

# Warszawskie Studia Teologiczne

O. Michał Paluch OP

**Na rozdrożu. Posoborowe poszukiwania modelu dla teologii** ..... 6

*At a Crossroads. The post-conciliar search for a model of theology* ..... 6

O. Dariusz Kowalczyk SJ

**„Zły” i „dobry” postmodernizm, czyli w jakich czasach żyje współczesny teolog** ..... 18

*„Bad” and „good” postmodernism, or in what times does the modern theologian live* ..... 18

Ks. Józef Warzeszak

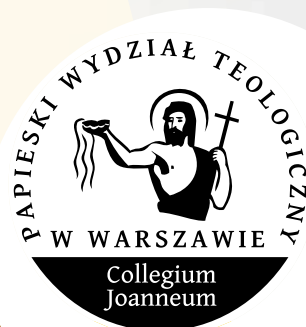
**Niepokalane Poczęcie Maryi a miłosierdzie Boże** ..... 70

*The Immaculate Conception of Mary and Divine Mercy* ..... 70

Ks. Jarosław Babiński

**Teologia „małej ojczyzny” ks. Franciszka Mantheya** ... 98

*Theology of the „small homeland” of Fr. Franciszek Manthey* .... 98



**Warszawskie ■  
Studia ■  
Teologiczne ■**



# Warszawskie ■ Studia ■ Teologiczne ■

PAPIESKI  
WYDZIAŁ  
TEOLOGICZNY  
Warszawa 2019

**Rada Naukowa**

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)  
ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)  
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv. (Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury - „Seraficum” w Rzymie)  
ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie)  
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (Uniwersytet Śląski w Katowicach)  
ks. prof. dr hab. Józef Warzeszak (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie)  
ks. prof. PWTW dr hab. Jan Miazek (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie)  
ks. dr hab. Ryszard Selejdak (Kongregacja ds. Duchowieństwa, Watykan)  
ks. dr hab. Waldemar Turek (Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym)

**Redakcja**

ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki (redaktor naczelny)  
ks. dr Piotr Burgoński, ks. dr Andrzej Persidok (członkowie redakcji)  
ks. dr Janusz Stańczuk (sekretarz naukowy)

**Redaktorzy tematyczni**

ks. prof. PWTW dr hab. Stanisław Kur  
ks. prof. PWTW dr hab. Robert Skrzypczak  
ks. dr hab. Tomasz Jakubiak

**Redakcja językowa**

mgr Hanna Stompor (język polski)  
mgr Monika Nowosielska (język angielski)  
mgr Katarzyna Marczuk (język niemiecki)

**Korekta**

mgr Hanna Stompor

**Projekt okładki, typografia**

Justyna Grabowska

© Copyright by the Authors

**ISSN 0209-3782**

Nakład 300 egz.

**Adres wydawcy**

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Joanneum  
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa  
www.pwtw.pl

**Redakcja**

ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa  
e-mail: wst@pwtw.pl

**Skład, druk i oprawa:**

Wydawnictwo i Drukarnia Sióstr Loretanek, ul. Żeligowskiego 16/20, 04-476 Warszawa

Wersję pierwotną „Warszawskich Studiów Teologicznych” stanowi wersja drukowana

**SYMPOZJUM  
MIĘDZYNARODOWE  
„TEOLOGIA W CZASACH  
PONOWOCZESNYCH”  
(15 MARCA 2019 R.)**

**Słowa kluczowe:** teologia, Sobór Watykański II, teologia fundamentalna, teologia dogmatyczna

**Keywords:** Theology, the II Vatican Council, Fundamental Theology, Dogmatic Theology

*O. Michał Paluch OP*

PAPIESKI UNIWERSYTET ŚW. TOMASZA "ANGELICUM"

RZYM

ORCID: 0000-0003-2701-0674

# NA ROZDROŻU. POSOBOROWE POSZUKIWANIA MODELU DLA TEOLOGII

## WPROWADZENIE

Sobór Watykański II był wydarzeniem przełomowym. Interpretowanie go w kluczu nieciągłości jest bez wątpienia nietrafne, rozmija się z tradycją myślenia o Kościele proponowaną przez wieki. Trudno jednak nie dostrzec głębokiego zwrotu w myśleniu w wielu dziedzinach, który nadał radykalnie nowy ton niejednemu obszarowi kościelnego życia wiarą. Wprawdzie wielokrotnie podkreślano, że zwrot miał charakter pastoralny a nie doktrynalny – zgodnie z logiką hermeneutyki ciągłości, nie wolno jednak zapominać o tym, że chrześcijańska doktryna i chrześcijańska praktyka życia są – i mają być – dwoma stronami jednej rzeczywistości.

Doświadczenie soborowego przełomu wiąże się w dużej mierze z prostym faktem, że poprzedni sobór – jeśli wziąć w nawias niedoprowadzony do końca Sobór Watykański I – przedstawił szeroki i wielowymiarowy program dla Kościoła aż cztery wieki wcześniej, zaledwie u zarania kryzysu wywołanego przez rozbitcie jedności chrześcijaństwa na Zachodzie i u początków ery nowożytnej. Od czasów Trydentu sporo się w świecie wydarzyło, a wspólnota Kościoła katolickiego nie miała okazji objąć myślą zachodzących zmian odważnie i z rozmachem. Przełom



soborowy dyskontuje więc – by tak powiedzieć – kilka wieków poszukiwań intelektualnych katolików, którzy nie mieli okazji podjąć wspólnej pracy na soborową skalę. Jeśli jednak mamy być sprawiedliwi, musimy także pamiętać, że czas Soboru Watykańskiego II – XX w. – obfitował w wielkie talenty teologicznego myślenia. Czy nie należy uznać, że był jednym z tych kilku wyjątkowych okresów – podobnie jak IV-V czy XIII w. – które można klasyfikować jako „złoty wiek” teologii?

Jakkolwiek było – pozostawmy tego typu sąd historykom teologii, którzy będą mieć więcej dystansu do XX w. niż nasze pokolenie – Sobór był katalizatorem teologicznego dojrzewania, prowadzącym do częściowego zakwestionowania modelu uprawiania teologii wypromowanego przez Sobór Trydencki i otwarcia perspektywy dla nowych pomysłów. Sobór nie stworzył jakiegoś jednego nowego modelu, który miałby odtąd panować powszechnie. Raczej sformułował wiele warunków – m.in. kluczowa rola Biblii, powrót do Ojców Kościoła – które stanowiły ważny impuls do poszukiwania nowych dróg. W ten sposób doprowadził teologię i teologów na rozdroże.

Oczywiście, nie mam zamiaru próbować opisywać w tym artykule wszystkich miejsc teologicznej refleksji, w których Kościół po Soborze Watykańskim II znalazł się na rozdrożu. To temat godny wielkiej konferencji. Chciałbym wyłącznie zarysować jeden spór. Wydaje mi się on centralny, choć w polskiej teologii jest mało obecny i, moim zdaniem, z pewnością za mało stematyzowany. Chodzić będzie o koncepcję Boga. Moją strategią – by jak najzwięźlej przedstawić treść sporu – będzie odwołanie się do dwóch emblematicznych książek – projektów teologicznych – które powstały stosunkowo szybko po Soborze Watykańskim II. Autor pierwszego z nich jest świetnie w Polsce znany, o autorze drugiego pewnie mało kto słyszał. Oczywiście, te dwa projekty odnowy teologii nie wyczerpują całej gamy rozmaitych propozycji, które powstały w ciągu ostatnich dziesiętków lat. Wydaje mi się jednak, że pozwalają naszkicować wyraziście dwa rozbieżne kierunki, w które wpisywać lub między którymi sytuować się będzie większość teologicznych propozycji ostatnich dziesiętków lat.

## POGODZIĆ TEOLOGIĘ Z NOWOŻYTNOŚCIĄ (HANS KÜNG)

Pierwszy projekt, o którym będzie mowa, został z rozmachem zarysowany w książce *Menschwerdung Gottes (Wcielenie Boga)* Hansa Künga (Küng, 1970a). Autor, szwajcarski ksiądz, który zdobył sławę jako ekspert Soboru, w trakcie i później popularyzujący zdobycze Vaticanum II z wielkim powodzeniem w USA, opublikował w 1970 r. swoją pracę habilitacyjną, która była dość żmudną analizą filozofii Hegla jako podstawy do nowej edycji chrześcijańskiego dogmatu. Z czasem, w dużej mierze ze względu na krytykę nieomyślności papieskiej w książce *Nieomylny?*,

opublikowanej w tym samym roku (Küng, 1970b), Hans Küng stanie się jednym z najbardziej znanych dysydentów katolickiej teologii, pozbawionym misji kanonicznej w 1979 r. i regularnie krytykującym nauczanie Jana Pawła II. Papież Benedykt XVI, kolega z czasów Soboru i pracy na Uniwersytecie w Tybindze, spotka się z szwajcarskim teologiem po wielu latach 24 września 2005 r. w Castel Gandolfo. Po tym spotkaniu nie będzie jednak mowy o jakiegokolwiek rehabilitacji czy uznaniu przez Künga na nowo doktryny Kościoła.

Na czym polegała propozycja Hansa Künga? Jeśli spróbować oddać ją jedną frazą, to chodziło o zreinterpretowanie chrześcijańskiej doktryny w świetle filozoficznej propozycji Hegla. Wybór padł na Hegla z rozmaitych powodów. Küng jest przekonany, że Hegel doprowadził europejską filozofię do spełnienia, co przejawia się w jej szerokim oddziaływaniu – zarówno lewica, jak i prawica (nie zapominajmy, że heglizm to nie tylko marksizm, ale także cały nurt chrześcijańskiej teologii), zarówno jego zwolennicy, jak i krytycy czy nawet wrogowie, mają w Heglu swój punkt odniesienia. Trudno w związku z tym znaleźć w nowożytności postać równie wpływową (Küng, 1970a, s. 34–36). Co jednak jeszcze istotniejsze, filozoficzna propozycja Hegla przynosi ze sobą szansę na pokój między chrześcijaństwem a nowożytnością – od kilku wieków trwa między nimi konflikt, wyostrzony przez oświecenie – a berliński mędrzec, jak nazywać go będą późniejsze pokolenia uczniów, wskazuje drogę, jak można być w pełni człowiekiem nowożytności i w pełni chrześcijaninem (tamże, s. 289)<sup>1</sup>. Ta droga możliwa jest zresztą dzięki metafizycznemu pomysłowi Hegla, który jest pomysłem trynitarnym. Nie zapominajmy, że to opis życia absolutnego ducha, który w procesie samoróżnicowania i samoutożsamiania dochodzi w dziejach świata do świadomości siebie, opis, którego nie można w pełni zrozumieć, zapominając o dwóch pochodzeniach w Bogu, daje Heglowi podstawowy koncept do analizy całej rzeczywistości (tamże, s. 250, 264, 269–270, 275–277, 288–289, 343–344). Stworzony przez jego uczniów później schemat „teza – antyteza – synteza”, mający popularnie oddać istotę pomysłu Berlińczyka, ujawnia głęboko teologiczną – trynitarną – genezę metafizyki Hegla. Jeśli wziąć to wszystko pod uwagę, trzeba uznać, że nic podobnego – refleksja o podobnym potencjale do wykorzystania dla teologii – nie przydarzyło się chrześcijaństwu w nowożytności (tamże, s. 345). I byłoby niemalże szaleństwem nie skorzystać z okazji na doktrynalny – by tak powiedzieć – *upgrade*, który może usytuować chrześcijaństwo na nowo w centrum współczesnej kultury.

1 Heglowskie pojednanie jest oczywiście szersze, jest pojednaniem obejmującym wszystko, pojednaniem między stoicyzmem i sceptycyzmem, wiarą i oświeceniem, racjonalizmem i romantyzmem, panem i niewolnikiem, ideą i uczuciem, ochotą i koniecznością, prawdą serca i rzeczywistością, cnotą i biegiem świata, tym, co na zewnątrz i tym, co wewnątrz, podmiotem i przedmiotem, bytem i myślą (tamże, s. 259).

Oczywiście, pomysł sięgnięcia po filozofię Hegla jako podstawę chrześcijańskiej teologii nie był niczym nowym, miał już za sobą długą krytyczną dyskusję. Teologia protestancka była głęboko naznaczona heglizmem i reakcją wobec niego, a magisterium Kościoła katolickiego już w XIX w. zwróciło uwagę na wiele problemów z nim związanych – głównie na racjonalizm tej propozycji, ale także na niebezpieczeństwo pan- czy też raczej panen-teizmu i na brak wolności procesów dokonujących się w historii realizującej samoróżnicowanie i samoutożsamianie absolutnego ducha (Głowa, Bieda, red., 1988, s. 13–14). Sam Küng widzi zresztą ograniczenia swego autora – nie jest w końcu trudno wyśmiać przekonanie Berlińczyka jakoby jego filozofia miała być ostatecznym zwieńczeniem dziejów ducha – rodzajem ostatecznej syntezy między oświeceniem i chrześcijaństwem, wychodzącym ponad jedno i drugie w myśl rytmu „teza – antyteza – synteza”, czy też zadziwić się nad „odwagą” pomysłu jakoby najdoskonalsza społeczna realizacja życia ducha dokonywała się w pruskim państwie (Küng, 1970a, s. 284; por. s. 508–509; 513–515)<sup>2</sup>. Mimo to jednak Küng uważa, że nie ma powrotu przed Hegla (tamże, s. 297) i stawia z przekonaniem tezę o możliwości oczyszczenia propozycji Hegla z wszelkich przeciwnych wobec istoty chrześcijańskiej teologii treści. Jednak co ciekawe, wraz z nią oznajmia – dochodzę tu do powodu, dla którego sięgam po jego książkę – że propozycja Hegla jest nie do pogodzenia z rozstrzygnięciami doktrynalnymi pierwszego tysiąclecia w formie, którą znamy, w związku z tym należy dokonać ich rewizji (tamże, s. 265, 539). Ta rewizja jednak jest jedynie próbą dotarcia do rzeczywistego znaczenia dogmatów pierwszego tysiąclecia. Mielibyśmy je dzisiaj przekroczyć – przeformułować – po to, by odkryć – pod postacią skostniałej skorupy formuł – ich życiodajną treść, jak gdyby obronić dogmaty pierwszego tysiąclecia wbrew nim samym, poddać rytmowi „teza – antyteza – synteza” w poszukiwaniu pełni ich sensu. Wątki związane z niezmiennością boskiej istoty czy też cierpieniem Boga będą przy tym uprzywilejowanymi tematami, które pozwalają ilustrować, w jaki sposób współczesny teolog, który nie chce być jedną nogą w starożytności, a drugą w nowożytności, ale chce obie nogi postawić w nowożytności (tamże, s. 346), miałby dokonywać rewizji dogmatów przyjętych w Nicei i przede wszystkim w Chalcedonie (tamże, s. 510).

2 H. Küng przedstawia też szerszy opis krytyki Hegla przedstawianej przez teologów: posługiwanie się nowymi, filozoficznymi terminami; spekulatywna reinterpretacja wyrażeń „Syn”, „Ojciec”, „rodzenie”, itd.; za małe odróżnienie aktu rodzenia i stworzenia, Logosu i świata; utożsamienie grzechu z Absolutem; nauka o pojednaniu człowieka jako samopojednaniu z sobą Boga; zniesienie indywidualnego Chrystusa przez ogólnego Chrystusa ludzkości; stawanie się Boga; konieczny rozwój; Bóg i świat panenteistycznie interpretowani.

## OCALIĆ OJCOSTWO BOGA (MARIE-JOSEPH LE GUILLOU)

Drugi projekt, o którym chciałbym wspomnieć, został naszkicowany zaledwie kilka lat później w książce *Le mystère du Père (Tajemnica Ojca)* Marie-Josepha Le Guillou (1973). Ojciec Le Guillou był francuskim dominikaninem, który przez wiele lat angażował się w pracę ekumeniczną u boku Yves'a Congara, uczestniczył jako ekspert w części prac Soboru Watykańskiego II, a w latach 70. XX w. był wykładowcą w Instytucie Katolickim w Paryżu. Książka o Le Guillou nosząca znamienne podtytuł: *Wiara apostołów, dzisiejsze gnozy* była próbą zareagowania na zmianę kierunku w wykładzie teologii w samym Instytucie Katolickim i, co za tym idzie, oczywiście także w całym Kościele. Czasy bezpośrednio po Soborze były okresem eksperymentowania zarówno na poziomie myśli, jak i praktyki życia kościelnego na nową, nieznaną wcześniej w XX w. skalę. W naszej części świata nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę (zob. Garrigues, 2007). Ramą ideową w podejmowaniu eksperymentów był bardzo często heglizm, oczywiście, nie tyle w jego czysto filozoficznym i akademickim wydaniu, ile w popularnych, także teologicznych emanaacjach. Projekt Hansa Künga jest tego typu emanacji doskonałym przykładem<sup>3</sup>.

Co było istotą propozycji o. Le Guillou? Francuski dominikanin chce poszukać teologicznej normy, która powinna prowadzić wszelką naszą refleksję, i pomóc nam, dzięki niej, odnaleźć drogę w gąszczu rozmaitych nowożytnych propozycji. Innymi słowy, Le Guillou chce odważyć się, sięgając po teologię, czy może raczej jeszcze głębiej, jej podstawowy punkt wyjścia – wyznanie wiary, osądzić filozofię. Pomysł był – jak na ówczesny moment – bardzo odważny i politycznie niepoprawny. Ojciec Le Guillou, mimo że wychował kilku bardzo wybitnych uczniów, do których należeli Guy Bedouelle, Jean-Miguel Garrigues czy Christoph Schönborn, pozostanie na marginesie życia swojej dominikańskiej prowincji, a ostatnie lata życia spędzi w klasztorze sióstr benedyktynek.

Centralna teza, którą stara się przedstawić francuski teolog, dotyczy, zgodnie z tytułem, tajemnicy Ojca: podstawowym światłem do odczytania wszelkich tajemnic wiary i tworzenia wszelkich syntez powinien być dla nas plan Ojca osiagający swój szczyt w obdarowaniu nas adopcją synowską w Jezusie (Le Guillou, 1973, s. 54). Jego istotą jest odkupienie ludzkiej wolności w misterium paschalnym – doprowadzenie do zjednoczenia całej ludzkości w Chrystusie jako Głowie, mamy stać się przecież zgodnie z nauczaniem Ojców w Chrystusie Bogiem, upodabniając się do Syna Bożego dzięki miłującemu posłuszeństwu (tamże, s. 68–72). Plan jest odwieczny: Baranek został złożony w ofierze przed założeniem świata (por. 1P 1,19-20; Ap 13,8), a jego artykulacja ma charakter teandryczny – bosko-ludzki (Le Guillou, 1973, s. 64–65).

