tą jest globalizacja. Wzajemne przenikanie się obu ideologii usprawiedliwiłoby filozofię globalizmu rozumianego jako całościowa wizja świata nierozdzielonego i jednościowa wizja ludzkości jako społeczeństwa niepodzielonego. Obie ideologie łącząc się dałyby ideologię globalizacji. W ujęciu Périchauda globalizm jawi się jako socjal-liberalizm i pole rywalizującego wpływu obu ideologii. Przy takim podejściu ideologia nacjonalizmu jest zredukowana do mikronacjonalizmu, a jej oddziaływanie jest marginalizowane i osłabiane różnego rodzaju formami umiędzynarodowienia życia ludzkiego.

W konkluzji Périchaud dostrzega, że zbieżność celów ideologii socjalizmu i liberalizmu widoczna w ich wzajemnej tendencji do jednoczenia się wokół idei Unii Europejskiej, kreuje silny, realny ruch zjednoczeniowy, co sprawia, że Europa staje się eksperymentalnym laboratorium procesu globalizacji.

W pracy tej daje się zauważyć wyraźne osobiste zaangażowanie autora po stronie idei globalizacji i celowi temu podporządkowany jest jego warsztat metodologiczny i argumentacyjny. Niemniej jednak wiele uwag, zwłaszcza dotyczących zbieżności interesów ideologii liberalizmu i socjalizmu w procesie zjednoczenia Europy a także w szerzeniu idei globalizacji, jest cennych i wartych poświęcenia czasu rzeczowej analizie i ocenie. Podobnie dostrzeżone przez Périchauda zjawisko marginalizacji tendencji antyglobalistycznych osadzonych na mikronacjonalizmie jest warte pogłębienia i usystematyzowania.

ks. BOLESŁAW ANTONI BIENIEK

Federico Major, *Przyszłość świata*, we współpracy z Jérôme'em Bindém, z udziałem Jeana-Yvesa Le Saux, Ragnara Gudmundssona oraz zespołu Biura Analiz i Prognoz UNESCO, przeł. J. Wolf, A. Janik, W. Rabczuk, Fundacja Studiów i Badań Edukacyjnych, Warszawa 2001, s. 545.

Czy ludzkość przetrwa XXI wiek? Czy wiek XXI będzie czasem sztucznego raju, prawdziwym piekłem, wiekiem narastającej depresji, nasilenia masakr, anomii, przemocy, wielkich pandemii, światem koszmarów? Czy dzieciństwo będzie skazane na przemoc i okrucieństwo perwersji wirtualnych? Czy jesteśmy zdolni przeciwstawić światu ułudy świat realny? Każde pokolenie fascynuje się pytaniem: jakie będą przyszłe losy świata? Od niepamiętnych czasów starano się przewidzieć przyszłość zdarzeń, możliwych układów i procesów, które nastąpią i staną się istotnym czynnikiem zachodzących w świecie przemian. U jednych ludzi źródłem tej fascynacji przyszłością była zapewne ciekawość, a u drugich próba odpowiedniego przygotowania się, by złagodzić lęk przed tym, co ma nastąpić, tym bardziej że zazwyczaj dominowało powszechne, chociaż irracjonalne i mitologiczne przekonanie, że tzw. złoty wiek już dawno minął, a przyszłość jest niepewna. Przepowiednie „wiecznego pokoju” I. Kanta wynikały raczej z tęsknoty za nim, również wielu jego poprzedników, do których nawiązuje, niż z realnych analiz dających pewną wiedzę. Przewidywania oraz nadzieje A. Comte’a, związane z rozwojem nauk, które za pomocą praw dotyczących faktów miałyby wyjaśnić na tyle rzeczywistość, by móc przewidywać przyszłe skutki, niestety zawiodły. Jednak w wieku XIX i XX ciągle szukano ogólnych praw wyjaśniających funkcjonowanie nowoczesnych struktur społecznych oraz próbowano odkryć istotne przyczyny wywołujące przemiany. Trudno się dziwić, skoro w ramach racjonalnego działania istnieje potrzeba planowania, a tym samym stawiania prognoz, przewidywania tendencji. Problem w tym, by oprzeć się na wiedzy pewnej, odnoszącej się do faktów. Jaką jednak może mieć wiarygodność jakakolwiek teoria odnosząca się do tak ogólnego zjawiska, jakim jest funkcjonowanie zróżnicowanych w skali świata społeczności? Czy taka teoria w ogóle jest możliwa do wypracowania oraz stosowania bez redukcji typu: traktowanie społeczności, grup lub narodów jako bytu li tylko fizycznego i funkcjonującego jako model mechaniczny? Pewne próby ogólnej teorii procesów historyczno-społecznych możliwe były dzięki ideologicznym podstawom, ujmującym zagadnienie sprzeczności społecznych między kapitałem a pracą, ale skutek był fatalny, np. teoria proponowana przez K. Marksa. Sformułowano więc stanowiska pośrednie, odwołujące się nie do ścisłych praw, lecz do zjawisk typowych. Chcąc poznać trudne dzieje i meandry myśli próbującej opisać zjawiska społeczne wystarczy