3 Projekt przedstawiony przez o. Le Guillou był sprowokowany przez programowy tekst C. Geffré (1971).

Z takim kluczem interpretacyjnym – paschalnym teandryzmem – autor stara się przeprowadzić nas przez kolejne epoki teologicznej refleksji, nie wahając się przy tym odważnie obnażać niedostatki namysłu poszczególnych epok. Dwa wymiary przedstawionego opisu mają dla niego charakter szczególnie istotny – odwieczność boskiego – paschalnego – planu i jego teandryczny – bosko-ludzki wymiar. Odwieczność pozwala ściśle ze sobą połączyć tajemnice stworzenia i zbawienia, ukazać, że tajemnica stworzenia jest od początku ukierunkowana na usynowienie. Teandryczność z kolei ma zasadnicze znaczenie dla czystości objawienia, każe przyjąć, że nie wolno nigdy oddzielić Syna Przedwiecznego od cierpiącego Sługi, innymi słowy, każe pamiętać, że tylko przez przechodzącego przez Paschę Jezusa mamy przystęp do Syna Przedwiecznego, w którym możemy odczytać twarz Ojca.

Pierwszy teologiczny problem na wielką skalę Le Guillou znajduje w dziele Augustyna, czy może raczej w szeroko rozumianej tradycji augustyńskiej. Będzie ona uciekała przed kenozą Ojca w Jezusie Chrystusie, przez co usynowienie przestanie być punktem wyjścia, stanie się niejako decyzją na trzecim miejscu następującą po stworzeniu i upadku człowieka w raju. Co przy tym istotne, decyzja ta zacznie być rozumiana jako arbitralna – nieodgadnione decyzje Wszechmocnego zaczną przesłaniać ojcowską twarz Boga – i, co za tym idzie, ludzka wolność straci swoje miejsce hermeneutyczne w boskim projekcie usynowienia (jako miłujące posłuszeństwo wobec Ojca). Za sprawą późnośredniowiecznego nominalizmu i za sprawą reformatorów – tendencja ta rozkwitnie w teologii na Zachodzie, deformując myślenie o ludzkiej i boskiej wolności (tamże, s. 74–77, 128, 133–134).

Kolejny wielki problem, tym razem związany głównie z teandryzmem, widzi Le Guillou w długim procesie rozwoju subiektywizmu filozoficznego, który zapoczątkowany w filozofii Descartes'a, podjęty przez Kanta, znajdzie swoje apogeum w propozycji Hegla. Za sprawą subiektywizmu człowiek traci zdolność do przyjęcia jakiegokolwiek prawdy o sobie pochodzącej z zewnątrz, poznawana rzeczywistość staje się zredukowana do przedmiotu, który ma zostać wchłonięty przez poszukującego pewności poznającego – jedyny podmiot. Oczywiście zamyka to z czasem radykalnie możliwość dopuszczenia teandrycznego – bosko-ludzkiego sposobu myślenia o rzeczywistości. Gdy zaś wizja ta zostanie przetransponowana na Boga, Bóg jako jedyny absolutny podmiot – absolutny Duch – sam będzie musiał rodzić siebie w procesie, który przynosi upragnioną pewność. W świecie, w którym reguły zostają ustanowione przez subiektywizm, nie ma miejsca na proste otrzymanie wiary. Nie ma też miejsca dla Ojca. I człowiek, i Bóg stają się czystą wolą pewności siebie samego bez fundamentu poza sobą. Musi prowadzić to do kryzysu tożsamości przeżywanego przez człowieka, który nie ma już hermeneutycznego miejsca, by zrozumieć i zinterpretować siebie, a pozostaje wydany na nieskończone – bo

nieokreślone – pragnienie. Twórczość Heideggera i Sartre’a pieczętuje ten kierunek rozwoju zachodniej filozofii. Kolejnym krokiem może być już tylko oczyszczenie świadomości z intencjonalności, tryumf języka, który ma odpersonalizować podmiot i go *de facto* wyeliminować (tamże, s. 152–159, 237–239).

Naszkiecowany w taki sposób kryzys, który współcześnie przeżywamy, jest zdaniem Le Gouillou kryzysem gnostyckim i domaga się reakcji, która pójdzie dalej niż propozycja Soboru Watykańskiego II. Sobór bowiem ukazał problemy i odsłonił rzeczywistą pustkę istniejących rozwiązań, ale nie potrafił w dostatecznym stopniu zaradzić wydobytym problemom. Propozycja reakcji podawana przez francuskiego dominikanina jest artykułowana w trzech kluczowych dziedzinach: byt, sens, ojcostwo (tamże, s. 205–206).

Punktem wyjścia musi być oczywiście byt, to znaczy uznanie, że obecność bytu nie jest tworem naszej świadomości. Tylko w taki sposób – zabezpieczony dla nas wcześniej przez klasyczną metafizykę – możemy wyjść z impasu subiektywizmu i otworzyć nasz horyzont na sens ofiarowany nam z zewnątrz (tamże, s. 214–229). Sam jednak byt jako taki – wyjście poza subiektywizm – nie wystarczy. Intencjonalność bytu sytuuje człowieka w sytuacji współrodzenia prawdy bytu w świecie. Odkrycie zaś prawdy stanowi miejsce hermeneutyczne, które pozwala osiągnąć sensu. Z perspektywy teologii takim właściwym miejscem hermeneutycznym, centralną prawdą, która może doprowadzić nas do pełni sensu, jest oczywiście Pascha Chrystusa. Jeśli rozumiemy ją teandrycznie – czyli jako akt boski dopełniający się przez ludzkie posłuszeństwo Syna na krzyżu – pozwala nam ona właściwie zinterpretować wszelkie nasze dążenia i pragnienia – unikamy wyrażającej się z wielką siłą w świecie nowożytnym woli dominacji, „woli mocy”. Trzeba przy tym podkreślić, że filozofia czy teologia uprawiane bez teandrycznego oczyszczenia od czasów Kanta i Hegla, poszukujące wyłącznie absolutnego, nieskończonego, nieuwarunkowanego i – odpersonalizowanego! – fundamentu boskości, będą stały się uzasadnieniem możliwości zdominowania świata przez człowieka (tamże, s. 231–259). Teandrycznie uporządkowane poszukiwania sensu jest więc kluczowe. Tylko dzięki niemu możemy odkryć ojcowską twarz Boga i, co za tym idzie, stać się zdolni do właściwego odszyfrowania relacji międzyludzkich, w które jesteśmy zanurzeni. Z natury człowiek jest bowiem synem na obraz Syna – ogarnięty miłością matki i zwrócony do ojca. Ale jest też wezwany do tego, by rodzić innych synów. I w tym udzielaniu życia jego synostwo się różnicuje: jest synem lub córką. Dzięki temu możemy zrozumieć, że człowiek nie jest refleksem wyłącznie tajemnicy Syna, ale także zawiera w swoim doświadczaniu coś z tajemnicy Ojca i z tajemnicy Ducha, w którym Syn pozostaje: syn odzwierciedla tajemnicę Ojca – źródła istnienia, zasady i autorytetu, córka tajemnicę Miłości ogarniającej – Ducha – zawsze zwró-



conej ku Ojcu. To przez ten zespół obrazów, jeśli zostanie on przed nami właściwie otwarty, uzyskujemy podstawową pomoc, by zrozumieć relację Boga do człowieka. Prowadzi nas on też oczywiście dalej, jeśli idziemy za światłem objawienia, do właściwego rozumienia roli Maryi, Kościoła i sakramentów (tamże, s. 261–272).

## PODSUMOWANIE

Przedstawione przeze mnie rozdroże teologii posoborowej dotyczy podejścia do epoki nowożytnej i roli, którą w myśleniu o odnowie współczesnej teologii przyznamy filozofii Hegla. Z jednej strony, mamy pełną entuzjazmu propozycję wykorzystania pomysłów Berlińczyka, z drugiej zaś, pełne pasji ostrzeżenie przed niebezpieczeństwami, które one w sobie dla teologii niosą. Z jednej strony słyszymy wezwanie do rewizji kościelnego nauczania – z intencją klarowniejszego wydobycia istoty propozycji pierwszego tysiąclecia, z drugiej strony znajdujemy próbę osądzenia nowożytnej filozofii za pomocą teologicznych rozstrzygnięć wypracowanych w czasie pierwszego millenium. Czy heglizm jest niezwykłą szansą, która przydarza się chrześcijaństwu w nowożytności, czy też niebezpieczną gnozą?

Mogłoby się wydawać, że chodzi o spór, który stracił już swoją aktualność i należy wyłącznie do historii. Obie przywołane książki powstały przecież niemalże pół wieku temu.

Czy jednak rzeczywiście tak jest? Hans Küng na końcu prezentowanej tu książki umieścił dodatek, w którym stara się pokazać, że nie jest sam, że współczesna mu teologia rozwija się prowadzona przez intuicje i pojęcia poddane przez Hegla (Küng, 1970a, s. 647–670). Na jego liście znajdujemy nazwiska Karla Bartha, Dietricha Bonhoeffera, Karla Rahnera, Hansa Ursa von Balthasara, Jürgena Moltmanna, Eberharda Jüngela – nazwiska, bez których nie istnieje współczesna teologia. Oczywiście, trudno przypisać im wszystkim ten sam entuzjazm dla heglowskich schematów myślowych, żaden jednak z nich nie jest od nich wolny. Przedstawioną listę łatwo byłoby zresztą uzupełnić o kolejnych autorów, na przykład dwóch ważnych dziś hierarchów Kościoła katolickiego – Waltera Kaspera i Brunona Forte. Obaj otwarcie deklarują wolę uprawiania teologii opartej na modelu myślowym wziętym od Hegla (Kasper, 1983; Forte, 2005).

Niech to będzie dowodem na to, że przedstawione rozdroże – wybór kierunku, w którym należy dalej iść – nie jest problemem, od którego uda się uciec obecnemu pokoleniu. Nie warto zresztą uciekać. Rozdroża bywały zwykle w dziejach Kościoła czasem największego intelektualnego i duchowego wzrostu. Miast uciekać, postarajmy się – jak najodważniej i najuczciwiej – przez nie przejść.

## Bibliografia:

- Forte, B. (2005). *Trójca Święta jako historia. Esej o Bogu chrześcijan*. Kraków: Wydawnictwo Salwator.
- Garrigues, J.-M. (2007). *Par des sentiers resserrés: itinéraire d'un religieux en des temps incertains : autobiographie*. Paris: Presses de la Renaissance.
- Geffré, C. (1971). Déclin ou renouveau de la théologie. W: *Institut Catholique de Paris: Recherches actuelles – I*. Paris: Beauchesne.
- Głowa, S., Bieda, I. (red.). (1988). *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Kasper, W. (1983). *Jezus Chrystus*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Küng, H. (1970a). *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- Küng, H. (1970b). *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Zürich: Benziger.
- Le Guillou, M.-J. (1973). *Le mystère du Père. Foi des apôtres, gnoses actuelles*. Paris: Fayard. [Tajemnica Ojca. (2019). Poznań–Warszawa–Kraków: W drodze–Instytut Tomistyczny-DSFT].



# AT A CROSSROADS. THE POST-CONCILIAR SEARCH FOR A MODEL OF THEOLOGY

## SUMMARY

The paper presents two different post-conciliar projects of theology presented by Hans Küng (*Menschwerdung Gottes*) and by Marie-Joseph Le Guillou (*Le mystère du Père*). According to the first one, we need to develop theology on the basis of the Hegelian synthesis that presents an opportunity to reconcile Christianity with modernity. Such a development leads to a transgression of the teaching of the Ecumenical Councils of the first millennium with the hope of putting into practice their deep intentions. According to the second one, we should find the courage to judge contemporary philosophy in the light of theological principles established during the first millennium (*regula fidei*). The divine eternal plan of salvation should become the decisive perspective to develop sound theology and to correct its various errors. Although both proposals have been presented ca. 50 years ago, the choice between them seems still of crucial importance.



**Słowa kluczowe:** postmodernizm, teologia, Trójca, neomarksistowski totalizm

**Keywords:** postmodernism, theology, Trinity, neo-Marxist totalism

*O. Dariusz Kowalczyk SJ*

PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA, RZYM

ORCID: 0000-0002-6469-2443

# „ZŁY” I „DOBRY” POSTMODERNIZM, CZYLI W JAKICH CZASACH ŻYJE WSPÓŁCZESNY TEOLOG

Ponoć żyjemy w czasach „post” – po czymś tam. Jednym z tych „post” jest postmodernizm.

Czym jest postmodernizm i czy rzeczywiście to właśnie on określa najlepiej naszą epokę? Sam przedrostek „post” wskazuje, że mamy do czynienia z czymś do pewnego stopnia nieokreślonym. Nie wiemy dokładnie, czym to coś jest. Wiemy natomiast, że już nie jest tak, jak było. Że jest właśnie „post”. W postmodernizmie nie jest tak, jak było w modernizmie. Jeśli postmodernizm określa nasze czasy, to teolog, który z jednej strony chce mówić z głębi wiary Kościoła, ale z drugiej odpowiadać na znaki czasu, musi się z owym postmodernizmem na różne sposoby konfrontować. Nie znaczy to, że ma stawać się teologiem postmodernistycznym, ale że ma być teologiem świadomym tego, co dzieje się wokół tu i teraz. By umieć dialogować, a jeśli trzeba – sprzeczać się w obronie wiary.

## MODERNIZM – POSTMODERNIZM

By powiedzieć coś o postmodernizmie, trzeba określić, czym był modernizm, tj. epoka nowoczesna. Można by przyjąć, że epoka nowoczesna zaczyna

się od amerykańskiej Deklaracji Niepodległości (1776) i od rewolucji francuskiej (1789–1799), a kończy się wraz z I wojną światową i faszyzmem/komunizmem. Z tego końca nowoczesności wyrasta rok 1968. Tony Judt, profesor europeistyki na New York University, w książce *Powojnie: Historia Europy od roku 1945* stwierdza, że to w 1968 r. rozpada się społeczność mieszczańska i zaczyna się formować społeczność post-europejska, post-chrześcijańska, post-ideologiczna, post-moralna, post-industrialna (Judt, 2008). Króluje post-prawda. Religia staje się jednym z przedmiotów do wyboru. Wybieram ją, jeśli mi do czegoś służy, a nie dlatego, że rozpoznaję w niej obecność Boga, któremu powinienem być posłuszny. Można by też stwierdzić, że w filozoficzno-historycznym sensie modernizm rozpoczyna się z odrodzeniem i przez Kartezjusza (†1650), osiąga swój szczyt w systemach Immanuela Kanta i Georga W. F. Hegla, by następnie zostać zakwestionowany przez takich prekursorów postmodernizmu jak Fryderyk Nietzsche i Martin Heidegger. A zatem modernizm oznaczałby to, co najważniejsze działo się w filozofii i kulturze europejskiej od XVI w. do połowy XX w. Postmodernizm byłby zaś kulturową, filozoficzną, a także artystyczną reakcją na różne aspekty modernizmu. Ocena postmodernizmu zależy zatem w pewnej mierze od oceny modernizmu, jego zalet i wad.

W Kościele cezurą przejścia w postmodernizm byłby Sobór Watykański II. I nie chodzi tutaj o dokumenty soborowe, które były reformatorskie, ale oczywiście nie postmodernistyczne. Chodzi natomiast o tzw. ducha, a raczej anty-ducha soborowego. Wiele lat temu Joseph Ratzinger zauważył:

Już podczas jego [Soboru] posiedzeń, a potem, coraz wyraźniej w okresie posoborowym, pojawił się rzekomy „duch Soboru”, który w rzeczywistości jest prawdziwym „anty-duchem”. Według owego szkodliwego „anty-ducha” [...] wszystko, co nowe (albo za takie uważane: ileż starożytnych herezji pojawiło się w tych latach na nowo, prezentowanych jako nowość!) jest zawsze lepsze od tego, co było i co jest. Według „anty-ducha” Soboru historia Kościoła byłaby do rozpoczęcia na nowo od Vaticanum II, widzianego jako swego rodzaju punkt zero (*Rapporto sulla fede*, 1985, s. 33).

Ten wskazany przez Ratzingera „anty-duch” był niewątpliwie duchem „postmodernistycznym” w negatywnym tego słowa znaczeniu. W książce-wywiadzie *Światłość świata* Benedykt XVI pokazuje, że Sobór „dotarł do świata w interpretacji mediów, a nie ze swoimi tekstami, które przeczytało bardzo niewiele osób” (Benedykt XVI, 2011, s. 76). Ta interpretacja była w pewnej mierze postmodernistyczna. Z jednej strony głosiła, że trzeba szukać nowości, a z drugiej drwiąco odno-

siła się tych, którzy podkreślali potrzebę ciągłości i wierności Tradycji. Z tego rodzaju pozycji „postępowo-liberalne” media oceniały, kto jest, a kto nie jest soborowy. Krytykowano np. Jana Pawła II za jego ponoć niewystarczającą „soborowość”. Interesujący przejaw rzekomego „ducha Soboru” miał miejsce po ogłoszeniu w 2000 r. Deklaracji *Dominus Iesus*. Stwierdzono, że to dokument nie-soborowy i wsteczny, bo głosi, że nie ma zbawienia poza Jezusem Chrystusem, który jest głową Kościoła. A przecież Deklaracja od początku do końca opiera się na cytatach z dokumentów Soboru. Postmodernistyczni krytycy Deklaracji twierdzili jednak, że bycie soborowym, to nie ślepa wierność literze tekstów Soboru, ale rozumienie „ducha Soboru”.

Modernizm głosił ideę rozumu „mocnego”, to znaczy takiego, który nieustannie rozwija się, poszerzając zasięg swego poznania aż do fundamentów rzeczywistości. Konsekwencją takiego stanowiska była wiara w stały, linearny postęp ludzkości. W postmodernizmie mówi się zaś o rozumie „słabym”, czyli takim, który nie powinien stawiać sobie zbyt ambitnych, przerastających go zadań. Rozum przestał być uprzywilejowanym miejscem orientowania się we wszechświecie; ustępuje miejsca cielesnej i uczuciowej spontaniczności. W konsekwencji postmodernistyczny styl życia charakteryzuje się niespójnością, fragmentaryzacją i epizodycznością myśli i działań człowieka. Rozum „mocny” i rozum „słaby” wiążą się z „mocnym” i „słabym” rozumieniem prawdy (Kowalczyk, 2018, s. 132–142). Mocnego rozumienia prawdy bronił Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*. Przekonywał, że nie należy ograniczać pola widzenia do prawd cząstkowych, empirycznie sprawdzalnych. Wszak o człowieczeństwie stanowi m.in. właśnie to, że osoba ludzka

zmierza ku głębszej prawdzie, która może mu ukazać sens życia; poszukiwanie to zatem może osiągnąć cel jedynie w absolicie. Dzięki przyrodzonej zdolności myślenia człowiek może znaleźć i rozpoznać taką prawdę. [...] nie tylko drogą rozumowania, ale także przez ufne zawierzenie innym osobom, które mogą poręczyć za pewność i autentyczność tejszy prawdy (Jan Paweł II, 1998, nr 33).