zajrzeć do *Historii myśli socjologicznej* J. Szackiego. S. Lem prognozowanie dopuszcza wyłącznie w dziedzinie nauki i technologii. Najbardziej nieprzewidywalna jest dziedzina polityki lub kształtu ustroju społecznego. Gra jednak toczy się dalej. Futurologia nie cieszy się ostatnio dobrą sławą. Które prognozy i opracowania przyszłości sprawdziły się i do jakiego stopnia? Być może nawet przy stosowaniu metod naukowych, bywa ona postrzegana jako sztuka a nie nauka ścisła. Błąd wydaje się być tym większy, im szerszy jest zakres dziedziny, do której odnoszą się wyniki przewidywanych zmian. Jakie więc może mieć znaczenie prognozowanie w skali globalnej? Czy jest możliwe? Autorzy prognoz o przyszłości świata, którym przewodzi F. Major, zdają się być świadomi ogromnych trudności metodologicznych, dlatego ważne jest zrozumienie sposobu ich podejścia do postawionego im zadania przez tak prestiżową instytucję jaką jest Organizacja Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty Nauki i Kultury (UNESCO). Każda idea wcielona w życie obarczona jest pewnym błędem. Bez względu na niedoskonałość narzędzia nie można czekać. Pewne skutki o masowej skali już są zaskoczeniem, np. szacuje się, że z 6703 języków aktualnie używanych w świecie, około 95% skazanych jest na wymarcie. Bez dwujęzycznej edukacji wywoła to proces zaniku pluralizmu lingwistycznego, który może nieodwracalnie zmienić jakość kultury świata. Inne zagadnienia związane z ubóstwem, oddłużeniem krajów rozwijających się, a także z powszechnym kształceniem, dostępem do informacji, racjonalną gospodarką wodną, polityką demograficzną, są równie ważne dla zachowania równowagi i pokoju w świecie. Myślenie w skali globalnej jest koniecznością, wynikającą z możliwości oraz technologicznych działań ludzi w XXI w. Przeoczenie tej perspektywy możliwych skutków mogłoby okazać się tragedią o globalnej skali, dlatego należy tworzyć warunki przyszłości. Filozofia, jaka została zaprezentowana w omawianym opracowaniu jest bardzo optymistyczna, pełna nadziei. Nie można czekać, nie można procesów przemian pozostawić poza kontrolą, lecz należy wpływać na ich kierunek oraz intensywność. Skoro ludzkość osiągnęła zadziwiające możliwości, dlaczego nie miałyby w porozumieniu i współpracy znaleźć właściwych środków, by przyszłość kształtować w bezpiecznych granicach? Takim „forum” międzynarodowej współpracy, porozumienia, instrumentem polityki społecznej winien być w jeszcze większym stopniu system instytucji Narodów Zjednoczonych. Przyszłość można jednak budować tylko dzięki dobrej znajomości i analizie teraźniejszości. W tym celu należy uwzględnić badanie wyróżnionych dziedzin życia. Praca opiera się więc na materiale „empirycznym”, jakimi są liczne raporty, którymi posługują się w polityce społecznej rządy, organizacje, a także instytucje prowadzące badania statystyczne oraz dokonujące prognozowania o zasięgu lokalnym. Wydaje się, że przyjęte źródła stanowią o rzetelności pracy i wy-

znaczają jej naukowy standard. Jednak metoda interpretacji nasuwa pewne zastrzeżenia, bowiem dane pochodzące z raportów oraz opracowań zostają podniesione do rangi generalnych orientacji i tendencji. Takie maksymalne uogólnienie zawsze budzi wątpliwości. Jednakże, czy istnieje w tej chwili doskonalsza metoda wyznaczająca tendencje rozwoju i zachodzące przemiany w skali świata? Zaufanie do osiągniętych wyników jest na tyle duże, że w pracy znalazły się kierunki i zalecenia mające wyprzedzić oraz sterować działaniami. Jest to niewątpliwie odważny program obejmujący swym zasięgiem zagadnienia polityki społecznej dotyczącej poziomu życia, zagadnień związanych z rozwojem czy też nadmiernym rozrostem miast, kwestią bezpieczeństwa oraz kształceniem i rolą kobiet. Drugi obszar obejmuje problemy związane z środowiskiem naturalnym, bezpieczeństwem energetycznym oraz problem wyżywienia. Dwa pozostałe rozdziały dotyczą rozwoju kultur oraz form możliwej współpracy w ramach tego, co zostało określone w pracy jako „kontrakt etyczny oraz kultura pokoju”. W sumie zalecenia i kierunki działań ujęte zostały w dwudziestu wielkich tematach. Opracowanie urozmaicają liczne wypisy zamieszczone w ramach jako ilustracje podjętych problemów. Są tam manifesty, deklaracje, założenia jako przykłady sposobu myślenia o nich oraz wzory prawnych rozwiązań.