Inaczej stawia akcenty papież Franciszek. I tak w Adhortacji apostolskiej o świętości *Gaudete et exsultate* Franciszek wzywa do swego rodzaju umiaru w pretendowaniu do głoszenia prawdy: „Prawdę, którą otrzymujemy od Pana – stwierdza – możemy pojąć jedynie w sposób bardzo niedoskonały. Z jeszcze większą trudnością udaje się nam ją wyrazić. Dlatego nie możemy udawać, że nasz sposób rozumienia upoważnia nas do sprawowania ścisłego nadzoru nad życiem innych” (Franciszek, 2018, nr 43). Natomiast w *Evangelii gaudium* czytamy, że „domniemane bezpieczeństwo doktrynalne lub dyscyplinarne, [...] otwiera pole dla narcystycznego

i autorytarnego elitaryzmu, gdzie zamiast ewangelizować, analizuje się i krytykuje innych i zamiast ułatwić dostęp do łaski, traci się energię na kontrolowanie” (Franciszek, 2013a, nr 94). A w wywiadzie dla *La Civiltà Cattolica*, udzielonym zaraz na początku pontyfikatu, papież Franciszek stwierdza: „Wizja doktryny Kościoła jako monolitu do bronienia bez odcieni jest błędna” (Franciszek, 2013b). Zbytne przywiązanie do doktryny obecny papież łączy z tym, co uważa za dwie najgroźniejsze herezje naszych czasów: neopelagianizmem i neognostycyzmem. W tego rodzaju podejściu Franciszka możemy widzieć odwołanie się do tradycji apofatycznej Kościoła, która podkreśla ograniczenia w poznaniu Boga. Możemy widzieć zaproszenie do pokory w formułowaniu filozoficzno-teologicznych tez. Ale możemy także widzieć ową postmodernistyczną ideę rozumu „słabego”, który nie pretenduje do tworzenia wielkich systemów, narracji. Przy czym nie chodzi tu o programowe wątplenie, które prowadziłyby do sceptycyzmu i relatywizmu, ale o sprzeciw wobec niektórych nieuprawnionych roszczeń wielkich narracji w epoce modernizmu. O wielkich i małych narracjach pisał Jean-François Lyotard (Lyotard, 2004; Steeves, 2018, s. 69). Ten francuski filozof pokazuje, jak „wielkie opowieści” totalizują i kolonizują rzeczywistość. Taką totalizującą narracją posługiwał się komunizm. Tymczasem „małe opowieści” otwarte są na inność, różnorodność. Jako przykład Lyotard podaje *Archipelag Gułag* Sołżenicyna, który przeciwstawia swoje „małe opowieści” wielkiej narracji systemu sowieckiego. Oczywiście, z drugiej strony bywa i tak, że rozdrobnione postmodernistyczne opowieści negują jakiegokolwiek „transcendentalnego Narratora”. Ale przecież nie musi tak być. Najlepszy przykład stanowi Biblia, która jest zbiorem różnych „małych opowieści”, różnych tradycji, niekiedy pozornie sprzecznych. Biblia nie jest totalizującym systemem, dlatego wciąż mówi do nas, do ludzi różnych czasów i różnych kultur.

## RELIGIJNY SPACEROWICZ A POWOŁANIE TEOLOGA

W nowoczesności człowiek postrzegał siebie przede wszystkim jako pielgrzyma. W chrześcijańsko-nowoczesnej perspektywie los człowieka jest określony celem, jaki został mu przeznaczony. To, co człowiek może w tej sytuacji zrobić najlepszego, to podążać za swym powołaniem, odpowiednio dobierając środki, aby drogę uczynić jak najpewniejszą. Nie ma sensu emocjonalnie buntować się przeciwko Bożym wyrokom. Warto natomiast racjonalnie dobierać środki do osiągnięcia celu (Kowalczyk, 2003, s. 19–35). Widać to było u protestantów, co pokazał Max Weber. Ale także u katolików. Ignacy Loyola, założyciel zakonu jezuitów, na początku swojej *Ćwiczeń Duchownych* określa cel człowieka: „Człowiek został stworzony, aby Boga, naszego Pana, wielbił, okazywał Mu cześć i służył Mu – i dzięki temu

zbawił duszę swoją” (Ignacy Loyola, 2002, nr 23). Następnie Loyola wskazuje na środki do osiągnięcia celu. Pielgrzym ma wciąż posuwać się naprzód. Nie powinien zatem ruchem wahadłowym już to nawracać się, już to powracać do tych samych grzechów. Nie powinien też tracić czasu na działania zbędne, opóźniające drogę. Z tego wynika postulat życia ascetycznego, oszczędnego i przemyślanego w każdym szczególe. W powyższej perspektywie liczy się nie spontaniczność religijnych porywów, ale posłuszeństwo i systematyczność reguł. Pielgrzymowanie wymaga wszak planowania i samodyscypliny.

W ponowoczesności pojawia się nowy typ człowieka, do którego nie pasuje metafora pielgrzyma. Ten nowy typ istniał zresztą od zawsze, tyle że obecnie stał się zdecydowanie bardziej powszechny. Człowiek ten nie ma jasno określonego „projektu życiowego”, w którym środki byłyby podporządkowane ostatecznemu celowi. Tworzy on własne życie z niepowiązanych ze sobą epizodów. Zasady wytrwałego pielgrzymowania zastępuje „korowodem krótkotrwałych mód”. Zygmunt Bauman wskazuje na cztery ponowoczesne wzory religijności: spacerowicza, włóczęgę, turystę i gracza (Bauman, 1994, s. 21–36). Spacerowicz poddaje się – z pozoru spontanicznie, a w rzeczywistości pod wpływem przemyślanej reklamy – temu, co proponuje mu świat handlu, telewizji, internetu. W takim świecie trudno odróżnić rzeczy ważne od błahych. Jedynym kryterium staje się przyjemność oglądania, słuchania, dotykania. Włóczęga – tak jak pielgrzym – spędza dużo czasu w drodze. Każdą sytuację traktuje jak chwilowy przystanek. Jednak w przeciwieństwie do pielgrzyma nie wie, dokąd zmierza. Ważne jest samo wędrowanie, a nie jego cel. Turysta to ktoś, kto od czasu do czasu udaje się w drogę w poszukiwaniu wrażeń. Świat ma mu służyć do kolekcjonowania coraz to nowych przeżyć, ulotnych, gdzieś na marginesie „prawdziwego życia”. Jeśli turysta potrzebuje domu, to przede wszystkim po to, aby „poza domem” móc zanurzać się w życie na niby. Gracz natomiast to ktoś zawieszony między koniecznością a przypadkiem. W grze rzeczywistość nie wydaje się zbyt twarda i wymagająca. Z drugiej strony, w grze nigdy nie można być niczego pewnym do końca, zawsze bowiem może wydarzyć się szczęśliwa lub przykra niespodzianka. Główną zasadą gracza jest ryzyko, przy czym każda porażka wydaje się do odrobienia. Życie człowieka to seria gier, z których żadna nie jest przeżywana jako ostatnia i decydująca.

Spacerowicz, włóczęga, turysta lub gracz nie są areligijni. Co więcej, nowożytny typ areligijności, czy też ateizmu, jest im obcy. Niektórzy przedstawiciele postmodernizmu, jak np. znany we Włoszech Gianni Vattimo, mówią nawet o swoistym „powrocie Boga”, który miałby charakteryzować ponowoczesną mentalność i kulturę. „Dzisiaj nie ma już uzasadnionych, możliwych do przyjęcia racji filozoficznych, aby być ateistą albo też odrzucić religię” (Vattimo, 1996, s. 17–18). Andrzej Bronk zauważa natomiast: „Odchodzeniu od instytucjonalnej religijności



towarzyszy paradoksalnie widoczny wzrost religijności i zaciekawienie sprawami religii na całym świecie. [...] W boleśnie przeżywanej próżni ideologicznej dokonuje się obserwowany »powrót religii«, czy raczej religijności, transcendencji, sacrum” (Bronk, 1996, s. 92). A zatem ponowoczesność, która z jednej strony kojarzona jest z uderzającym w religijność relatywizmem, z drugiej strony paradoksalnie pewnym typom religijności sprzyja. Człowiek ponowoczesny chętnie zajrzy od czasu do czasu do kościoła, nie lubi jednak, kiedy mówi mu się o obowiązku systematycznych praktyk. Prawda relacji z Bogiem znajduje się bowiem dla niego nie w czynieniu zadość różnym wymogom prawa kościelnego, ale w tym, co nazywa autentycznym, pełnym emocji przeżyciem religijnym. Dlatego też ponowoczesny świat obok Matki Teresy za współczesną świętą uważa księżnę Dianę.

Co w tej sytuacji ma robić teolog? Pracować na rzecz zmiany paradygmatu? Czym miałyby być owa zmiana paradygmatu? Niewątpliwie chodzi o jakąś radykalną zmianę ludzkiego myślenia, o swego rodzaju nowy porządek. W *Veritatis gaudium* papież Franciszek napisał:

W ostateczności idzie o „zmianę modeli globalnego rozwoju» i »redefinicję postępu”. [...] To ogromne zadanie, którego już nie można odkładać na później, wymaga na poziomie kulturowym formacji akademickiej i badań naukowych wielkodusznego i wspólnego zaangażowania ku radykalnej zmianie paradygmatu, a wręcz – śmiałej powieść – „śmiałej rewolucji kulturowej” (Franciszek, 2017, nr 3).

Na początku 2018 r. kard. Blase Cupich, arcybiskup Chicago, wygłosił w Von Hügel Institute w Cambridge przemówienie pod wymownym tytułem: *Rewolucja miłosierdzia papieża Franciszka: „Amoris Laetitia” jako nowy paradygmat katolicyzmu*. Na ten sam temat wypowiedział się też m.in. na łamach *The Tablet* (Cupich, 2018). Kardynał Cupich mówi o „rewolucyjnym otwarciu”, czyli właśnie zmianie paradygmatu w widzeniu relacji między doktryną moralną a duszpasterstwem. Chodzi o to, aby prymat należał nie do doktryny i prawa, lecz do konkretnej rzeczywistości społecznej i konkretnego życia człowieka. Według nowego paradygmatu – zdaniem kardynała – Bóg jest obecny ze swoją łaską także w sytuacjach, które do tej pory były określane przez Kościół jako grzeszne. Zdecydowanie inne poglądy prezentuje Gerhard Müller, czemu dał wyraz m.in. w tekście *Manifest wiary*. Ta sytuacja, w której kardynałowie istotnie różnią się w podejściu do spraw wiary i moralności, niewątpliwie ma w sobie coś z postmodernizmu rozumianego jako brak trwałych punktów odniesienia i ogólne rozchwianie.

Zauważmy, że człowiek nowoczesny nie był ani mniej, ani bardziej grzeszny od człowieka ponowoczesności, ale miał jaśniejsze i bardziej precyzyjne kryteria grzechu i świętości. Jeśli nawet odrzucał objawienie, to przyjmował zasadnicze wartości, jakie wypracowało chrześcijaństwo. Człowiek ponowoczesny natomiast traci stałe punkty odniesienia, które pozwoliłyby mu wyraźnie oddzielać dobro od zła. Pragnie on nie tyle życia dobrego, którego wyznacznikiem byłaby wierność mocnym, obiektywnym wartościom, ile raczej życia autentycznego, rozumianego jako dobre samopoczucie. Życie nie tyle jest pielgrzymowaniem według trwałych zasad, ile ustawiczną grą. Co więcej, zasady tej gry nie są niezmiennie. Richard Rorty (†2007) wskazuje, że w postmodernistycznej kulturze główną postacią jest liberalna ironistka:

Ironistkę cały czas niepokoi, że urodziła się w niewłaściwym plemienu, że nauczono ją grać w niewłaściwą grę językową. Obawia się, że proces uspołecznienia, który dając jej język, uczynił z niej ludzką istotę, być może dał jej niewłaściwy język, a tym samym uczynił z niej niewłaściwą ludzką istotę. Nie potrafi jednak podać kryterium tej niewłaściwości (cyt. za: Wildstein, 2000, s. 146).

Nie istnieją bowiem obiektywne kryteria, wynikające np. z ludzkiej natury. Dlatego w postmodernizmie nie mówi się już o prawach naturalnych, ale raczej o prawach człowieka, przy czym mnożenia coraz to nowych „praw człowieka” pokazuje, że często nie mają one żadnego fundamentu, lecz wynikają z tyleż modnych, co subiektywnych ideologii chcących obalić „stary porządek”. Wszystko staje się w gruncie rzeczy kwestią wyobraźni, która tworzy świat na nowo. W tej perspektywie człowieczeństwo polegałoby na zdolności powiedzenia: rzeczy mogą wyglądać inaczej, a jeśli mogą wyglądać inaczej, to chcę, aby wyglądały inaczej. A zatem to, co nazywamy grzechem, okazuje się sprawą wyobraźni i kultury, a zatem ostatecznie czymś zmiennym. Jeśli coś można zrobić, to dlaczego by tego nie zrobić? Pytanie o zasadność, logikę jakiegoś postępowania zostaje zastąpione postmodernistycznym „dlaczego by nie?”. Tego rodzaju postawa, że jeśli coś można zrobić, to dlaczego by nie zrobić, jest szczególnie niepokojąca w perspektywie rozwoju biotechnologii, która będzie miała coraz większe możliwości „przetwarzania” jednostek ludzkich. Dwudziestowieczne totalitaryzmy chciały stworzyć nowego człowieka, ale nie miały wystarczających narzędzi, by to zrobić. Przyszłość może owych narzędzi dostarczyć. Ta sytuacja to niewątpliwie jedno z większych wyzwań dla filozofii i teologii, które szukają ostatecznych fundamentów ludzkości w faktie bycia stworzonym i powołanym do życia wiecznego przez Boga.

Postmodernistyczna religijność jest w dużej mierze reakcją na wynaturzenia średniowiecznej i modernistycznej religijności. Zanik poczucia grzechu wiąże się paradoksalnie z nadużywaniem orędzia o grzechu (Kowalczyk, 2005, s. 92–106). Przez wiele wieków zbyt mocny był w Kościele augustiański pesymizm, zgodnie z którym ludzkość to masa godnych potępienia istot (*massa damnata*), z których nieliczni zdołają się uratować. Etyka normatywna niejednokrotnie stawiała się bezdusznym narzędziem usprawiedliwiającym wszelkiego rodzaju przemoc. W tym kontekście ks. Jan Kracik pisze: „Katolickie kaznodziejstwo aż do końca XVIII, a nierzadko i w XIX wieku, zgodnie zresztą z poglądami elit kościelnych, szerzyło w przeważającej mierze religię, w której surowość Boga górowała nad zmiłowaniem, a poczucie grzeszności nad świadomością przebaczenia” (Kracik, 1998, s. 123). To zagubienie ewangelicznych proporcji widać szczególnie w podejściu do seksualności, co jest w pewnej mierze dziedzictwem po św. Augustynie. Biskup Hippony łączył przekazywanie skazy grzechu pierwородnego z fizycznym aktem płciowym rodziców, a szczególnie z towarzyszącymi temu aktowi cielesnymi emocjami (Kelly, 1988, s. 270). Tego rodzaju teorie sprawiły, że wszelki nieład w dziedzinie seksualności uważany był za grzech śmiertelny. Postmodernistyczną odpowiedzią na przesadę orędzia o grzechach seksualnych była przesada rewolucji seksualnej, która przynosi coraz bardziej absurdalne, skrajne rezultaty. W tej sytuacji teolog powinien dzisiaj być kimś, kto przywraca ewangeliczne proporcje i ład. Nowoczesna religijność pielgrzyma stworzyła wielkich świętych, ale miała swoje słabe punkty. Postnowoczesna reakcja zawiera słuszne intuicje, ale sama potrzebuje oczyszczenia, by nie pozostać jedynie niedojrzałym buntem, odrzucającym to, co stare, ześlizgującym się w coraz większy chaos.

## DOBRY POSTMODERNIZM

Wskazane powyżej napięcie między różnymi ujęciami orędzia o grzechu, pozwala nam stwierdzić, że postmodernizm, to nie tylko zagrożenia, ale także szansa na odejście od skrajności systemów modernistycznych i średniowiecznych. Antoni Jarnuszkiewicz słusznie stwierdza:

Byłbym ostrożny w zbyt pochopnym klasyfikowaniu do kategorii mentalności postmodernistycznej, czy atmosfery postmodernistycznej lub „postmodernistycznej demolki” wszystkich cudactw kulturowych współczesnej epoki. Postmodernizm ma wiele nurtów i warto je precyzyjnie odróżniać, tak precyzyjnie, jak teolog odróżnia wiarę od fideizmu. Postmodernizm nie jest tylko, ani przede

wszystkim, „proklamacją przypadkowości zachęcającą do nihilistycznej zabawy, całkowitą *Bodenlosigkeit*” (Jarnuszkiewicz, 1994, s. 62; Prokop, 1994, s. 57).

Rzeczywiście, możemy dostrzec w niektórych nurtach postmodernizmu nie tyle sprzeciw wobec jakichkolwiek wartości trwałych, obiektywnych, co raczej odrzucenie myślenia zamkniętego w system, które w praktyce prowadzi do takich, czy innych form totalitaryzmu. Tego rodzaju postmodernizm nie polegałby na zdezonizowaniu prawdy i postawieniu na piedestale niekończących się wątpliwości. A zatem nie Piłatowe „postmodernistyczne” wzruszenie ramionami: „Cóż to jest prawda?”, lecz szukanie prawdy, która naprawdę wyzwala, to znaczy jest istotna dla życia i śmierci człowieka.

Postmodernistyczna krytyka religii może być widziana jako relatywizacja dogmatów i moralności, ale można w niej też dostrzec troskę o wolność i autentyczność relacji z Bogiem. Nie brakowało wszak systemów teologiczno-moralnych, które były w pewnym sensie bezduszne, dzielące włos na czworo bez widzenia konkretnego człowieka. Czyż takiej właśnie postawy nie krytykował Jezus, kiedy mówił „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2,27). Wielkie filozoficzno-teologiczne systemy miała coś z zamkniętego w sobie monologu, który drugiemu miał do zaproponowania jedynie normy. Tymczasem prawdziwie etyczne podejście bierze pod uwagę inność i godność drugiego człowieka, które nie dają się zamknąć w systemie norm. Nie chodzi o odrzucenie norm, ale o powrót do należytego porządku. Papież Ratzinger, którego o lekceważenie norm nie sposób podejrzewać, w swej encyklice *Deus caritas est* stwierdził: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (Benedykt XVI, 2005, nr 1). To z wydarzenia spotkania rodzą się dogmaty oraz wymagania moralne. Bez spotkania z żywym Bogiem prawdom katechizmowym brak właściwego im fundamentu i w konsekwencji stają się jakąś ideologią. Na placu Piłsudskiego w Warszawie Benedykt XVI mówił: „Wiara nie oznacza jedynie przyjęcia określonego zbioru prawd dotyczących tajemnic Boga, człowieka, życia i śmierci oraz rzeczy przyszłych. Wiara polega na głębokiej, osobistej relacji z Chrystusem” (Benedykt XVI, 2006, s. 48). Ponowoczesne propozycje wyrastają w pewnej mierze z pragnienia, by na początku było rzeczywiście spotkanie z „Ty”, a nie system, który trzeba przyjąć, a który usuwa w cień Osobę.