Całość opracowania jawi się jako metoda spostrzegania świata poprzez różne, świadomie wybrane aspekty tego samego przedmiotu. Niezwykle interesujący jest tzw. rozdział „kontraktu etycznego”. Bezpieczeństwo w skali naszej planety właśnie teraz, po ataku terrorystycznym na World Trade Center w 2001 r. jest zagadnieniem, które winno łączyć wszystkich. Nasuwa się więc pytanie, czy możliwy jest taki kontrakt etyczny, który mogliby przyjąć wszyscy politycy, jak również kulturowi oraz religijni przywódcy? W opracowaniu *Przyszłość świata* rola religii jest marginalizowana, a nawet wydaje się być świadomie pominięta. Zastanawiające, z jakiego powodu ignoruje się życie duchowe, religijne? Jest to wszak jeden z istotnych czynników kulturotwórczych, zarazem istotnie wpływający na formy życia, na hierarchię wartości, formy współpracy oraz wszelkie porozumienia. Myślenie w skali globalnej wydaje się nie dostrzegać wysiłków, jakie czyni Jan Paweł II na rzecz dialogu oraz zbliżenia religii świata, czego przykładem jest spotkanie religijnych przywódców świata w Asyżu 1986 r. Czyż pokonanie barier kulturowych, w tym językowych i obyczajowych, a także wzajemnej nieufności nie jest konieczne w celu współdziałania? Religijna zgoda mogłaby być bardzo pomocna w tym względzie. Zapewne wspólną płaszczyzną porozumienia oraz współpracy między organizacjami religijnymi a politycznymi na rzecz przezwyciężenia „kultury przemocy” mogłoby być odwołanie się do godności człowieka i jego praw, czego naucza papież, a o których autor również pisze jako o instrumencie

solidarności oraz współpracy. Doświadczenie oraz dzieje świata nie dają podstaw do zbytniego optymizmu. Intelktualiści planowali, tworzyli programy społeczne oraz wymyślali idee „powszechnego szczęścia”, wcielając je w życie i to niejednokrotnie za pomocą wojen oraz krwawych rewolucji. Jednakże bez względu na plany oraz działania prawie zawsze było inaczej niż tego pragnęli. Może nie bezpośrednio, jednak na takie zjawiska wskazywali myśliciele tej miary: A.J. Toynbee, F. Fukuyama czy S.P. Huntington. Jak w rzeczywistości potoczą się drogi globalizacji, zmierzające do międzynarodowego ładu świata, czy do pogłębienia się różnic i dezintegracji? Czy zatem świat zmierza do apokalipsy? F. Major, jako autor opracowania *Przyszłość świata* oraz jako dyrektor Biura Analiz i Prognoz UNESCO, widzi taką możliwość, jednak wierzy też, że istnieje szansa jej uniknięcia, a przynajmniej zrobienia wszystkiego, by sam „człowiek” nie był jej przyczyną. Omawiana pozycja jest wśród literatury podejmującej zagadnienia związane z globalizacją, propozycją wyjątkową. Na szacunek, ale i krytyczny osąd zasługuje sposób odpowiedzialnego podchodzenia do planetarnych zagadnień. Waleru poznawczego w niczym nie obniża autorytet instytucji, z powodu której książka została napisana. Każdy, kto szuka uniwersalistycznego, globalnego myślenia, które dla ocalenia i tworzenia warunków przyszłości wydaje się być nieodzowne, winien poznać jak wiele wnosi prognoz oraz zaleceń to opracowanie.

ks. STEFAN EWERTOWSKI

Jarosław Różański OMI, *Ecclesia in America. Wybrane problemy Kościoła w Ameryce Południowej w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, wyd. Missio–Polonia, Warszawa 2003, s. 344.

Tylko w wielości i różnorodności sytuacji historycznych i społecznych można doświadczyć pełniej samoobjawienia się Boga. Katolickość Kościoła epoki globalizacji stoi przed historycznym zadaniem mediacji między integralnością i pełnią wiary a wymianą i komunikacją międzykulturową. Od stopnia realizacji tego wyzwania możemy mówić o „nowej katolickości” w sensie kształtowania się uniwersalnej wspólnoty kościelnej.