„Dobry” postmodernizm nie byłby odrzucaniem Boga, lecz – wręcz przeciwnie – burzeniem bożków przeszłości, by zrobić miejsce Bogu. Z filozoficznego punktu widzenia można by powiedzieć, że chodziłoby o powrót do pierwotnego

doświadczenia metafizycznego. W tym sensie postmodernistyczna jest np. cała filozofia Emmanuela Lévinasa, który czerpie nie skądinąd, jak z Biblii. Filozof podkreśla, że Święte Księgi „nie są znaczące przez dogmatyczną opowieść o swym nadprzyrodzonym czy świętym źródle, lecz poprzez ekspresję twarzy drugiego, którą ukazują wcześniej, zanim przyjmie ona pewną treść lub pozę” (Lévinas, 1991, s. 64). Co znaczy ta filozofia twarzy? Znaczą m.in. prymat etyki nad ontologią, przy czym chodzi o etykę, która w gruncie rzeczy jest metafizyką, etykę miłości, bezinteresownej odpowiedzialności za drugiego.

Zauważmy, że miłość jest w Nowym Testamencie tym, co w pewnym sensie relatywizuje wszystko, rozbija każdy system, który można by skonstruować. Apostoł Paweł woła, że mógłby mówić wszystkimi językami, mieć dar prorokowania, wszelką wiedzę, wiarę przenosząca góry itd., ale gdyby miłości nie miał, byłby jak cymbał brzmiący i nic by nie zyskał” (zob. 1Kor 13,1nn.). Józef Życiński też dopatrywał się związków dobrego postmodernizmu z Ewangelią. Stwierdza, że „znamiennemu dla postmoderny wyjściu poza racjonalne schematy tłumaczeń bardzo bliskie są liczne paradoksy ukazywane na kartach Ewangelii [...] W perspektywie ewangelicznej logiki wiary, to, co po ludzku uchodzi za przeciwstawne – okazuje się spójne” (Życiński, 2002, s. 24).

Antoni Jarnuszkiewicz formułuje wiele pytań, które są pomocne, by rozróżnić między „złym” i „dobrym” postmodernizmem.

Czy jest to propozycja antyintelektualistyczna poddająca w wątpliwość wszelką definitywną jasność intelektualną, czy raczej tylko antyracjonalizm czyli szukanie jasności intelektualnej bardziej podstawowej [...]?. Czy jest to próba podważania obiektywnej prawdy, propagowanie wątpliwości jako podejścia sensowniejszego od akceptacji oczywistości, czy raczej pytanie o warunki możliwości prawdy obiektywnej i pytania o prawdę, która wyzwala [...]?. Czy jest to próba negowania istnienia obiektywnych wartości, czy raczej szukanie jak uniknąć ideologii, czyli redukcji wartości do ideologii, poszukiwanie jak uniwersytet i teorię ocalić od upadku w przedsiębiorstwo i ideologię [...]?. Czy jest to propozycja traktowania życia jako *happeningu* czy raczej poszukiwanie jak ocalić (*aggiornamento*) język, obyczaje, modlitwę, liturgię, instytucje i sztukę od sztuczności jakiejś ideologicznej nowomowy, urzędniczej martwoty i konwencjonalistycznej rutyny? (Jarnuszkiewicz, 1994, s. 65).

Teolog, który stawia sobie te pytanie o postmodernizm, będzie niewątpliwie ostrożny wobec wszelkich teorii, również tych, które sam zaproponował. Będzie

też pamiętał, że każda formuła, która zostaje w nauce Kościoła zdogmatyzowana, zamyka pewną dyskusję, ale zarazem otwiera wiele innych. Prawd wiary nie da się skatalogować, choć z tego nie wynika, że wszystko można powiedzieć, i że błąd i herezja nie istnieją.

## POSTMODERNIZM A TRÓJCA ŚWIĘTA

Jeden z rozpowszechnionych błędów, który można przypisywać „złemu” postmodernizmowi stanowi pogląd, że Absolut, którego nazywamy Bogiem, jest w gruncie rzeczy niepoznawalny. W każdej religii istnieje jakieś odbicie tegoż Absolutu, ale żadna z nich nie może pretendować do wyjątkowości. Co więcej, każdy człowiek może stworzyć sobie własną indywidualną duchowość, by doświadczać Boga. Postmodernistyczne slogany głoszą, że „Wierzymy w tego samego Boga” albo że „Każdy ma swego Boga”, „Wszystkie religie są równe”. Są równe, bo w gruncie rzeczy są tak samo prawdziwe i tak samo fałszywe. Tym bardziej że – jak już zauważyliśmy – poszukiwanie prawdy ustępuje miejsca rozprawianiu o post-prawdzie. „Postmodernistyczna” teologia i moralność sprowadzałyby się do przekonania, że trzeba żyć w zgodzie z samym sobą. Niektórzy krytycy wspomnianej Deklaracji *Dominus Iesus* prezentowali właśnie tego rodzaju poglądy (Kowalczyk, 2000, s. 154–166). Tymczasem Deklaracja przypomniła jedynie to, co Kościół głosi o początku, a mianowicie, że „nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia [niż Jezus Chrystus], w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12), oraz że „jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich” (1Tm 2,5).

Deklaracja *Dominus Iesus* nie wymienia konkretnych teologów, z którymi wchodzi pośrednio w spór, jednak warto zauważyć, że w 1996 r., podczas konferencji w Guadalaharze w Meksyku, Joseph Ratzinger, ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, wskazał na dwóch teologów, którzy proponowali „postmodernistyczny” pluralizm teologiczny: Hicka i Knittera. John Hick, amerykański prezbiterianin, nawiązując do teologii Kanta twierdził, że nie można dotrzeć do rzeczywistości samej w sobie, a skoro tak, to Jezus Chrystus jest jedynie jedną z wielu manifestacji ostatecznej Rzeczywistości, czyli Boga, który jako taki pozostaje niepoznawalny (Hick, 1989). Historyczny Jezus z Nazaretu nie może być w sensie ścisłym utożsamiany z Bogiem żyjącym. Chrześcijaństwo byłoby więc jedynie swego rodzaju metaforą Boskości, tak jak inne religie. Hick nazywał tę teorię „rewolucją kopernikańską” w teologii. Paul Knitter, były ksiądz katolicki, zaproponował natomiast połączenie pluralistycznego, relatywistycznego podejścia do kwestii Boga z teologią wyzwolenia (Knitter, 1985). Głosił prymat ortopraksji nad ortodoksją, to znaczy wła-



ściwego działania nad prawdą stwierdzeń. Jego zdaniem Absolutu nie da się wyrazić. Trzeba go natomiast urzeczywistniać poprzez działanie. Nie jest tak ważne, czy mówimy o Buddzie, Mahomecie czy Jezusie. Jeśli głosząc jednego z nich czynimy dobro, to wyznajemy prawdziwą religię.

Jednak chrześcijaństwo mówi całkiem co innego, niż powyższe teorie. Bóg jest Tajemnicą, ale objawił nam siebie takim, jaki odwiecznie jest, a nie jedynie jedną z wielu masek, jakie miałby zakładać wobec ludzkości. Słynny aksjomat fundamentalny Rahnera głosi, że „Trójca ekonomiczna jest Trójcą immanentną, i na odwrót”. I nie chodzi w tym sformułowaniu o jakieś teologiczne subtelności, lecz o rzecz całkiem podstawową, a mianowicie o zbawienie człowieka. Tylko prawdziwy Bóg może zbawić człowieka, a nie jakaś historyczna wersja Boskości. A zatem jeśli rozpoznajemy w Jezusie Chrystusie Zbawiciela, to jednocześnie twierdzimy, że Bóg, jakiego nam objawił, czyli Bóg w Trójcy Jedyny, Ojciec, Syn i Duch Święty, nie jest maską, ale Bogiem prawdziwym, który w swej wieczności zawsze był i zawsze będzie wspólnotą Trzech. Nie jest zatem tak, że w kwestii Boga każdy ma swoją prawdę. Ktoś się musi mylić. Bo odwieczny Bóg jest Trójcą Osób, albo nie jest. Chrześcijanin to ktoś, kto został ochrzczony w imię Ojca, Syna i Ducha, i wierzy, że są to imiona Boga, a nie jedynie jedna z wielu możliwych metafor.

Z drugiej jednak strony w prawdzie o Trójcy Świętej możemy dostrzec sprzymierzeńca „dobrego” postmodernizmu, czyli takiego, który nie chce wszystkiego relatywizować, ale przestrzega przed pułapką domkniętych systemów. Obraz Boga jako absolutnego Monarchy, który rządzi wszystkim niepodzielnie wedle swej woli, może prowadzić do budowania systemów społeczno-teologicznych, w których niewiele jest miejsca na autentyczną wolność, będącą warunkiem miłości. Tymczasem, choć chrześcijaństwo nie odrzuca tego obrazu, to nie on jest najważniejszy. Najważniejsze jest to, że Bóg objawiony przez Jezusa Chrystusa, jest wspólnotą miłości Ojca, Syna i Ducha. Trzy Osoby Boskie są doskonale zjednoczone, mając tę samą Boską naturę, a zarazem – jako Osoby pozostające ze sobą w przeciwstawnych relacjach – są nieskończenie różne. W Bogu mamy więc jedność, ale także inność, mamy „konieczność” Boskiej natury, ale i wolność miłości. Taki trynitarny obraz Boga nie daje się zamknąć w jakimś jednym systemie filozoficzno-teologicznym. Bóg w Trójcy jedyny najpełniej objawił się w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Krzyż, na którym umiera Bóg, musiałby być absurdem, albo marnym teatrykiem, gdyby Bóg był jednoosobowym Monarchą. Kenoza Boga wcielonego da się natomiast w pewnym stopniu zrozumieć, jeśli przyjmiemy, że Ten, który umiera na krzyżu, jest jedną z trzech Boskich Osób, i że – mimo całkowitego uniżenia – pozostaje z dwiema innymi Osobami w Boskich relacjach. Krzyż stanowi punkt odniesienia dla wszelkiej teologii, która chce być chrześcijańska, a zarazem nie przestaje

być zgorzeniem, wydarzeniem, który wymyka się wszelkim racjonalizacjom będąc po prostu objawieniem Miłości. Apostoł Paweł wypowiada w Liście do Rzymian słynne zdanie: „Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (Rz 1,22-23). Można by powiedzieć, że zdanie to jest w pewnym sensie „postmodernistyczne”. Wskazuje ono bowiem na to, że wydarzenie Chrystusa ukrzyżowanego nie da się sprowadzić do jakiegoś religijnego lub filozoficznego dyskursu. Choć samo stanowi punkt wyjścia do wielu „małych” i „wielkich” opowieści.

## NA ZAKOŃCZENIE: CZY RZECZYWIŚCIE ŻYJEMY W POSTMODERNIZMIE?

Temat tych rozważań sugeruje, że żyjemy w czasach postmodernizmu. Oczywiście, rzeczywistość pozostaje złożona, ale to właśnie „postmodernizm”, i to w negatywnym, „złym” znaczeniu, miałby najlepiej określać to, z czym mamy obecnie do czynienia. Brak trwałych, mocnych punktów odniesienia. Każdy ma swoją prawdę. Prymat „chce mi się” nad obiektywną prawdą. Itd. W książce-wywiadzie *Światłość świata* Benedykt XVI mówi o dyktaturze relatywizmu. Może się to wydawać sprzeczne, wszak relatywizm oznacza, że wszystko jest względne, a zatem każdy mówi i robi, co chce. Skąd zatem dyktatura? Otóż to, co można by nazwać relatywistycznym postmodernizmem okazuje się w gruncie rzeczy, mimo głoszonych haseł, nowym, „miękkim” totalitaryzmem. „Prawdziwym zagrożeniem, przed jakim stoimy, jest – podkreśla Ratzinger – usuwanie tolerancji w imię tolerancji” (Benedykt XVI, 2011, s. 63). To swego rodzaju „nowa religia”, która rości sobie pretensje do powszechnej obowiązywalności.

Postmodernistyczny relatywizm współczesnego świata jest w gruncie rzeczy pozorny (Kowalczyk, 2019, s. 17–34). To prawda, że relatywizowane są rzeczy, które dotychczas w cywilizacji chrześcijańskiej uchodziły za pewniki, przede wszystkim rozumienie płci, małżeństwa, rodziny. Ale dzieje się to nie w imię relatywizmu, który konsekwentnie twierdziłby, że wartości oraz normy i oceny ich dotyczące mają charakter względny, zależny od podmiotu poznającego. Dzieje się to natomiast w imię nowych doktryn, które są głoszone w sposób nieznoszący sprzeciwu. Wystarczy wspomnieć o ideologii LGBTQ, ideologii *gender*, skrajnym feminizmie, aborcjonizmie itd. Zwolennicy tych doktryn nie podejmują nawet walki na argumenty, ale dążą do usunięcia oponentów, w tym Kościoła, z przestrzeni publicznej dyskusji. Czynią to oczywiście w imię tolerancji czy też pod maską walki z tzw. mową nienawiści. Dlatego to, co nam zagraża dzisiaj, to nie tyle klasyczny, utożsamiany z postmodernizmem, relatywizm, ale „miękki”, neomarksistowski totalitaryzm (zob. Karoń, 2018). Można też spojrzeć inaczej i powiedzieć, że niektóre



nurty postmodernizmu, który chciał być odtrutką na totalizujące tendencje nowoczesności, same owocują jakąś formą totalitaryzmu (zob. Piekutowski, Ślifirska, red., 2019). W każdym razie teolog musi być świadom, że dziś pod tendencjami relatywizującymi często kryją się paradoksalnie tendencje totalizujące. Na tę sytuację trzeba odpowiadać z jednej strony nową apologią ewangelicznej prawdy, a z drugiej stawianiem w centrum Boga w Trójcy Jedyneego, objawionego przez Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, który wymyka się wszelkim systemom i jest prawdą rzeczywiście wyzwalająca.

## **Bibliografia:**

- Bauman, Z. (1994). *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury.
- Benedykt XVI. (2005). *Deus caritas est*. Pobrane z: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html).
- Benedykt XVI. (2006). Homilia podczas Mszy św. w Warszawie 26 V 2006 r. W: *Trwajcie mocni w wierze. Benedykt XVI w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Benedykt XVI. (2011). *Światłość świata* (w rozmowie z Peterem Seewaldem). Tłum. P. Napiwodzki. Kraków: Znak.
- Bronk, A. (1996). Krajobraz postmodernistyczny. *Ethos* (33–34).
- Cupich, B. (2018). “The shock of the new”. Tabled editor Brendan Walsh interviews Cardinal Blase Cupich. *The Tablet*, 14 February.

- Franciszek. (2013a). *Evangelii gaudium*. Pobrane z: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).
- Franciszek. (2013b). *Wywiad z papieżem Franciszkiem dla „La Civiltà Cattolica”*. Pobrane z: <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/franciszek/franciszek-artykuly-i-wywiady/wywiad-z-papiezem-franciszkiem-dla-la-civiltà-cattolica-34281/>.
- Franciszek. (2017). *Veritatis gaudium*. Pobrane z: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html).
- Franciszek. (2018). *Gaudete et exsultate*. Pobrane z : [http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaudete-et-exsultate.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html).
- Hick, J. (1989). *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*. London: Palgrave Macmillan.
- Ignacy Loyola. (2002). *Ćwiczenia duchowne*. Tłum. M. Bednarz. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jan Paweł II. (1998). *Fides et ratio*. Pobrane z: [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html).
- Jarnuszkiewicz, A. (1994). *Miłość i bycie. Studium z metafizyki*. Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie.
- Judt, T. (2008). *Powojnie – historia Europy od roku 1945*. Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Karoń, K. (2018). *Historia antykultury*. Wydawnictwo własne.
- Kelly, J.N.D. (1988). *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Tłum. J. Mrukówna. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Knitter, P. (1985). *No Other Name! A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*. New York: Orbis Books.
- Kowalczyk, D. (2000). Nietolerancyjny Jezus Chrystus, czyli wszyscy muszą mieć rację... *Przegląd Powszechny* (11).
- Kowalczyk, D. (2003). Świętość w czasach postmodernizmu. W: tenże, *Między dogmatem a herezją*. Warszawa: Biblioteka Więzi.
- Kowalczyk, D. (2005). *Różne oblicza Ducha. 15 rozpraw o sprawach duchowych*. Warszawa: Wydawnictwo Rhetos.
- Kowalczyk, D. (2018). „Cóż to jest prawda ? – Ja jestem prawdą”. Teologiczne meandry i nadzieje dialogu kultur i religii. W: H. Czakowska, M. Kuciński (red.), *Dialog wielokulturowości i prawda*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy.

- Kowalczyk, D. (2019). Dyktatura relatywizmu. Co z wolnością bez prawdy? W: P. Milcarek, T. Rowiński (red.), *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?* Warszawa: Wydawnictwo Demart.
- Kracik, J. (1998). *Święty Kościół grzesznych ludzi*. Kraków: Znak.
- Lévinas, E. (1991). *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.
- Liotard, J.F. (2004). *Istruzioni pagane*. Tłum. V.U. Fidomanzo. Roma: Mimesis.
- Piekutowski, J., Ślifirska, O. (red.). (2019). *Totalitaryzm w epoce postmodernizmu. Raport z badania postaw młodzieży wobec totalitaryzmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Prokop, J. (1994). „Panny głupie” i ich potomstwo. *Znak* (470).
- Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger*. (1985). Edizioni San Paolo.
- Steeves, N. (2018). *Grazie all'immaginazione. Integrare l'immaginazione in teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana.
- Vattimo, G. (1996). *Credere di credere*. Milano.
- Wildstein, B. (2000). *Profile wieku*. Warszawa: Politeja.
- Życiński, J. (2002). Wyzwania duszpasterskie w kulturze postmoderny. *Więź* (1).

# “BAD” AND “GOOD” POSTMODERNISM, OR IN WHAT TIMES DOES THE MODERN THEOLOGIAN LIVE

## SUMMARY

The times we live in are sometimes referred to as postmodern. This is not a precise term. It points more to the negation of what had been than to building a new identity. In any case, a theologian who wants to critically and creatively reflect on the faith of the Church today should take into account the postmodern mentality of modern people. Increasingly, we are dealing in the Church not with the type of pilgrim who is looking for adequate means to reach the goal, i.e. salvation, but with the type of a stroller whose religiosity is spontaneous, fluid, and unordered. Postmodernism is most often seen as negative from the point of view of Catholic faith and morality. It should be noted, however, that in its various currents there are positive elements that a theologian can fruitfully incorporate into his considerations. For example, postmodern criticism does not have to be a relativization of dogmas and commandments, but a concern for freedom and authenticity of the relationship with God. “Good” postmodernism is not about undermining objective truth, but about avoiding encapsulating the truth in totalizing narratives that do not evoke hope and joy. The truths of the Christian faith do not create a system closed once and for all. The mysteries of the Holy Trinity, Incarnation and Grace are an invitation to constantly transcend philosophical and religious discourses. The above considerations become more complicated if we realize that today we are often dealing with postmodern apparent relativism. Relativizing “old” truths is accompanied not by greater “freedom”, but by the creation of new Neo-Marxist systems that strive for a kind of soft totalitarianism.

*Article submitted: 10.08.2019; accepted: 2.10.2019.*





**WOKÓŁ  
„HUMANAE VITAE”**



**Słowa kluczowe:** etyka chrześcijańska, maksymalizm, ojcostwo, opcja fundamentalna, prawo naturalne, stworzenie

**Keywords:** Christian ethics, maximalism, fatherhood, fundamental option, natural law, creation

**Ks. Ryszard Moń**

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE

COLLEGIUM JOANNEUM

ORCID: 0000-0002-7113-4730

# „HUMANAE VITAE” ODPOWIEDZIĄ NA WSPÓŁ- CZESNE SPORY FILOZO- FICZNO-TEOLOGICZNE ORAZ PRZYPOMNIENIEM PODSTA- WOWYCH PRAWD CHRZE- ŚCIJAŃSKIEJ WIARY

Zagadnienia związane z encykliką *Humanae vitae* były już wielokrotnie rozważane i to od różnych stron. Pięćdziesiąta rocznica jej publikacji skłania jednak do ponownego nad nią namysłu. W większości dyskusji koncentrowano się głównie nad poruszonym w niej zagadnieniem naturalnego i sztucznego regulowania ludzkich poczęć. Nie podważając doniosłości tego tematu, chciałbym poświęcić nieco uwagi problematyce bardziej ogólnej, to jest w kontekście współczesnych dyskusji na temat maksymalizmu i minimalizmu etycznego. Warto zastanowić się, na czym polega powszechny charakter norm moralnych. W tym kontekście trzeba przybliżyć problematykę związaną z istnieniem czynów złych samych w sobie



oraz tzw. wyboru fundamentalnego. Na uwagę zasługuje zagadnienie swoistego charakteru etyki chrześcijańskiej. Dopiero po przybliżeniu tych zagadnień można będzie postawić pytanie dotyczące problematyki ściśle teologicznej odnoszącej się do świadomego przeżywania ojcostwa i rodzicielstwa z jego odniesieniem do Boga jako Ojca wszystkich ludzi. Ten aspekt życia małżeńskiego jest często pomijany w dyskusji na temat problematyki poruszonej we wspomnianej encyklice. Bez ukazania rangi odniesienia całości pożycia małżeńskiego do prawdy o Bożym ojcostwie nie dostrzeżemy wagi encykliki i jej aktualności. Aby tego dokonać, należy spojrzeć na zagadnienie w świetle maksymalizmu i minimalizmu etycznego. Trzeba też uwzględnić dyskusje na temat wewnętrznej celowości czynu, kwestionowanej przez wielu współczesnych filozofów i teologów. Warto raz jeszcze przemyśleć zagadnienie prawa naturalnego, jako że w encyklice znajduje się odwołanie do niego jako do sprawy nie budzącej kontrowersji. Ważne jest też pytanie, czy encyklika jest skierowana jedynie do katolików czy też chrześcijan w ogóle, a może i do ludzi niewierzących, ale mających dobrą wolę. Czy ma ona jakąś specyfikę, a jeżeli tak, to jaką? Na koniec trzeba się przyjrzeć zagadnieniu stworzenia i ojcostwa, ono jest bowiem kluczem do zrozumienia ważności i ciągłej aktualności encykliki, w jej maksymalistycznym wymiarze oraz

### **MAKSYMALIZM CZY MINIMALIZM ETYCZNY SPOSOBEM UJĘCIA PROBLEMATYKI PORUSZONEJ W ENCYKLICE?**

Problematykę poruszaną w encyklice *Humanae vitae* trzeba rozważyć w kontekście tzw. minimalizmu i maksymalizmu etycznego. Uświadomienie sobie ich twierdzeń pozwala zrozumieć zarówno powszechny charakter prawd poruszonych w papieskim dokumencie, jak i ich wymiar czasowy. Aby tego dokonać, należy odróżnić dwa różne typy teorii na temat maksymalizmu i minimalizmu etycznego. Jeden z nich prezentują Charles Larmore czy Ruwen Ogien, myśliciele, którzy są zwolennikami minimalizmu etycznego. Mówią oni, że za działania moralne trzeba uznać jedynie czyny mające swoje odniesienie do człowieka. Natomiast te, które są skierowane ku sobie, są moralnie obojętne. Z zakresu ocen moralnych wykluczają zatem te działania, które odnoszą się jedynie do działającego podmiotu. Uważają bowiem, że najważniejszą wartością, którą trzeba chronić, jest wolność człowieka i dlatego nie można mu narzucać, co ma czynić dla swego dobra, bo to byłoby zamachem na jego wolność/wolny wybór. Jeśli nawet robi on coś, co może okazać się szkodliwe dla jego życia czy zdrowia, to ma to, co najwyżej, charakter czynów nieroztropnych, szkodliwych fizycznie bądź psychicznie, ale nie moralnych. Poza tym sądzą oni, że człowiek, jako działający podmiot, jest posiadaczem ciała (a nie

istotą cielesną), a zatem może je sobie dowolnie podporządkowywać. Patrząc na zagadnienia poruszone we wspomnianej encyklice, sprawy przedstawiają się w następujący sposób: Jeśli małżonkowie zgadzają się na pewną formę pożycia seksualnego, tj. z zastosowaniem środków antykoncepcyjnych, to jest obojętne z moralnego punktu widzenia. I nie można tego oceniać, a już tym bardziej twierdzić (w wymiarze religijnym), że jest to grzech ciężki. Jest ono, co najwyżej, szkodliwe dla ich zdrowia, ale trudno interweniować w ich wolności i dokonywane wybory. Byłoby to tworzeniem maksymalizmu etycznego, a to niczemu dobremu nie służy, jako że maksymalizm etyczny formułuje normy na podstawie przesłanek zaczerpniętych z różnych źródeł, formułowanych w najróżniejszym kontekście społecznym i kulturowym. Trudno zatem wymagać, by mogła zostać osiągnięta w tej sprawie, i nie tylko w tej, powszechna zgoda. Co więcej, tworzenie tego typu norm jest niebezpieczne, gdyż łatwo prowadzi do dominacji ideologii i zniewolenia człowieka.

Od teorii maksymalizmu i minimalizmu etycznego we wspomnianym powyżej rozumieniu należy odróżnić tę, której twórcą jest amerykański filozof Michael Walzer, autor książki pod podobnym tytułem (Walzer, 2012). Posługuje się on pewnym przykładem, mającym na celu wyjaśnienie różnicy między maksymalizmem etycznym a minimalizmem lub moralnością gęstą i rzadką, jak je niekiedy nazywa. By wyjaśnić różnicę, przywołuje przykład tzw. aksamitnej rewolucji 1989 r., której 30. rocznicę Czesi niedawno uroczyście obchodzili. Walzer pisze, że gdy czytał w amerykańskich gazetach o mieszkańcach Pragi, domagających się wolności i sprawiedliwości, wówczas całym sercem był z nimi. Czynił to jednak z punktu widzenia etyki maksymalistycznej, tyle że amerykańskiej, która tak a nie inaczej rozumie sprawiedliwość. Zastanawia się jednak, co by mówił i jakie podejmował decyzje, gdyby był Czechem XX w. i musiał sformułować czeską etykę maksymalistyczną (gęstą). Musiałby wtedy dokonać głębszego namysłu i spojrzeć na zagadnienie pełniej. Tworzyłyby moralność maksymalistyczną, ale nie jest pewien, czy mieszkańcy innych państw, nawet i Stanów Zjednoczonych, uznałyby ją za najlepszą. Dlatego proponuje odwołanie się do etyki minimalistycznej, starającej się podać najbardziej ogólne zasady dotyczące sprawiedliwości bądź prawdy. A ich ukonkretnianie, tj. przejście (sposób przejścia) od minimalizmu etycznego do maksymalizmu pozostawia poszczególnym społecznościom, działającym tu i teraz. A zatem nie rości sobie pretensji do ostatecznego rozstrzygnięcia, jakie ukonkretnienie byłoby najlepsze. Nie jest to jednak nawoływanie do relatywizmu moralnego. Wręcz przeciwnie. To konkretne warunki wyznaczają sposób urzeczywistniania norm uniwersalnych, będących pochodną etyki minimalistycznej.

Wydaje się, że to, co prezentuje papież Paweł VI we wspomnianej encyklice, jest czymś na wzór propozycji Walzera, tyle że odwróconej. Ukazuje on pewne

maksimum, tj. omawia, czym jest rodzina, jakie jest jej powołanie oraz zadania wyznaczone małżonkom przez Boga. Przedstawia także, że może ona ten cel osiągnąć za pomocą łaski nadprzyrodzonej i pomocy społeczności Kościoła. Papież podaje zatem pewien maksymalny wzór zachowań w życiu małżeńskim, mając świadomość, że nie wszyscy w danym momencie do niego dorastają. Boi się jednak, że podanie tylko pewnego minimum byłoby w dalszej perspektywie czasowej znacznym obniżeniem ludzkiej, chrześcijańskiej moralności, zarówno w wymiarze życia małżeńskiego, jak i w ogóle. Prowadziłoby do wejścia na tzw. równię pochyłą.

Problematyka, jaką podejmuje encyklika, odnosi się zatem do norm rozumianych maksymalistycznie, czyli jako wezwania skierowanego do wierzących w Boga i uznających istnienie prawa naturalnego. Podaje normy o charakterze obiektywnym i uniwersalnym, choć papież ma zapewne świadomość, że odnoszą się one do ludzi o różnym stopniu moralnego/duchowego rozwoju. Uniwersalność nie sprowadza się bowiem jedynie do absolutnej powszechności. Nie wszyscy ludzie muszą podzielać to samo zdanie, by było ono ważne i uniwersalne. Jak trafnie zauważa Philippe Bénéton, twierdzenie, że „ciąg liczb jest nieskończony”, jest powszechną oczywistością arytmetyczną, nawet wtedy, gdy nie wszyscy mają tego świadomość. Jest ono ważne niezależnie od tego, że większość ludzi nigdy o tym nie słyszała, nie mówiąc już, że się głębiej nad tym nie zastanawiała. Podobnie twierdzenie, że przestrzeń ma trzy wymiary, ma oczywistość geometryczną, choć wiadomo, że większość ludzi nie zastanawiała się nad tym twierdzeniem. Istnieją oczywistości, które nie są oczywistościami dla wszystkich. Istnieją jednak głębokie oczywistości życia moralnego, które większość z nas bez trudu odkrywa. Są one zdobyczami rozumu, dlatego powinny być ciągle odkrywane na nowo. Mają one swoją historię powstałą z postępu i regresu moralnego poszczególnych społeczności. Co więcej, nie można, a nawet nie wolno, domagać się, by zasady uważane za uniwersalne obejmowały wszystkich ludzi. Bo te, które nawet były wyznawane przez wielką ich liczbę, niekoniecznie były takimi pod względem moralnym (Bénéton, 2017, s. 261). Były bowiem wynikiem ludzkich słabości lub przejawem upadku moralnego danej społeczności w określonym czasie, czego potwierdzeniem jest to, co działo się w Ruandzie czy III Rzeszy. Można wymienić wiele działań, co do których uczestnicy różnych społeczności są zgodni, że nie należy ich wykonywać. Wszyscy (co nie znaczy, że nie dałoby się wskazać kogoś, kto tego nie uznaje) uważają, że trzeba postępować sprawiedliwie. Jaka moralność, spośród poznanych przez etnologów, wielbiła kiedykolwiek morderstwo, gwałt, kradzież, kazirodztwo, świętokradztwo, kłamstwo wewnątrz grupy? Co nie oznacza, że w pewnych okresach nie następował regres. Dzisiaj mieszkańcy Niemiec tak masowo zabiegają o tolerancję, braterstwo, równouprawnienie i tym podobne zachowania, co trudno byłoby powiedzieć o ich

ojcach czy dziadkach, a może niektórzy spośród tych aktywistów mieli przeszłość, którą pieczołowicie ukrywają. Poza tym istnieją ludzie o różnej wrażliwości. Philippe Bénenton posługuje się pewnym porównaniem. Powiada, że próba budowania moralności, która odnosiłaby się do woli wszystkich ludzi, jest niczym umieszczanie na jednym poziomie praktyk barbarzyńskich i cywilizowanych obyczajów. Jest to umieszczanie na tej samej płaszczyźnie niewidomych, krótkowzrocznych i doskonale widzących (tamże).

### **ZROZUMIENIE ISTOTY CZYNÓW ZŁYCH W SAMYCH SOBIE NARZĘDZIEM DO ODCZYTANIA ENCYKLIKI**

Kolejnym zagadnieniem wartym rozważenia w kontekście omawianej encykliki jest sprawa czynów złych ze względu na ich wewnętrzną celowość. Problematyka poruszona przez papieża doskonale pokazuje istotę szerszego problemu. W tradycji tomistycznej odróżniano zewnętrzną celowość działania od celowości wewnętrznej. Dotyczy to wszelkich czynów. W przypadku współżycia przy zastosowaniu środków antykoncepcyjnych wspomnianą różnicę widać bardzo wyraźnie. Uniknięcie potomstwa (cel zewnętrzny) możliwe jest na wiele sposobów, choćby przez współżycie w okresie niepłodnym. Przez zastosowanie środków antykoncepcyjnych działanie zmierza do innego celu, do ubezplodnienia kobiety będącej w okresie płodnym, czyli do niedopuszczenia do połączenia się plemników z jajeczkami w tej właśnie chwili. Różnicę między celowością zewnętrzną a wewnętrzną widać wyraźnie na innym przykładzie (odwrotnym), a mianowicie praktyki stosowania środków dopingujących, tak bardzo zwalczanej w sporcie. Celem zewnętrznym jest w tym przypadku osiągnięcie jak najlepszych wyników sportowych w sposób *fair play*. Można tego dokonać na wiele sposobów, chociażby przez intensywniejszy trening, zapewnienie zawodnikom pełniejszego odpoczynku, odpowiedniego wyżywienia, zatrudnienie wybitnego trenera. Tymczasem zastosowane środki dopingujące służą natychmiastowemu, maksymalnemu zmobilizowaniu organizmu do jak największego wysiłku w danej chwili, co bardzo często odbija się niekorzystnie na zdrowiu sportowca. Nic więc dziwnego, że zawodnicy są poddawani rygorystycznym kontrolom antydopingowym. I nie chodzi jedynie o zapewnienie równych warunków startowych, bo jest to nierealne, choćby ze względu na zaplecze socjalne, techniczne, ekonomiczne. Zwalczanie dopingów uzasadniane jest głównie względami zdrowotnymi. Dziwne, że w przypadku oceny stosowania środków antykoncepcyjnych pomija się najczęściej ten argument. Nie bierze się pod uwagę wewnętrznej celowości czynu. Wystarczy wola/wolność małżonków.

W omawianej encyklice Paweł VI wyraźnie mówi o wewnętrznej szkodliwości takich czynów. Do problematyki tej powraca także Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* (VS nr 80). Przytacza tam naukę II Soboru Watykańskiego, ukazującą niegodziwość wielu działań ze względu na ich złą celowość wewnętrzną<sup>1</sup>. I chociaż można byłoby dyskutować nad adekwatnością wymienionych przykładów, to jednak większość z nich nie budzi wątpliwości. Są one złe same z siebie. Bo jakież to okoliczności mogą sprawić, by gwałt (współzycie seksualne z drugą osobą wbrew jej woli), współzycie z nieletnim, mogły stać się czynami dobrymi? Chodzi o ocenę czynu, jego treści, a nie o odpowiedzialności działającego podmiotu, bo ta może być niekiedy bardzo pomniejszona (choroba psychiczna). W encyklice czytamy:

W rzeczywistości bowiem, chociaż wolno niekiedy tolerować mniejsze zło moralne dla uniknięcia jakiegoś zła większego lub dla osiągnięcia większego dobra, to jednak nigdy nie wolno, nawet dla najpoważniejszych przyczyn, czynić zła, aby wynikało z niego dobro. Innymi słowy nie wolno wziąć za przedmiot aktu woli tego, co ze swej istoty narusza ład moralny – a co tym samym należy uznać za niegodne człowieka – nawet w wypadku, jeśli zostaje to dokonane w zamiarze zachowania lub pomnożenia dóbr poszczególnych ludzi, rodzin czy społeczeństwa (HV nr 14).

Jan Paweł II podjął to zagadnienie w związku z propozycjami wielu zachodnich (głównie niemieckich) teologów, którzy mówią, że okoliczności czynu, wchodząc w zakres czynu fizycznego, sprawiają, iż staje się on takim lub innym czynem moralnym. Obaj papieże zdają sobie doskonale sprawę z tego, że istnieją sytuacje, kiedy to każda z wybranych możliwości działania jest zła sama w sobie. Taka jest bowiem ich wewnętrzna celowość. Nazywa się to niekiedy konfliktem wartości czy obowiązków. Jednak odróżniają oni (zwłaszcza Jan Paweł II) wybór czynu wewnętrznie złego, gdy nie ma innej możliwości postępowania, od działania, które o wiele łatwiej prowadzi do danego celu, uznanego za dobry. Niekiedy jest to nazywane stosowaniem złych środków w celu osiągnięcia dobrego celu. Małżonkowie

1 „Wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytucja, handel kobietami i młodzieżą, a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykle narzędzia zysku, a nie wolne, odpowiedzialne osoby: wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym; zakazają cywilizację ludzką, bardziej hanbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy i są jak najbardziej sprzeczne z ciężą należą Stwórcy” (*Gaudium et spes*, nr 27).

w żadnym wypadku nie są postawieni przed koniecznością wyboru między dwoma działaniami o złej celowości wewnętrznej. Co innego, gdy chodzi o jedno z nich (współżycie przy użyciu środków antykoncepcyjnych lub rozpad małżeństwa). Ale nawet tak dramatyczny wybór (najczęściej żony) zapewne zmniejsza osobistą odpowiedzialność, ale uwyrażnia problem – traktowanie drugiego człowieka nie jako celu samego w sobie, ale jako środka, czemu wyraźnie sprzeciwiał się już Immanuel Kant<sup>2</sup>, nie mówiąc już o teologach katolickich.