Aby odpowiedzieć na te zadania Kościół podjął w ramach jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa pogłębioną refleksję nad kluczowymi problemami Kościołów na pięciu kontynentach świata. Dokonało się to w ramach pięciu Synodów Biskupich, poświęconych kolejno: Afryce (1994), Ameryce (1997), Azji (1998), Oceanii (1998) i Europie (1999). Syntezy z obrad synodalnych

kluczowej problematyki było nakreślenie szerokiej panoramy uwarunkowań historycznych, który sprzyjały powstawaniu ruchów religijnych wśród Indian, takich jak: Taniec śniących, Taniec ducha, Pejotyizm, Szakeryzm. Autor przedstawił bardzo interesujący fenomen społeczny obu Ameryk, wskazując na tło i mechanizmy działania tych ruchów.

W bloku problemów społecznych, w referacie Piotra Mazurkiewicza „Janusowe oblicze globalizacji”, najpierw zostały omówione negatywne skutki globalizacji (s. 155–169). W pierwszej części artykułu autor przedstawił funkcjonowanie procesu globalizacji, natomiast w drugiej – stosunek Kościoła wobec tego ogólnoswiatowego i nieuniknionego zjawiska, które nie należy oceniać tylko negatywnie, bo stanowi ono szansę osiągnięcia większego dobrobytu. Istotne jest odpowiedzialne moralnie uczestnictwo w tym procesie i duch solidarności.

W kolejnym referacie – Andrzeja Dziuby „Ku prawom człowieka i demokracji w Ameryce Łacińskiej” (s. 171–202) – przewija się przekonanie, iż demokracja stanowi wielką szansę dla kontynentu latynoskiego i jest gwarantem zachowania praw człowieka. Autor wskazuje na specyficzne czynniki, które utrudniają rozwój struktur demokratycznych na tym kontynencie, takich jak: ubóstwo i analfabetyzm, szerokie wpływy rządów, czynnik etniczny, korupcja w życiu publicznym, brak niezależnych mediów.

O problemach ekologii na kontynencie latynoamerykańskim mówił Jarosław Różański: „Potrzeba troski o ekologię” (s. 205–221). Ta potrzeba oparta na biblijnym fundamencie (Rdz 1,25), zakłada budzenie świadomości wagi problemu i współpracę wszystkich ludzi z organami ustawodawczymi i rządowymi, aby możliwa była skuteczna ochrona środowiska naturalnego.

Książka J. Różańskiego jest cennym wkładem w przybliżenie najnowszej problematyki Kościoła latynoamerykańskiego. Zamieszczone w niej artykuły, których autorzy w większości pracowali jako misjonarze na tym kontynencie, stanowią cenny komentarz do tekstu adhortacji. Można wyrazić nadzieję, że podobne publikacje będą towarzyszyły pozostałym adhortacjom kontynentalnym. Jest to bardzo użyteczny i konieczny instrument, aby budzić w Kościele polskim ducha katolickości, odpowiedzialności za Kościół Chrystusa, który wszędzie jest „u siebie w domu”, bo jest Kościołem światowym. Do każdego człowieka na świecie chce dotrzeć z Radosną Nowiną Zbawienia.

ks. ANDRZEJ MIOTK SVD

Bruno Forte, *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, wyd. Morcelliana, Brescia 2002, s. 309.

Od dłuższego już czasu w pewnych kręgach intelektualnych, zwłaszcza jeśli chodzi o sytuację szeroko pojętej teologii zachodniej, mówi się o kryzysie postmodernistycznym. To złożone zjawisko intelektualno-egzystencjalne dotyka zarówno filozofię, jak i teologię. Nie bez powodu zaczyna się wyraźnie mówić o czasie postchrześcijańskim, który osłabia zarówno filozoficzną myśl w interpretacji istnienia, jak i teologiczną myśl w pluralistycznym (relatywistycznym) podejściu do uniwersalności chrześcijaństwa (zwłaszcza do Jezusa Chrystusa).

Powyższy problem nie stanowi absolutnej nowości, raczej powinno się dostrzec jego gradacyjną ewolucję począwszy od lat pięćdziesiątych XX w. W takim kontekście znaczenia nabiera publikacja ks. Bruno Fortego, profesora Papieskiego Fakultetu Teologicznego Południowych Włoch (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale), zatytułowana *Na szlakach Jednego. Metafizyka i teologia*, która stanowi pierwszą część serii: *Dialogica dell'Amore* tegoż autora, obok innych: *Simbolica della Fede* oraz *Poetica della Speranza*.

Pierwsza część *Dialogica* stanowi zbiór esejów i artykułów, jak wyjaśnia sam autor, „na temat umysłów, które odległe od siebie w czasie i przestrzeni, stawiały sobie pytanie o Jednego i o wielość, otrzymując odpowiedź we wsłuchaniu się w Boga, który się ukrywa w objawieniu i objawia w ukryciu” (s. 8). Artykuły i eseje niniejszej publikacji są wybranymi interwencjami, które ukazały się na przestrzeni ponad 20 lat (s. 299–300). Tak więc stanowią doskonały, krytyczny punkt odniesienia wobec teologicznej sytuacji, a zarazem pozwalają na własne pogłębienie poruszanych tematów w postaci dalszych poszukiwań.

W ten sposób, obok wyjaśniającego wstępu (s. 7–11) oraz poetycko zabarwionego zakończenia (s. 297–298), mamy zbiór dwunastu rozdziałów w większości poświęconych niezwykle ciekawym postaciom i ich spojrzeniom na rzeczywistość: Dionizy Areopagita oraz analiza jego *Teologicznej mistyki* (s. 13–63), Cyryl z Aleksandrii wraz z jego refleksją na temat Trójcy Świętej, Chrystusa, Kościoła i Eucharystii (s. 65–88), postacie Amalariusza z Metz i św. Tomasza oraz ich eucharystyczne interpretacje „Triforme Corpus” (s. 89–100), trynitarną myśl Joachima da Fiore w pewnego rodzaju apologetycznym ujęciu (s. 101–116), temat indywidualnego usprawiedliwienia według Marcina Lutera oraz jego konsekwencje w teologii (s. 117–206), oryginalną myśl Antoniego Rosminiego na temat relacji Boga i człowieka (s. 207–225), czy postacie Johna Henry'ego Newmana oraz Sorena Kierkegaarda wraz z ich interpretacją wiary (s. 227–254). Praca zostaje zamknięta tematem objawienia oraz jego hermeneutyką, analizą aktualnej sytuacji chrześcijaństwa w nowo-

czesności oraz wyzwaniem, jakie stanowi odkrycie wiary w Trynitarnego Boga (s. 255–295).

Na bliższą uwagę zasługuje podjęty przez B. Fortego temat usprawiedliwienia w jego indywidualistycznym, wręcz izolacyjnym ujęciu „metafizyki samotności”, który ma swoje negatywne konsekwencje w późniejszej teologii z silnie antropologicznym akcentem. Autor słusznie stawia sobie pytanie, o jaki kształt teologii należy walczyć wobec współczesnych wyzwań? (s. 204). W takim kontekście pojawia się oryginalne spojrzenie na religię jako „wdarcie” (interruzione, s. 205), jako twórcze wtargnięcie boskiego słowa w ludzki świat. To właśnie teologia wraz ze swoim narratywnym i analogicznym językiem powinna pozwalać na nowo odkrywać osobę Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego (s. 205). Oczywiście, nie podlega wątpliwości jedyność i uniwersalność Jezusa Chrystusa, jego osoby i posłania, jednakże obok religii/wiary, jako twórczego „wdarcia się”, powinien także pojawić się temat prawdy: gdzie jest prawda, aby człowiek mógł poruszać się w pluralistycznym świecie, a tym samym właściwie kształtować swoją wolność i tolerancję. Niestety, niniejsza praca nie podejmuje wprost i wyraźnie tego wyzwania, tak więc może niezbyt zorientowanego czytelnika pozostawić w pewnego rodzaju relatywistycznym zawieszaniu, chociaż powinna raczej pomóc w podjęciu osobistej decyzji.

Należy również zauważyć refleksje poświęcone trynitarniej teologii objawienia (s. 269–274). B. Forte proponuje oryginalną myśl o pewnego rodzaju egzystencjalnym „nachyleniu” w postaci triady: Milczenie – Słowo – Spotkanie. Tego rodzaju hermeneutyczna triada nie tylko może wyjaśnić tajemnicę objawiającego się Boga w stworzeniu (objawienie naturalne), ale również tajemnicę objawienia nadprzyrodzonego (zwłaszcza Przymierze Starego Testamentu), lecz przede wszystkim objawienie definitywne w Jezusie Chrystusie, szczególnie w Jego tajemnicy paschalnej. Propozycje te nie mają charakteru systematycznej prezentacji, tym niemniej zasługują na dalsze pogłębienie, zwłaszcza jeśli chodzi o ich antropologiczne możliwości (milczenie, pokora, otwartość człowieka, decyzja i spotkanie), wraz z szeroko pojętymi eklezjologicznymi konsekwencjami (nawrócenie, świadectwo, sakramenty, głoszenie słowa).