Problematyka pożycia małżeńskiego poruszona w encyklice *Humanae vitae* znajduje dopełnienie w *Veritatis splendor*. Paweł VI zaledwie sygnalizuje problem, Jan Paweł II podejmuje go z całą otwartością. Chodzi o tzw. opcję fundamentalną, temat podnoszony przez teologów, zwłaszcza niemieckich (J. Fuchs, F. Böcke, J. Ziegler, P. Knauer, a także C. Van der Poel)<sup>3</sup>. Jan Paweł II pisze:

Oderwanie opcji fundamentalnej od treściowo określonych czynów jest zaprzeczeniem istotnej niepodzielności, czyli osobowej jedności podmiot moralnego, obejmującego jego ciało i duszę. Koncepcja opcji fundamentalnej, która nie uwzględnia bezpośrednio możliwości, jakie ten wybór otwiera ani określonych konsekwencji, które go wyrażają, nie oddaje prawdy o rozumnej celowości wpisanej w naturę działania człowieka oraz każdej z jego świadomych decyzji (VS nr 67).

Przypomnę, że wspomniani powyżej myśliciele (i nie tylko oni) utrzymują, że człowiek dokonuje pewnego fundamentalnego wyboru. Opowiada się za lub przeciwko Bogu (Dobru). Pozostałe wybory mają charakter niejako dopełniający, są składowymi wyborami fundamentalnego. Są dokonywane w czasie i mają bardziej lub mniej doskonały charakter, podczas gdy sam wybór fundamentalny jest wypadkową całego życia. Dlatego też wspomniani teologowie powiadają, że fundamentalny wybór małżonków nastawiony jest na wydanie na świat odpowiednio licznego potomstwa, ale pozostawia im możliwość swobodnego wyboru czasu i sposobu współ-

2 „Postępuj tak, byś człowieczeństwa, tak w swojej osobie, jak też w osobie innego, używał zarazem jako celu, a nigdy tylko jako środka” (Kant, 1984, s. 62).

3 „Ludzka reakcja ma miejsce zawsze i wyłącznie w kontekście ludzkiej sytuacji. Jedynie całość reakcja w kontekście sytuacji – stanowi działanie. Oczywiście każde ludzkie działanie ma zawsze wiele »okoliczności«, ale nie powinno się uważać tych okoliczności za czynniki d o d a n e do działania. Okoliczności są ni mniej ni więcej tylko kontekstem, w którym przejawia się reakcja” (Van der Poel, 1987, s. 52). Dalej autor podaje przykład trzech kobiet, które usuwają ciążę. Jedna, bo ma chorą macicę, druga, bo wskazania lekarskie są takie, że dziecko urodzi się z dużym uszkodzeniem mózgu, trzecia, bo ciąża jest niepożądana ze względu na swobodny styl życia, jaki prowadzi. Uważa zatem, że nie można tych trzech sytuacji (różnych okoliczności, w jakich usuwa ciążę) potraktować jednakowo (tamże, s. 53).



życia. Papież Paweł VI pisze w encyklice: „Błądziłby zatem całkowicie ten, kto by mniemał, że płodne stosunki płciowe całego życia małżeńskiego mogą usprawiedliwić stosunek małżeński z rozmysłu obezpłodniony i dlatego z istoty swej moralnie zły” (HV nr 14). Także Jan Paweł II uważa, że każdy czyn ma swoją określoną treść (jest okazaną pomocą, jej odmową, aktem wdzięczności, zdrady) i nie można mówić, że taką treść stanowi suma moich działań, ocenianych dopiero w perspektywie całego mego życia. To samo dotyczy poszczególnych działań podejmowanych przez małżonków, zwłaszcza w tak trudnej, a zarazem wzniosłej dziedzinie, jaką jest pozycie seksualne wyrażające prawdziwą miłość lub będące jedynie formą zaspakajania pożądliwości.

## TRUDNOŚCI ZWIĄZANE Z INTERPRETACJĄ PRAWA NATURALNEGO UTRUDNIENIEM W ODCZYTYWANIU ENCYKLIKI

Kolejnym zagadnieniem, jakie jawi się podczas lektury encykliki *Humanae vitae*, jest sprawa istnienia prawa naturalnego, do którego papież się odwołuje. Pomijam dyskusje na temat jego istnienia lub nie oraz sposobu jego rozumienia. To wymagałoby oddzielnego opracowania. Podzielając nawet pogląd, że istnieje prawo naturalne i że nasze działania powinny być z nim zgodne, natrafiamy jednak na pewien problem, który encyklika pomija. Jest to zrozumiałe, gdyż troszczy się głównie o zwartość rozumowania i logiczność argumentacji, jednak problem pozostaje i warto go tu przybliżyć. Przyjmując definicję prawa naturalnego, taką, jaką znajdujemy w podręcznikach pisanych przez tomistów, że jest to partycypacja odwiecznego prawa Bożego w rozumnej naturze ludzkiej i że wyraża się ono w formie sądu *bonum est faciendum, malum est vitandum* („dobro należy czynić, a zła unikać”), powstaje pytanie, jak papież doszedł do jego szczegółowego sformułowania, że stosowanie środków antykoncepcyjnych stanowi naruszenie prawa naturalnego w jego powyższym brzmieniu. W encyklice czytamy: „Jeżeli więc ktoś korzysta z daru Bożego pozbawiając go, choćby tylko częściowo, właściwego mu znaczenia i celowości działa wbrew naturze tak mężczyzny jak i kobiety, a także wbrew głębokiemu ich zespoleniu” (HV nr 13). Innymi słowy, chodzi o zrozumienie, jak od tej najogólniejszej zasady, odnajdywanej na poziomie *synderesis* (praszumienia), że dobro należy czynić a zła unikać, można przejść do normy: nie należy stosować środków antykoncepcyjnych, gdyż to jest sprzeczne z prawem naturalnym w jego powyższym brzmieniu. Odwoływanie się do metody dedukcji i wyróżnionych przez Ulpianusa (uznanych także przez św. Tomasza z Akwinu) trzech skłonności natury ludzkiej (do zachowania życia, do zachowania gatunku i życia w społeczności) nie rozwiązuje problemu. Po pierwsze, rzymski prawnik rozumiał naturę ludzką zbyt

biologicznie i gdyby trzymać się ściśle jego wykładni, to nie dałoby się usprawiedliwić ani czynu ojca Kolbego (pozbył się życia), ani istnienia celibatu (nie przedłuża gatunku). Po drugie, szczegółowa zasada, wynikająca rzekomo z naczelnej (nie stosuj środków antykoncepcyjnych, gdyż to uniemożliwia podtrzymanie gatunku), nie jest wynikiem żadnej dedukcji, ale, co najwyżej, pewną oczywistością i to w najogólniejszym sensie. Nikt przecież nie twierdzi, że małżonkom nie wolno współżyć w okresie dla kobiety bezpłodnym, bo przecież wtedy nie przedłużają gatunku. Podawana argumentacja, że intencjonalnie dopuszczają oni, że Bóg może im zesłać potomka i jeżeli tak się stanie, to oni go przyjmą i pokochają, jest raczej wykrętem niż opisem ich intencji. A ponadto, nikt nie zabrania współżycia sześćdziesięciolatkom czy siedemdziesięciolatkom, a nawet osiemdziesięciolatkom, mimo że możliwości pojawienia się w wyniku tego aktu potomka są równe zeru.

Wydaje się, że bardziej zasadnym sposobem ukazywania zgodności/niezgodności poszczególnych działań jest wyjaśnienie M. A. Krąpca, który proponuje metodę indukcji, a dokładniej – skonfrontowania jakiejś szczegółowej normy prawa stanowionego (w tym przypadku normy znanej z nauczania Kościoła katolickiego), z tym, na co wskazują podstawowe skłonności człowieka, jego pragnienia i potrzeby. Podaje on pewien przykład, mający to zilustrować. Odwołuje się do sytuacji, kiedy to w Londynie burmistrz postanawia zmienić ulicę dwukierunkową na jednokierunkową. Tym samym ustanawia konkretną normę. Zanim jednak tego dokona, powinien zastanowić się, czy nie zagraża to zdrowiu, a nawet życiu mieszkańców. Przy takiej zamianie, z ruchu lewostronnego, jaki obowiązuje na wyspach brytyjskich, automatycznie, i na ogół bezwiednie, przechodzimy na ruch prawostronny. Jeśli nawet uzna on konieczność takiej zamiany, to musi najpierw dołożyć starań, by przechodnie nauczyli się najpierw patrzeć w lewo, a potem w prawo (londyńczycy od dziecka najpierw patrzą w prawo, a potem w lewo) (Krąpiec, 1993, s. 222). Ten banalny przykład pokazuje, jak pewne zmiany, wydawałoby się mało znaczące, są tak naprawdę wielkimi wstrząsami w życiu ludzkim. A czynienie dobra bądź powodowania zła odbywa się bezwiednie. Jest naruszeniem zasady *bonum est faciendum malum est vitandum*. Dlatego też w sprawie nauczania o niegodziwości/niestosowności pewnych form pożycia trzeba przekonywać małżonków, odwołując się najpierw do tego, co na ten temat mówią naukowcy, rzetelnie podchodzący do zagadnienia, a także teolodzy i wreszcie sam papież. Nie wystarczy stwierdzić, że jest to sprzeczne z prawem naturalnym. Bo nawet dla tych, którzy uznają jego istnienie, pytanie o szczegółowe rozwiązania może być bardzo trudne, choćby dlatego, że mało będziemy mieli argumentów za lub przeciw.

Wspomniałem powyżej, że trzeba mnóstwa argumentów, by przekonać człowieka do podjęcia odpowiednich działań lub ich zaprzestania. Mają one być



natury medycznej, ekonomicznej, psychologicznej, religijnej, bądź odwoływać się wprost do nauczania papieskiego jako nieomylnego. Teraz chciałbym poruszyć jeszcze jedno zagadnienie. Czy to, o czym mówi papież, odnosi się treściowo także do niewierzących? A może tylko do katolików? Albo jeszcze ogólniej, czy istnieje etyka specyficznie chrześcijańska?

## SPECYFIKA ETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ A ADRESACI ENCYKLIKI

To, że istnieje moralność specyficznie chrześcijańska, pozostaje poza wszelką dyskusją. Tak samo motywacja. Ale czy można mówić o etyce specyficznie chrześcijańskiej? Nie będę wchodził w referowanie poszczególnych stanowisk, bo jest to zbyt obszerny temat. Stawiając tego typu pytanie, trzeba wyraźnie odróżnić normy szczegółowe od ogólnych. Co do pierwszych, trudno byłoby pokazać jakąś konkretną normę etyczną jako specyficznie chrześcijańską, taką, jakiej nie znajdziemy w żadnej innej religii czy systemie etycznym. Może mieć ona inne sformułowanie bądź zakres rozumienia, ale jej istotna treść jest taka sama. Problem dotyczy norm ogólnych, a dokładniej mówiąc tego, co odnosi się do rozumienia człowieka jako bytu istniejącego, nie tylko tu i teraz. Trzeba sobie odpowiedzieć na dwa podstawowe pytania: Jak człowiek istnieje ontycznie i czy jest bytem, którego istnienie kończy się z chwilą śmierci, czy może trwa nadal, tyle że w innym wymiarze? Czy istnieje coś takiego jak życie wieczne?

Jeżeli chodzi o pierwsze pytanie, to rozpada się ono na dwa bardziej szczegółowe: Jak to jest z jednością substancjalną duszy i ciała? i: Czy istnieje coś takiego jak pewna ciągłość ontyczna oraz od kiedy możemy mówić o życiu ludzkim? Warto przypomnieć starą prawdę, że do czasów Kartezjusza byty dzielono na materialne i duchowe. Tymczasem wspomniany myśliciel podzielił je na świadome i nieświadome. To bardzo wiele zmieniło. I też nie sposób omawiać tu wszystkich tego konsekwencji. Dla Kartezjusza istniały *res cogitans* i *res extensa*. Człowiekiem *par excellence* był ten, kto jest świadomy, kto myśli i, jako istota myśląca, podporządkowuje sobie dowolnie rzecz rozciąglą. Nie ma też jedności substancjalnej duszy i ciała. Hume z Kantem dostawili kropkę nad „i”. A zatem człowiek może dowolnie podporządkowywać sobie własne ciało. Jeśli występują jakieś nieprawidłowości, choćby nieregularności w cyklu płodności, najprościej jest sięgnąć po środki antykoncepcyjne. A to, że często szkodzą ciału, to nie ma większego znaczenia. Po pierwsze, nie szkodzą bardziej niż inne rzeczy, z lekami włącznie, a po drugie, nie szkodzą duszy, gdyż ta zaledwie styka się z ciałem, jak twierdził Kartezjusz. Potem uznano, że jej w ogóle nie ma. Do tego problemu nawiązuje pośrednio Paul Ricoeur, który odróżnia życie zaczynające się od kończącego się. Utrzymuje, że w pewnych

przypadkach musimy odpowiedzieć, na pytania: „od kiedy?” i „do kiedy?”. Co więcej, musimy odwołać się do pewnego rozumienia człowieka jako istoty ludzkiej. Ricoeur odróżnia moment kończącego się życia i zaczynającego się. W pierwszym przypadku mogę nie mówić do końca prawdy ojcu o stanie jego zdrowia, by oszczędzić mu cierpienia. A wtedy mamy do czynienia z sytuacją podobną do tej, z jaką spotykamy się wówczas, gdy kobieta chce usunąć płód. W obu sytuacjach stajemy przed wyborem pewnego zła. Jakoś tam porównywalnego, ale tylko pod warunkiem że uznamy, iż płód jeszcze nie jest człowiekiem, ale jedynie zbiorem komórek. Jeśli natomiast uznamy, że od poczęcia płód jest człowiekiem, wówczas bez trudu zauważamy, że są to różne przypadki (mówienie nieprawdy i usuwanie płodu). Uznając trafność rozumowania francuskiego filozofa, chciałbym dodać, że problem dotyczy też kończącego się życia. Jeśli sądzimy, że życie ludzkie ma swoje przedłużenie w wieczności, to inaczej będziemy przekazywali ojcu prawdę o stanie jego zdrowia. Choćby tylko po to, by mógł się wypowiedzieć, przyjąć Komunię św. czy sakrament namaszczenia chorych. Tak więc etyka, która w punkcie wyjścia odwołuje się do powszechnych przekonań, staje się antropologią czyli filozofią człowieka. Jak trafnie sformułował to Tadeusz Styczeń: *primum antropologicum i primum ethicum convertuntur* (Styczeń, 2013b, s. 326). Dlatego też argumentacja na rzecz takiego, a nie innego zachowywania się małżonków wobec siebie, zwłaszcza w pożyciu seksualnym, ma kilka warstw uzasadnienia, czyli jest typowo świeckie, filozoficzne, psychologiczne, zdrowotne, jak i religijne zachowanie, pokazujące człowieka jako istotę, która jest Bożym stworzeniem, żyjącym z innymi, z mężem lub żoną, którzy mają swego Stworzyciela i Ojca, który powierzył im szczególnie zadanie do wypełnienia.

## **ZAGADNIENIE OJCOSTWA I BYCIA STWORZONYM KLUCZEM DO ZROZUMIENIA ENCYKLIKI W JEJ MAKSYMALISTYCZNYM WYMIARZE**

Wiele też wskazuje na to, że dzisiejszy kryzys moralności, zwłaszcza tej, która dotyczy życia seksualnego, jest przede wszystkim kryzysem ojcostwa, a w konsekwencji rodzicielstwa. Ma to również przełożenie na sprawy poruszane w encyklice *Humanae vitae*, jak i tłumaczy tak ostre na nią reakcje. Mówiąc to, chciałbym odwołać się do poglądów francuskiego filozofa Emmanuela Lévinasa. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy jest – jego zdaniem – nieznamość języka hebrajskiego (Lévinas, 1976, s. 145). Wspomnianemu filozofowi chodzi o to, że język ten nie ma słów posiłkowych „być” i „mieć”. Przenosząc to na nasz grunt, można powiedzieć, że mąż nie ma (nie posiada) żony, ale że jest ona kimś dla niego, że mają do wypełnienia jakiegoś zadanie. Dobrze ilustruje to zdanie z Księgi Rodzaju: „Zresztą ona jest rzeczywiście

moją siostrą jako córka mego ojca, lecz z innej matki; mimo to została moją żoną” (Rdz 20, 12). Tak tłumaczył Abraham Abimelekowi, dlaczego mu nie powiedział, że Sara jest jego żoną, lecz utrzymywał, że jest jego siostrą. Pomijając fakt, że pokrętnie szukał usprawiedliwienia swojej postawy, to jednak zdanie to dobrze ilustruje głęboką prawdę, którą w znaczeniu literalnym należałoby oddać jako: „ona była ukształtowana dla mnie jako kobieta”. Autor biblijny nie mówi, że Abraham miał ją/Sarę jako żonę, ani, że ją wziął za żonę. Między faktem bycia kobietą a faktem brania jej za żonę, istnieje podstawa do orzekania, dlaczego bierzemy ją sobie za żonę – bo „została ustanowiona dla mnie jako żona”. Ustanowienie kobiety jako żony dla kogoś jest czymś innym niż branie sobie kogoś za żonę niczym przedmiot, może i drogocenny, ale przedmiot.

Pomijając dokładność tego wyjaśnienia, pokazuje ono pewien dość istotny problem – urzeczowienia drugiego. Podobną do Lévinasowej argumentację stosuje także papież Paweł VI w omawianej encyklice. Drugim istotnym zagadnieniem, poruszonym przez wspomnianego filozofa, jest zagadnienie ojcostwa. W przypisie uczynionym do problemu trybunału sądowego i znaczenia miłości bliźniego Lévinas omawia tzw. kompleks Edypa, na który często powołują się dzisiaj psychoanalizyści (Lévinas, 1974, s. 129, przyp. 2). Na tej podstawie stwierdza, że obrazuje on pogańskie widzenie rzeczywistości. Tam bowiem nie docenia się roli ojcostwa. Traktuje się je jako coś, co można nienawidzić. Widzimy zatem, że ostrze krytyki Lévinasowej zwraca się nie tyle ku samemu zagadnieniu miłości dziecka do matki, ale przeciwko nienawiści ojcostwa. Lévinas jest bowiem głęboko przekonany, że cechą charakterystyczną wszelkiego pogaństwa jest to, że nie pojmuje się w nim ojcostwa jako kategorii konstytutywnej, jako tego, co sensowne. Zdaniem Lévinasa, psychoanaliza potwierdza jedynie kryzys monoteizmu, a to dlatego, że przeciwstawia ojcostwo synostwu. Można by powiedzieć – rodzicielstwu, podczas gdy w rzeczywistości sprawy wyglądają zupełnie inaczej inaczej. Synostwo jest przedłużeniem ojcostwa. Aby przekonać swoich czytelników do słuszności przeprowadzanych wywodów, a raczej zilustrować swoją tezę, Lévinas cytuje fragment z Księgi Powtórzonego Prawa: „Rozpoznasz więc w swoim sumieniu, że Przedwieczny, twój Bóg, karze ciebie niczym ojciec swego syna” (Pwt 8, 5). Chce przeto pokazać, że o braterstwie można mówić jedynie wtedy, gdy wychodzi się od pojęcia ojcostwa. Inaczej wchodzimy w ślepy zaułek (Lévinas, 1970, s. 129).