Ostatnim tematem jest problem spotkania filozofii i teologii, relacji między nimi, a przede wszystkim relacji filozofii do teologii (s. 281–186). Wobec tego problemu rysują się dwa uzupełniające pola. Pierwszym jest podkreślenie *eschaton*, szczególnie wobec skończoności stworzonego istnienia i tajemnicy śmierci, natomiast drugie, bardziej konkretne pole, to osoba Jezusa Chrystusa, rozważana zwłaszcza w jego śmierci i zmartwychwstaniu (s. 283). Filozoficzne pytanie na temat interpretacji istnienia wraz z jego chrystologiczną konkre-

tyzacją wydaje się być cennym tematem wymagającym systematycznego podjęcia i pogłębienia, przede wszystkim, gdy mówimy o spotkaniu filozofii istnienia i teologii. Pojawia się natomiast pytanie, czy w takim kontekście filozoficzno-teologicznym powinna mieć miejsce wyraźna obecność refleksji o zmartwychwstaniu? Można byłoby poszerzyć tego rodzaju założenia o teologiczno-staurologiczną myśl w wyraźnym odniesieniu do każdego rodzaju filozofii, która zajmuje się tajemnicą ludzkiego istnienia (jego narodzin, konkretnego życia – posłania oraz jego śmierci). Wydaje się, iż w kwestii relacji między filozofią a teologią można byłoby dołączyć do niniejszej publikacji jeszcze dwie postacie wraz z ich propozycjami, mianowicie fenomenologiczno-egzystencjalną myśl Edyty Stein, a także teodramatyczno-teologiczne spojrzenie Hansa Ursa von Balthasara, zwłaszcza ich uzupełniające się interpretacje istnienia jako „otwartego daru miłości”.

Publikacja Bruno Fortego stanowi niezwykle cenne zaproszenie dla każdego człowieka, który nie boi się myśleć i który w obecnej sytuacji poszukuje odpowiedzi na pytanie o sens tego, co go otacza, o sens wielości, tak, aby odnaleźć trynitarną miłość, która wszystko jednoczy, gdyż sama jest wielością w jedności i jednością w wielości.

ks. STANISŁAW MYCEK

Magdalena Gawin, *Rasa i nowoczesność. Historia polskiego ruchu eugenicznego*, wyd. Neriton/Instytut Historii PAN, Warszawa 2003, s. 392.

Jeżeli we współczesnej Polsce pojęcie „eugenika” bywa w ogóle rozumiane, wiąże się je zazwyczaj z nazistowską ideologią czystości rasy (*Rassenhygiene*), której pokłosiem było największe dwudziestowieczne wynaturzenie badań naukowych i splątanie ich z polityką nacechowaną pogardą wobec ludzkiej godności. Książka Magdaleny Gawin jest dowodem na to, jak niepełne i stąd nieadekwatne jest tego rodzaju mniemanie. Kontekst, w jakim umieszczone zostały analizy zgromadzonych przez autorkę dokumentów wskazuje, iż idea eugeniczna ani nie była wytworem ideologii nazistowskiej, ani też jej popularność nie ograniczała się do obszaru Trzeciej Rzeszy. Eugenika była nie tylko metodą interpretacji faktów empirycznych, ale stała się rodzajem mentalności kształtującej podejście do kluczowych problemów społecznych, sposobem myślenia o człowieku jako jednostce i jako gatunku. Czytelnik zostaje zaproszony nie tylko do podróży poprzez pierwsze dziesięciolecia XX w., ale

jednocześnie do wejścia w świat, w którym w środowiskach naukowych i społecznikowskich zdawało się dominować obce nam dzisiaj podejście do problemów społecznych.

Autorka podzieliła swoje dzieło na sześć rozdziałów, z których w pierwszym zakreśla szerokie tło rozwoju ruchu eugenicznego w Europie i USA. Idee eugeniczne były z jednej strony konsekwencją nowego paradygmatu w naukach o człowieku, związanego z teorią ewolucji K. Darwina. Jednak z drugiej strony istotnymi czynnikami, które wpłynęły na ich kształt były także przemiany cywilizacyjne oraz kwestie społeczne, takie jak np. ruchy kobiece wraz z ich podejściem do kwestii prokreacji. W kolejnych rozdziałach, w porządku chronologicznym, M. Gawin ukazała rozwój polskiego ruchu eugenicznego, inspirowanego przede wszystkim, z racji geograficznej bliskości oraz znajomości języka niemieckiego w kręgach naukowych, przez myśl niemiecką, ale także, choć w mniejszym stopniu, angielską. Autorka odkrywa i analizuje nieznanne i na pierwszy rzut oka niespodziewane fakty, związane z ruchem eugenicznym w Polsce. Oczywiście postrzeganie polskiego ruchu eugenicznego w okresie przedwojennym przez pryzmat skutków, jakie *Rassenhygiene* przyniosła u szczytu władzy Trzeciej Rzeszy byłoby podejściem całkowicie anachronicznym, z czego M. Gawin zdaje sobie doskonale sprawę. Idee eugeniczne uchodziły wtedy nie tylko za postępowe, ale za na tyle naukowo udowodnione, iż podejście je kwestionujące mogło szermierzy takiego poglądu narazić na zarzut niedouczenia. Z dzisiejszego punktu widzenia obsesyjne dopatrywanie się przyczyn degeneracji społeczeństwa w wadliwym z genetycznego punktu widzenia doborze naturalnym oraz próba zaradzenia procesowi degeneracji poprzez reglamentację prokreacji muszą budzić zdziwienie. Jednak takie podejście należało w czasach największego rozkwitu eugeniki do powszechnie podzielanych pewników w obszarze nauk o człowieku.

Bogactwo faktów, przywołanych przez autorkę, przysparza niemało trudności z rekapitulacją treści całości, co zresztą nie jest przedmiotem recenzji. Wydaje się jednak, iż warto zwrócić uwagę na dwa aspekty, które – poza ich znaczeniem historycznym – mogą mieć również znaczenie ogólniejsze, zawarte w tradycyjnym określeniu historii jako „nauczycielki narodów”. Pierwszym z nich są konsekwencje ścisłego związku badań naukowych z polityką. Eugeniccy pierwszej połowy XX w. to nie beznamiętni naukowcy, analizujący dane empiryczne, ale ludzie mający świadomość misji, ogarnięci duchem społeczników, pragnący przyjąć z pomocą społeczeństwu, a nawet całej ludzkiej rasie i z tego względu świadomie dążący do uzyskania wpływu na decyzje polityczne. Nie bez znaczenia jest, iż w omawianym okresie zwolennikami eugeniki byli nie tylko naukowcy, ale także niektórzy politycy, literaci i działacze społeczni. W Polsce idee eugeniczne były popularyzowane w kontekście zmagania

z narodowymi plagami, takimi jak: alkoholizm, choroby weneryczne i prostytucja, stąd należy być ostrożnym w ocenie zamiarów i motywacji ich ówczesnych zwolenników. Nie zmienia to jednak oceny skutków ideologii eugenicznej. Fatalne pomyłki na początku drogi, na poziomie analizy faktów, doprowadziły do tego, iż już sama nazwa „eugenika” stała się synonimem nauki wynaturzonej, traktującej ludzką osobę wyłącznie jako przedmiot badań. Oczywiście, jak zawsze w przypadku takich historycznych procesów, niemałą rolę odegrała zarówno pozytywistyczna wiara w błogosławione owoce postępu naukowego oraz zwykła ludzka pycha, jak też czynniki, których nauka nigdy się nie wyzbedzie i za co jej też nie można winić: niedoskonałość obserwacji, fragmentaryczność wniosków i nieprawdziwość stawianych hipotez. Tym bardziej jednak pouczający może być los ideologii eugenicznej, która mimo szczerze deklarowanych zamiarów pomocy ludzkości, przyniosła jej niemało nieszczęść.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, który autorka odnotowała, a który z oczywistych względów nie mógł umknąć uwagi teologa. Otóż ideologia eugeniczna nie znalazła odpowiedniego podłoża do rozwoju w społeczeństwach, które były mocno przywiązane do katolickich tradycji religijnych. Zapytać można, czy przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać w konserwatyzmie takich społeczeństw i nieufności wobec wszelkich nowości technicznych i nowych idei? Jak stwierdza autorka, „najbardziej odporną na eugeniczną wizję społeczeństwa okazała się argumentacja sięgająca do zasad etyki i moralności chrześcijańskiej, odwołująca się do niezbywalnej i powszechnej wartości życia ludzkiego, która akcentował Kościół katolicki” (s. 276). Płynący z religijnych przekonań sprzeciw wobec prób modelowania ludzkiego gatunku według zasad eugenicznych, ale także wobec prób ingerencji zewnętrznej ze strony państwa lub nauki w życie rodzinne, stanowiły skuteczną barierę, która sprawiła, iż projekty ustaw eugenicznych nie zostały w Polsce (z dzisiejszego punktu widzenia – na szczęście) zrealizowane.

Niewątpliwą zaletą omawianej pracy jest to, iż M. Gawin dotarła do źródeł, jakimi są teksty propozycji ustaw eugenicznych w przedwojennej Polsce oraz dokumentacja związane z działalnością Polskiego Towarzystwa Eugenicznego. Fakt, iż kopie tych dokumentów zostały zamieszczone w dwóch aneksach (s. 317–358) sprawia, że książka ta staje się pozycją obowiązkową dla każdego, kto zechce kontynuować naukowe poszukiwania autorki. Wielość zgromadzonego materiału oraz akrybiczna dokładność przy jego analizowaniu sprawiają, iż mamy do czynienia z pracą napisaną nie tylko z naukową dokładnością, ale z autentyczną pasją poznawania i odkrywania nowych, jeszcze niezbadanych obszarów.