Lévinasowi chodzi o to, że jeżeli pozostaniemy przy kartezyjskiej wizji ludzkiego „ja”, jako myślącego, decydującego, tworzącego, to wówczas możemy jedynie nawoływać do braterstwa. Nie będziemy mieli żadnego właściwego uzasadnienia, w jakim celu to robimy. Możemy wtedy powoływać się na mniej lub bardziej mętne idee. Niestety, nie pokazują istoty wymogu. Tymczasem, wychodząc

od pojęcia ojcostwa bądź płodności, zaczynamy bardziej rozumieć, czym jest braterstwo. By posłużyć się Lévinasowym sformułowaniem, „ojciec jest synem we wszystkich swych synach. Istnieje w każdym z nich w sposób jedyny i niepowtarzalny. Nieskończony istnieje w całej ludzkości” (Lévinas, 1982, s. 129; Taguieff, 1988, s. 181–186). Tego typu rozumowanie znajdujemy bez wątpienia w omawianej encyklice Pawła VI. Papież przypomina ponadto, że rodzice uczestniczą w Bożym planie stworzenia. Czytamy tam: „Kościół nie da się nikomu prześcignąć w chwaleeniu i zalecaniu korzystania z rozumu w działaniu, co człowieka jako rozumne stworzenie tak ściśle zespała z jego Stwórcą. Stwierdza wszakże jednocześnie, że winno się to dokonywać z poszanowaniem ustalonego przez Boga porządku” (HV nr 16). Trafnie zwrócił na to uwagę T. Styczeń w referacie wygłoszonym na KUL-u z okazji 20. rocznicy opublikowania tejże encykliki. Przywołał on słowa Antoniego Gołubiewa (*Listy do przyjaciela*), który postulował ustanowienie przez Kościół święta Stworzenia (Styczeń, 2013a, s. 212). W tym kontekście warto przypomnieć, co na ten temat napisał Robert Spaemann. Twierdzi on, że większość niemieckich podręczników do nauczania katechezy rozpoczyna się od opisu wyjścia Izraelitów z Egiptu. Tym samym pominięte zostaje całe dzieło stworzenia. Jak trafnie zauważa Alfred Wierzbicki w laudacji z okazji odznaczenia Spaemanna tytułem *doctoris causa*:

Pominięcie Boga czyni człowieka całkowitym władcą świata i historii. Chociaż już dawno osłabł entuzjazm, z jakim kiedyś myśliciele nowożytni przypisywali człowiekowi kompetencje boskie, idea ta zdaje się być ciągle żywa i przybiera nowe, pozbawione wprawdzie dawnego patosu, ekspresje teoretyczne. Może nazywać się konsekwencjalizmem, który nakłada na człowieka odpowiedzialność za wszystkie skutki działania i zachęca do kalkulacji najlepszych z nich. Może nazywać się transhumanizmem obiecującym udoskonalenie przez naukę kondycji ludzkiej aż po pokonanie granicy śmiertelności. Robert Spaemann stanowisko to uznaje za kłopotliwe i problematyczne. Aby działać w ten sposób, człowiek musiałby naprawdę być Bogiem. Jeśli jeszcze nie stać go na posiadanie prawdziwie boskiego istnienia, to powinien już dysponować boską wszechwiedzą (Wierzbicki, 2012, s. 23).

Tak więc, co trafnie zauważył T. Styczeń, wyjaśniając wielkie znaczenie encykliki *Humanae vitae*, że jest ona

orędziem na temat tego, „co to znaczy wierzyć w Boga, Ojca, Stworzyciela człowieka w sytuacji kiedy małżonkowie wkraczają na próg, ich

rodzina staje się rodziną”. Chodzi o zabezpieczenie praw Boga Ojca, praw należnych Stwórcy, w tym – Jego *par excellence* – miejscu. *Humanae vitae* dotyczy więc, owszem także drugiej tablicy przykazań Dekalogu, lecz nie w pierwszym rzędzie, jak zwykle się sądzić. Dotyczy ona przede wszystkim pierwszej tablicy przykazań Dekalogu, tablicy, na której jest mowa o „sprawie i prawie Boga jako sprawie i prawie Ojca człowieka” (Styczeń, 2013a, s. 210).

Powyższe zdanie doskonale tłumaczy, dlaczego wszystkie religie świata uważają życie ludzkie za coś świętego. Encyklika pokazuje, że życie jest darem Boga, a nie skutkiem dokonujących się procesów biologicznych. Te owszem są bardzo ważne, ale nie najważniejsze. Świadczy o tym przykład tych, którzy dziećmi, mimo usilnych starań samych małżonków, jak i lekarzy, mieć nie mogą. Treść encykliki stanowi przekład podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej na konkretny małżeński życia. Bez ich wyraźnego uświadomienia sobie można toczyć niekończące się dyskusje i podawać argumenty na rzecz prostszych rozwiązań problemów związanych ze współżyciem małżeńskim. Jak słusznie zwraca uwagę T. Styczeń, papież podejmuje w niej zagadnienia z pierwszej tablicy Dekalogu, choć pozornie może się wydawać, że z drugiej. Dodaje on, że „Paweł VI proponuje po prostu małżonkom uczciwy i rzetelny egzamin ze swej konsekwencji w wierze” (tamże, s. 211). Zwraca się do teologów i duszpasterzy, by pomagali małżonkom w zrozumieniu ich powołania i zadań, jakie im Bóg wyznacza. Papież pisze: „Biorąc najpierw pod uwagę procesy biologiczne, odpowiedzialne rodzicielstwo oznacza znajomość i poszanowanie właściwych im funkcji: rozum człowieka bowiem odkrywa w zdolności dawania życia prawa biologiczne, które są częścią osoby ludzkiej” (HV nr 10). Kreśli zatem maksymalne zadania, pokazuje, że tylko w ten sposób będą mogli okazywać się istotami rozumnymi, odpowiedzialnymi i tak naprawdę kochającymi siebie nawzajem, a nie istotami, które zadawalają się pewnym minimum – natychmiastowym zaspokojeniem własnych pragnień. W encyklice *Humanae vitae* czytamy:

Dlatego małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie, im tylko właściwe i wyłączne, dążą do takiej wspólnoty osób, aby doskonaląc się w niej wzajemnie, współpracować równocześnie z Bogiem w wydawaniu na świat i wychowywaniu nowych ludzi. Dla ochrzczonych zaś małżeństwo nabiera godności sakramentalnego znaku łaski, ponieważ wyraża związek Chrystusa z Kościołem (HV nr 8).

Tematyka ta została podjęta w dwanaście lat później przez Jana Pawła II w encyklice *Familiaris consortio*. Ale jeszcze bardziej na początku swojego pontyfikatu w tzw. katechezach środowych, które zostały wydane pod znamienym tytułem *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich* (Styczeń, red., 1981), w których pokazuje, że składają się oni sobie w darze nieodwołalnym i że są powołani do uczestnictwa

w stwórczym dziele Boga Ojca. Dlatego też wielkim uroszczeniem jest skupianie się nad „szczegółem”, jakim jest sprawa dopuszczalności antykoncepcji z pominięciem tego, co dopiero pozwala ujrzeć problem jako bardzo ważny (i dlatego papież nim się zajmuje), a który jest osadzony w szerszym kontekście (co papież czyni przede wszystkim). Warto też doczytać i to bardzo uważnie słowa, jakie kieruje on do osób mogących pomóc małżonkom (władz państwowych, lekarzy, prawników, teologów, duszpasterzy) i wyciągnąć z nich odpowiednie wnioski.

\*\*\*

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że treść omawianej encykliki jest nadal aktualna. Mamy w niej do czynienia z argumentacją etyczną przeprowadzoną w duchu maksymalistycznym, o ile spojrzymy na nią w świetle prawd objawionych, głównie tych, które dotyczą stworzenia i powołania ludzi do odpowiedzialnego rodzicielstwa. W konwencji Walzera będzie to maksymalizm niczym nieuprawniony, gdyż dotyczy ludzi wierzących i to głęboko wierzących. Jednak, gdyby chciał ją przeczytać uważnie i z życzliwością to wydobyłby z niej pewne minimum etyczne (jego rozumieniu również ważne, jak to, z którym się zgadzał, gdy czytał o mieszkańcach Pragi w 1989 r., domagających się sprawiedliwości i prawdy). Gdyby wziął pod uwagę to, że czyny mogą być wewnętrznie złe, że istnieje coś takiego jak prawo naturalne, choć trzeba by je dobrze zinterpretować oraz że wiele norm etycznych pod względem treści można odnaleźć w bardzo różnych kulturowo sformułowaniach etycznych, także tych dotyczących ojcostwa i rodzicielstwa. To dopiero na poziomie antropologicznym (gdymy chcemy odpowiedzieć jak istnieje człowiek i czy istnieje coś takiego jak życie po śmierci) mamy do czynienia z pewną specyfikacją etyczną. Papież Paweł VI miał zapewne świadomość tego, że jest to chrześcijańska etyka maksymalistyczna (by posłużyć się nazewnictwem Walzera) i że nie do wszystkich ona trafi. Wiele wskazuje na to, że zdecydował się taką jej wersję (zamiast minimalistycznej), bo obawiał się tzw. równi pochyłej, czyli rozpoczęcie obniżki wymagań w tej jakże trudnej dziedzinie życia ludzkiego.

## Bibliografia:

- Bénénton, Ph. (2017). *Le dérèglement moral de l'Occident*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Jan Paweł II. (1993). Encyklika *Veritatis splendor*. Watykan.
- Kant, I. (1984). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN.
- Krapiec, M.A (1993). *Człowiek i prawo naturalne*. Lublin: Wyd. KUL.
- Lévinas, E. (1970). Au – delà de l'essence. *Rev. Met. Morale* (75), 129.
- Lévinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, E. (1976). *Difficile liberté. Eaissais sur le judaïsme*. Wyd. 2. Le livre de poche. Paris.
- Lévinas, E. (1982). *L'au – delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Les Éditions de Minuit. Paris.
- Paweł VI. (1968). Encyklika *Humanae vitae*. Watykan.
- Poel, C. van der. (1987). *W poszukiwaniu wartości ludzkich*. Tłum. T. Zembrzusi. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Styczeń, T. (red.).(1981). *Jan Paweł II. Mężczyznę i niewiastę stworzył ich: Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła teologii ciała. Lublin: Wyd. KUL.
- Styczeń, T. (2013a). Bóg Ojcem. W: tenże, *Człowiek darem. Dzieła zebrane*. Red. A. Wierzbicki. T. 5. Lublin.
- Styczeń, T. (2013b). Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki. W: *Wolność w prawdzie, Dzieła zebrane*. Red. A. Wierzbicki. T. 4. Lublin.
- Taguieff, P. A. (1988). L'éthique: L'infini de la loi au – dessus le la loi de Kant à Lévinas. *Sens* (6),181–186.
- Walzer, M. (2012). *Moralne maksimum, moralne minimum*. Tłum. J. Erbel. Warszawa: Wyd. Krytyki Politycznej.
- Wierzbicki, A. (2012). Filozofia jako przyjaźń i spór. W: Profesor *Robert Spaemann. Doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. Lublin: Wyd. KUL.



# “HUMANAE VITAE” AS A RESPONSE TO CON- TEMPORARY PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL DISPUTES AND A REMINDER OF THE BASIC TRUTHS OF THE CHRISTIAN FAITH

## SUMMARY

These reflections concern the problems discussed in the *Humanae Vitae* encyclical against the background of contemporary discussions about ethical maximalism and minimalism, the universal nature of moral norms, the existence of inherently evil acts, the so-called fundamental option, the specific nature of Christian ethics. On this basis, the essay then discusses issues which, while being strictly theological, have their reference to secular life, namely to fatherhood and parenthood, as the most significant, though often disregarded, issues discussed in the encyclical, a reminder of the basic truths of faith. Unless they are accepted, all topics related to marital life remain suspended in a vacuum. The encyclical shows that life is a gift from God, and not the effect of biological processes. Naturally, the latter are very important, but not essential. It therefore makes some maximal statements, showing that only this way will people be able to prove themselves as rational beings, who are responsible for and who truly love each other, rather than beings who are content to settle for less – instant gratification of their own desires. It is therefore a gross oversimplification to focus on the “detail” of the permissibility of contraception, while disregarding that which truly demonstrates the importance of the problem.

*Article submitted: 22.10.2019; accepted: 29.10.2019.*



**Słowa kluczowe:** prorok, strażnik, Paweł VI, *Humanae vitae*, życie

**Keywords:** prophet, sentinel, Paul VI, *Humanae Vitae*, life

**Ks. Piotr Klimek**

WYŻSZE SEMINARIUM DUCHOWNE DIECEZJI WARSZAWSKO-PRAKIEJ

ORCID: 0000-0002-8867-5541

# PROROK STRAŻNIKIEM ŻYCIA. PRÓBA ODKRYCIA SYMBOLIKI OBRAZÓW „HUMANAE VITAE” 4, 18, 31

W encyklice *Humanae vitae* Ojciec Święty Paweł VI trzykrotnie charakteryzuje swoją pozycję sformułowaniem „strażnik i tłumacz”. W nr. 4 pisze o Piotrze i apostołach, że z rozporządzenia Jezusa są „autentycznymi stróżami i tłumaczami całego prawa moralnego”, nie tylko wynikającego z przesłania Ewangelii, ale także prawa naturalnego. W nr. 18 kontynuuje tę myśl, mówiąc, że „Kościół nie jest twórcą obydwóch tych praw (naturalnego i ewangelicznego)…, lecz jedynie stróżem i tłumaczem”. Podobnie przywołuje tę frazę w nr. 31, mówiąc o sobie w łączności z episkopatem świata. W logice wywodu dokumentu papieskiego tłumaczenie takie ma być dowodem na kompetencje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który „wydawał odpowiednie dokumenty, omawiające zarówno naturę małżeństwa, jak też należyte korzystanie z praw małżeńskich oraz obowiązków małżonków” (nr 4, por. nr 6).

W dotychczasowej dyskusji nad tekstem encykliki trudno znaleźć badania podejmujące się wyjaśnienia rozumienia słowa „stróż” (Szymczak, Wolski, 2002). Zastanawiającym spostrzeżeniem odnośnie do bibliografii (także bibliografii nauk biblijnych) jest również brak opracowań teologicznych dotyczących tego dokumentu opartych na badaniach biblijnych. Wydaje się jednak, że przywoływane przez papieża określenie znajduje swoje źródło w tradycji biblijnej, dlatego w celu głę-

szego zrozumienia przesłania dokumentu warto odnaleźć to znaczenie w Piśmie Świętym. Należy przy tym pamiętać, że wiele obrazów biblijnych (a ten do nich należy) ma znaczenie nie tylko dosłowne, ale przede wszystkim symboliczne. Dzięki temu pozwalają dostrzec szerokie pole znaczeniowe omawianych słów i bogactwo możliwych interpretacji.

Nasze rozważania poprowadzą najpierw przez próbę odkrycia właściwego symbolu pośród tekstów biblijnych i zilustrowania odkrytych znaczeń analizą postaci biblijnych, których działania i sylwetki wydają się podobne do autora encykliki *Humanae vitae*. Następnie zostanie postawione pytanie, co właściwie (na tle rozważań symboliki biblijnej) ochrania papież. Na koniec zaś podjęta zostanie próba aplikacji symboliki.

## W POSZUKIWANIU SYMBOLIKI

W kulturze hebrajskiej – podobnie jak w wielu innych – idee ukazywane są przez liczny zbiór słów wyrażających bogactwo znaczeniowe. Jeżeli chcielibyśmy w języku Biblii wyrazić myśl o stróżowaniu, spotkalibyśmy wiele gramatycznych rdzeni opisujących różne aspekty stania na straży (VanGameren, red., 1997, s. 96). Pierwszym w porządku alfabetycznym jest rdzeń *ntr*, którego znaczenie można oddać słowami pilnować, strzec, także strzec się gniewu lub przeciwnie gniewać się (Koehler, Baumgartner, Stamm, red., 2008, t. 1, s. 653). Dobrym przykładem użycia tego rdzenia jest Pnp 1,6, gdzie czytamy: „Synowie mej matki rozgniewali się na mnie, postawili mnie na straży winnicy, a ja mej własnej winnicy nie ustrzegłam”.

Widzimy obraz strażnika (R. E. Murphy /1990/ w tym miejscu pokazuje głębszą symbolikę), którego zadaniem jest fizyczne zabezpieczenie miejsca, rzeczy (tu winnicy) lub osoby, niedopuszczenie do zagrabienia lub zniszczenia. Człowiek taki powinien charakteryzować się nie tylko spostrzegawczością, aby dostrzec wroga, ale także powinien posiadać walory właściwe dla działań militarnych, aby fizycznie powstrzymać agresora.

Kolejnym rdzeniem interesującego nas pola znaczeniowego jest *ncr* niosący ideę chronienia, zachowywania, trzymania straży, ale także stosowania się do czegoś (Koehler, Baumgartner, Stamm, red., 2008, t. 1, s. 674). Jako ilustrację można zacytować w tym miejscu fragment Iz 27,3: „Ja, Pan, jestem jej stróżem, podlewam ją co chwila, by jej co złego nie spotkało, strzegę ją w dzień i w noc”.

Akcent znaczeniowy nie uwydatnia w tym przypadku militarnego aspektu stróżowania, ale raczej dbałość rolnika, czuwającego nad wzrostem winnicy, zaangażowanego w zapewnienie jak najlepszych warunków rozwoju (Lemański, 2001). Nie chodzi bowiem, aby winnica nie została zniszczona, ale by wzrastała i przyno-

siła jak najlepsze owoce. Strażnikiem w tym znaczeniu jest osoba, która ma pewną wiedzę, właściwą do zrozumienia potrzeb chronionej osoby lub rzeczy, stosująca środki sprzyjające rozwojowi. W celu uzupełnienie obrazu dodajmy, że R. Rumianek (2009) widzi w tym miejscu zadania pasterza, a nie rolnika.