Właśnie ta niekłamana odkrywczą pasją sprawia, iż Magdalena Gawin nie pisze o konsekwencjach logiki eugenicznej beznamietnie. Pamięć o prze-

szłości, do której sięga jest, jak wyraziła to w innym opracowaniu, „pamięcią niechcianą”,¹ zmusza każdego, kto dzisiaj wyraża niezmaconą wiarę w zbawienne skutki postępu w nauce, do zajęcia postawy pełnej pokory. To, co na pierwszy rzut oka może się wydać słabością opracowania historycznego, tzn. zajmowanie zdecydowanego stanowiska wobec omawianych faktów, musi być tu uznane za jego atut. Autorka zdaje sobie zapewne sprawę, że omawiana przez nią problematyka nie stanowi jedynie rekapitulacji przeszłości, ale może się stać niezwykle aktualna w świetle współczesnych wyzwań, jakie niesie za sobą postęp naukowo-techniczny, związany szczególnie z medycyną i biologią molekularną. Wielu współczesnych analityków, zajmujących się etyczno-prawnymi aspektami ingerencji w ludzką naturę na poziomie molekularnym odnajduje zastanawiające podobieństwa między argumentacją zwolenników prawnej legalizacji tego typu procedur a przemyśleniami eugeników z pierwszej połowy XX w.

Cytowana przez autorkę, pochodząca z 1913 r. wypowiedź Harry’ego Laughlina, bliskiego współpracownika jednego z „ojców” eugeniki, Charlesa B. Davenporta, stwierdzającego, iż „[e]ugenika jest zastosowaniem metod wielkiego biznesu do ludzkiej prokreacji” (s. 179), nabiera w epoce powszechności zapłodnienia *in vitro*, projektów klonowania ludzi i legalizacji eksperymentów na ludzkich embrionach niezwyklej, chociaż jednocześnie ponurej aktualności. Nadzieje wyrażane przez entuzjastów, podkreślających, iż współczesne działania eugeniczne nie będą rezultatem państwowych programów, ale wolnych wyborów jednostek, nie doceniają inercji, na jaką narażona może być mentalność społeczeństwa, które będzie się kierowało zasadami eugenicznymi. W końcowych zdaniach książki (s. 316) autorka podkreśla ważkość owej „lekcji historii”, jakiej udziela współczesności analiza dziejów ruchu eugenicznego. W świetle tych dywagacji słowa Bertranda Russella, wyrażającego zgodę na „tyranię nauki” – zamieszczone jako motto książki – trzeba postrzegać jako ostrzeżenie przed nową ideologią eugeniczną.

ks. MARIAN MACHINEK MSF

¹ M. Gawin, *Niechciana pamięć – polski ruch eugeniczny w latach międzywojennych. Na marginesie artykułu Krzysztofa Kawalca, Medycyna nowożytna. Studia nad kulturą medyczną* 8 (2001) z. 2, s. 75–93.

Wykaz skrótów

- ApPt – Apokalipsa Piotra
Bp – *Biblica*, Roma 1920–
BWANT – Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart 1926–
CBQ – The Catholic Biblical Quarterly
DiM – Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*
DKP – Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Kościoła katolickiego w Polsce*
DOK – Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*
EKK – Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament I–IV, Neukirchen 1969–72
GNO – *Gregorii Nysseni Opera*, red. W. Jaeger, Leiden 1958–
HD – Homo Dei
JBL – Journal of Biblical Literature
KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego
PG – Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, red. J.-P. Migne, Paris 1857–1866
PNR – Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, Program nauczania religii
PNT – Pismo Święte Nowego Testamentu I–XII, red. E. Dąbrowski, F. Gryglewicz, Poznań 1958–79
PPK – Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*
PSP – *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, Warszawa 1969–
PSPR – *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*
PST – Pismo Święte Starego Testamentu, red. S. Łach, Poznań 1961–
RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*
RP – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska o pojednaniu i pokucie *Reconciliatio et poenitentia*
RT – Roczniki Teologiczne
RTK – Roczniki Teologiczno-Kanoniczne
SANT – Studien zum Alten und Neuen Testament, München 1960–
SGne – Studia Gnieźnieńskie

- STV – Studia Theologica Varsaviensia
TU – Texte und Untersuchungen, Leibzig–Berlin
VT – *Vetus Testamentum*, Leiden 1951–, Supl., 1953–
WST – Wrocławskie Studia Teologiczne

Teksty Pisma Świętego cytowane są według IV wydania Biblii Tysiąclecia, Pallotinum, Poznań–Warszawa 1989. Skróty ksiąg biblijnych, tamże, s. 13.