Przeglądając w kolejności hebrajskie słowa niosące ideę stróżowania, dochodzimy do następnego rdzenia *cph*, który zwraca uwagę na ideę rozpoznawania terenu, czuwania, czy wręcz szpiegowania przez obserwację i badanie. Słownik hebrajski używa nawet określeń warować i czekać (Koehler, Baumgartner, Stamm, red., 2008, t. 2, s. 117n.; Rumianek, 2009). Jako ilustrację warto zacytować w tym miejscu fragment 1Sm 14, 16. Mówi on o działaniach Jonatana podczas wojny z Filistynami, gdy podczas samotnego rajdu spowodował popłoch wśród nieprzyjaciół. Autor biblijny notuje reakcję Izraelitów: „Wywiadowcy Saula w Gibeja Beniamina spostrzegli, że tłum się rozpierchnął, uciekając na wszystkie strony”.

Zadaniem tych ludzi było obserwowanie otoczenia i dostarczanie niezbędnych w działaniach wojennych informacji. Ich funkcja stróżowania polegała więc na dokładnym badaniu, rozeznawaniu zmian i wyciąganiu wniosków z owych zmian płynących. Oczywiście byli żołnierzami, ale nie ten aspekt jest w tym miejscu najważniejszy. Ciekawe (w porównaniu z poprzednimi słowami) jest to, że tak pojęty strażnik nie ingeruje w rzeczywistość, nie broni, nie dogląda, ale, stojąc jakby obok, analizuje wydarzenie, odkrywając przyczyny i przewidując dalsze wypadki. Zwrócić należy również uwagę na to, że informacje uzyskane tą drogą nie są wykorzystywane przez samego wywiadowcę, ale przez dowódcę wojska, w tym przypadku przez króla Saula. Warto zaznaczyć jednak, że nie potrafi on samodzielnie ocenić tej sytuacji odwołując się do pomocy Boga (Lipiński, 1970).

Jednym z najbardziej częstych rdzeni niosących ideę stróżowania jest słowo *šmr* oznaczający stróżowanie, wartę (TDOT, t. 15, s. 286, Rumianek, 2009). Jako ilustracją posłużmy się kolejnym cytatem z Pierwszej Księgi Samuela (1Sm 28, 2), gdzie Dawid będący na służbie u króla Akisza otrzymuje taki rozkaz: „Ustanawiam więc ciebie na stałe strażnikiem mojej osoby”

Tak rozumiany strażnik ma za zadanie fizyczną ochronę, zabezpieczenie jej życia i zdrowia. Pismo Święte zawiera wiele podobnych obrazów łączących słowo *šomer* z obiektami chronionymi: pól, lasów, ale także bram, garderoby itp. (wymienia te miejsca: TDOT, t. 15, s. 288). Fizyczne zabezpieczenie jawi się jako podstawowe zadanie tak pojętego strażnika, ale warto zauważyć w tych miejscach również element zarządzania (de Vaux, 2004, s. 393). W przypadku innych obiektów niż osoby strażnik nabiera cechy szafarza.

Z wymienionym słowem często zamiennie używane jest słowo *šqd* (TDOT, t. 15, s. 450) mające dwa znaczenie – jedno używane do opisu czynności stróżowa-

nia, trzymania straży, drugie określa drzewo migdałowca. Oba te znaczenia występują w Jr 1, 11n. (Stachowiak, 1967): „Co widzisz Jeremiaszu? Odrzekłem: Widzę gałązkę drzewa czuwającego. Pan zaś rzekł do mnie: Dobrze widzisz, bo czuwam nad moim słowem, by je wypełnić”. Strażnikiem, w myśl tego tekstu, jest sam Bóg, który strzeże swojego słowa, aby stało się skutecznym narzędziem.

Po tak przedstawionym przeglądzie wypada przejść do wniosków, zastanowić się, który z przytoczonych rdzeni najtrafniej oddaje w symboliczny sposób pozycję papieża w omawianym tekście encykliki. Na pewno nie możemy wybierać tych słów, które zawierają w swoim polu znaczeniowym elementy fizycznej ochrony. Treścią encykliki jest wskazanie rozumienia ludzkiej płciowości, ujęcie jej w szerszym kontekście ludzkiego życia i miłości. Nie zawiera sankcji prawnych, a jedynie wyjaśnia problemy w świetle nauki Kościoła. Obraz Ojca Świętego jako strażnika mającego militarnie bronić rzeczywistości nie pasuje do encykliki.

Papież jako strażnik mógłby być rozumiany w znaczeniu tych słów, które mówią o zabezpieczeniu ochraniaanej rzeczywistości, encyklika bowiem, powołując się na dotychczasowe nauczanie kościelne, stara się nie dopuścić do rozwiązań, które niszczyłyby oparte na nauczaniu Jezusa rozumienie miłości małżeńskiej. Ale zagadnienie podejmowane przez Ojca Świętego wykracza poza dotychczasową praktykę życia małżeńskiego, jest bowiem odpowiedzią na nowe wyzwania. Ostatecznym celem dokumentu jest oczywiście zachowania całości nauczania kościelnego, jednak nie ono jawi się jako główny problem *Humanae vitae*. W naszym poszukiwaniu symboliki i te rdzenie musimy odrzucić.

Wydaje się więc, że najbardziej adekwatnym rozwiązaniem, pokazującym Ojca Świętego jako strażnika jest rdzeń *cph*. W encyklice chodzi bowiem o analizę, dogłębne studium zagadnienia, oparte na dokładnym oglądzie sytuacji, z którego wynikają wnioski dotyczące nie tylko aktualnego stanu, ale także konsekwencji przyjętych rozwiązań. Rdzeń *cph* zawiera w sobie ideę oglądu rzeczywistości, dokładnego jej badania i wyciągania wniosków. Papież jest strażnikiem, czyli osobą, która jak wywiadowca zbiera informacje, analizuje je i próbuje przewidzieć zbliżającą się przyszłość.

Ojciec Święty, w religijnym spojrzeniu na całość dziejów zbawienia, nie byłby jedyną osobą wypełniającą symbolicznie rolę strażnika. Taki obraz znajduje swoje potwierdzenie w działalności proroków Starego Testamentu. Oni bowiem, powołani przez Jahwe, mają za zadanie poprowadzić naród izraelski drogami, często nowymi, zmierzającymi do osiągnięcia celów zamierzonych przez Boga. Na taką możliwość zwraca uwagę D. Greenspoon (1999), który zestawia teksty ksiąg proroczych, pokazując jednocześnie rozwój rozumienia proroka jako strażnika. W swoim artykule rozpoczyna analizę od Oz 9, 8 – to jednej z trudniejszych do interpreta-

cji fragmentów księgi z uwagi na dość duże uszkodzenia tekstu, (por. Wolff, 1974) – gdzie prorok nazwany jest „stróżem Efraima”, a kończy fragmentami z księgi Ezechiela (Ez 3, 17; 33, 2-7) zawierającymi polecenie skierowane do proroka, aby zajął pozycję „stróża Izraela” (por. Koehler, Baumgartner, Stamm, red., 2008, t. 2, s. 118). Według tego autora pierwszy z wymienionych tekstów pokazuje proroka jako strażnika w sensie duchowym, natomiast kolejny w sensie militarnej obrony Izraela przed atakiem Boga (Greenspoon, 1999, s. 34). Podobnych tekstów, mówiących o prorokach jako strażnikach jest w Biblii kilka. Wymienia się tu (oprócz wspomnianych wyżej) Jr 6,17 pokazujący działania Boga w stosunku do Izraela, podejmowanych, aby naród postępował według wypróbowanych ścieżek prowadzących do pokoju z Jahwe. Niestety, Izrael jest krnąbrny i nie chce podjąć marszu (Chojnacki, 1996). Odpowiedzią Stwórcy stało się powołanie „strażników”: „...i ustanowiłem dla was strażników: „»Uważajcie na głos trąby!«.”. Ale oni powiedzieli: „Nie będziemy uważać””.

W konsekwencji naród zostanie ukarany nieszczęściami, ponieważ nie chciał nie tylko nawrócić się, ale najpierw nie posłuchał napomnień ustanowionego posłańca. Fragmentowi Księgi Jeremiasza wtóruje Iz 21, 6-10, gdzie w początkowym fragmencie znajduje się polecenie ustanowienia strażnika, którego zadaniem jest obserwacja sytuacji wokół Izraela. Wypełniając to zadanie prorok oznajmia (Iz 21,10): „Co usłyszałem od Pana Zastępów, Boga Izraela, to ci oznajmiłem”

Według cytowanego autora (Greenspoon, 1999, s. 32) oba te fragmenty pokazują proroków jako stróżów ostrzegających naród wybrany przed możliwym, zbliżającym się gniewem Boga. Podobnie brzmi Ha 2,1, gdzie Jahwe przez proroka wyznacza prawidłową drogę postępowania dla człowieka, prowadząca przez wierność (Pikor, 2004).

Do przedstawionych tekstów warto także dodać fragment Iz 52, 8 pokazujący reakcję strażników na interwencję Jahwe: „Głos! Twoi strażnicy podnoszą głos, razem wznoszą okrzyki radości, bo oglądają na własne oczy powrót Pana na Syjon”. Gdy dostrzegli „zbawienie Boga naszego” (Iz 52, 10), wzywają do radości i do opuszczenia miejsca wygnania (Lemański, 2002).

Omawiany rdzeń znajduje się także w Iz 56, 10, który przedstawia strażników jako ślepe psy, które nie potrafią dostrzec niebezpieczeństwa. L. Stachowiak (1996) sugeruje, że chodzi tu nie o proroków, ale o pasterzy, czyli przywódców narodu (na co może wskazywać dalsza część w.11). Jakkolwiek zrozumiemy ten werset, pokazuje on strażników, których zadaniem jest dostrzeganie groźących niebezpieczeństw, niestety, zadaniem niepodjętym przez nich.

W myśl zaprezentowanych testów słowami opartymi na rdzeniu *cpH* określa się osoby spełniające w Izraelu ważną funkcję pomagającą Bogu prowadzić

dialog z ludem. Nie chodzi tu jednak o pośrednictwo w znaczeniu roli przypisywanej Mojżeszowi czy potem kapłanom w świątyni jerozolimskiej lub prorokom, szczególnie prorokom starszym określanym terminem *roim*, których zadaniem było przekazywanie ludziom słów Boga, a Bogu słów ludzi. Znaczenie słów opartych na rdzeniu *cph* można wyrazić określając ludzi terminem interpretatorów historii. Oni przecież analizują czas i niesione w nim informacje, aby określić kierunki działania Boga. Dostrzegane przez nich elementy układają się w obraz ciągłej interwencji Jahwe w życie ludzi, w swoisty dialog z ludźmi, odbywający się nie tylko w bezpośredniej przemowie, gdy Jahwe wypowiada słowa do ludzi, ale także na szerszej przestrzeni wydarzeń historycznych. Dobrym przykładem takiego działania jest twórczość Deuteronomisty (Tracz, 1996, s. 215). Na tym tle prorok zasłuchany w słowa Boga, rozmyślający nad Jego czynami, potrafi wzywać do odpowiedniego zrozumienia rzeczywistości. Przez takie działanie staje się nauczycielem drogi życia zgodnej z planem Jahwe.

### STRAŻNIK ŻYCIA

W naszych rozważaniach nad symboliką stróża nie może zabraknąć pytania o to, co stanowi przedmiot zabezpieczany przez tak przedstawionego proroka. W celu próby odpowiedzi na tak postawione pytanie, zatrzymajmy się nad tekstem Ez 3,17n. oraz 33,7-9. Wydają się one bowiem zawierać dobrą charakterystyką działania strażnika opisanego powyżej.

Pierwszy z fragmentów jest częścią opisu powołania proroka, zawierające nie tylko samo spotkanie z Jahwe, ale także szczegółowe wskazania odnoszące się do czynności, jakie Ezechiel ma podejmować. Interesujący nas tekst ma następujące brzmienie:

Synu człowieczy, ustanowiłem cię stróżem nad pokoleniami izraelskimi. Gdy usłyszysz słowo z ust moich, upomnisz ich w moim imieniu. Jeżeli powiem bezbożnemu: „Z pewnością umrzesz”, a ty go nie upomnisz, aby go odwieść od jego bezbożnej drogi i ocalić mu życie, to bezbożny ów umrze z powodu swego grzechu, natomiast Ja ciebie uczynię odpowiedzialnym za jego krew.

Fragment znajdujący się w Ez 33 jest prawie identyczny. B. Polok (1999, s. 51) przytacza dyskusję na ten temat i zestawia fragmenty niosące podobną treść i zauważone różnice, dlatego poprzestaniemy na zacytowaniu jedynie powyższego ustępu. Zawiera on bowiem wszystkie interesujące nas elementy.

Wypada przede wszystkim spojrzeć na niektóre słowa w samym tekście. Pierwszym z nich jest czasownik „ustanowiłem”. Dosłownie „stróżowanie, funkcję stróża daję tobie”. Użyty w tym miejscu czasownik oparty na rdzeniu *ntn* („dawać”, „darować”, „ustanawiać”) wskazuje na zadanie wyznaczone przez Boga, jak również na akt woli Stwórcy, który rozdaje swoje dary. (Koehler, Baumgartner, Stamm, red., 2008, t. 1, s. 688–690). Czasownik „upomnisz” – dosłownie „ostrzeżesz ich” – w tekście oryginalnym znajduje się czasownik w formie hifil od rdzenia *zhr*, który można przetłumaczyć jako „ostrzeżesz przed”, ale również „puczysz”. (tamże, s. 253). Na uwagę zasługuje także rzeczownik „bezbożny”. Użyte tu słowo *raša* ' oznacza najpierw winnego jednostkowej zbrodni, ale niesie w sobie także ideę bezbożności, profanowania, czyli przeciwstawienia się nie tylko Bożemu prawu, ale także Jemu samemu (tamże, t. 2, s. 324n.). Fraza „aby go odwieść od jego bezbożnej drogi i ocalić mu życie” ma następujące dosłowne brzemienne „z drogi jego bezbożnej dla życia jego”. Zaś „ja uczynię ciebie odpowiedzialnym za jego krew” dosłownie podaje informację „krwi jego będę szukał na twojej ręce”.

Przechodząc do analizy interesującego nas zagadnienia, najpierw warto zwrócić uwagę na związek między działaniem Boga i spodziewanym działaniem człowieka. Prorok ma słuchać głosu Jahwe, ma dobrze je zrozumieć, a następnie ostrzec/upomnieć bezbożnego. Takie następstwo wydarzeń dobrze ilustruje użycie wspomnianego poprzednio rdzenia *cph*, przedstawiając strażnika, jako wywiadowcę, szpiega przekazującego dalej otrzymane informacje. Użyte w tym miejscu wyrażenie oparte na rdzeniu *ntn* pokazuje, że ustanowienie strażnika jest dziełem wolnej woli Boga, jakby wprowadzeniem nowego elementu w historię świata. Jahwe dał/ustanowił strażnika, bo zależy Mu na zrealizowaniu konkretnych celów. Nie należy takiego działania rozumieć jako reakcję na błędy i grzechy ludzi, którzy wbrew woli Jahwe postępują źle, ale ściśle zaplanowane działanie, zamierzone w ogólnym planie stworzenia świata. Przekazywanie słowa Bożego, niosącego potrzebne ludziom wskazania odbywa się zatem przez człowieka, niosąc mu – na wyraźny rozkaz Jahwe – potrzebne do odpowiedniego życia informacje.

Zastanawiające jest w tym kontekście, że depozytariuszem tak uzyskanej wiedzy jest bezbożnik, który, stając przed upomnieniem, może wybrać sposób działania. Bóg daje mu czas na refleksję, afirmując jego wolną wolę i nie biorąc pod uwagę rysu odrzucenia Jego majestatu, zawartego w idei niesionej przez użyty tu rzeczownik. Zapowiadana kara Sędziogo nie jest w tym momencie ostateczna i może być zniesiona przez powrót na drogę zgodną z planem zbawienia. Wolność człowieka zakłada w kontekście omawianego fragmentu również jego racjonalność, zdolność do refleksji, poszukiwania najlepszych dróg życia. Wskazuje także na rozwój człowieka, jako na cel podejmowanych działań Stwórcy. Jahwe prowadzi spe-



cyficzny dialog z bezbożnikiem, ponieważ chodzi Mu o ustrzeżenie człowieka nie tylko od śmierci (R. Rumianek mówi w tym kontekście o śmierci duchowej), ale także od degeneracji jego osoby. Oczywiście, informacja, jaką bezbożnik otrzymuje, nie zmienia automatycznie rzeczywistości, którą może poprowadzić innymi drogami jedynie jego wolna wola. Fragment Ez 3,17n., w którym bezbożnik jest celem działań tak Boga jak i proroka, jawi się jako narzucona przez Jahwe struktura rzeczywistości służąca powstaniu i zabezpieczeniu jak największej ilości dobra w świecie.

Prorok, stając w takiej sytuacji wpisuje się w obronę życia człowieka. Przede wszystkim zabezpiecza go przed śmiercią pojętą jako kara za grzechy. Stoi na straży jego życia moralnego, dobrego postępowania, czyli działania zgodnego z Bożym prawem. Funkcję tę pełni z mandatu Boga, któremu zależy na istnieniu ludzi (Polok, 1999). Warto w tym miejscu zacytować dwa fragmenty z Ez 18, w których Jahwe wyraźnie to stwierdza: „Czy na pewno pragnę śmierci bezbożnika, wyrocznia Pana Jahwe? Czy nie jego odwrócenia się od jego postępowania, aby żył?” (Ez 18,23); „Albowiem nie pragnę śmierci, wyrocznia Pana Jahwe. Więc nawróćcie się i żyjcie” (Ez 18, 32).

Posłanie proroka jest zatem wyrazem takiego nastawienia Boga, aby dać człowiekowi możliwość zrozumienia i wybrania odpowiedniego postępowania. Życie moralne w takim ujęciu jawi się jako wezwanie, zaproszenie do realizacji aktów wolnej woli, prowadzących nie tylko do rozwoju osoby, ale także uczestniczenia w budowaniu świata (Bakon, 2004). Teksty Pisma Świętego pokazują (zwłaszcza Rdz 2), że bez człowieka rozumianego jako współpracownik Boga, świat byłby martwy (por. Rdz 2,5; Grzybek, 1991, s. 115, 131n). Zatem współpraca między Jahwe a człowiekiem, objawiająca się w dobrym życiu, jest jednym z elementów podtrzymywania świata. Strażnik Izraela jest jednym z instytucjonalnych elementów umacniających ten proces.

Ale sprawa moralności nie jest jedyną perspektywą działania Ezechiela. W Ez 3,18 czytamy, że Jahwe zażąda odpowiedzialności za śmierć grzesznika. Użyte w tekście hebrajskim wyrażenie jest może bardziej dosadne niż powyższe zadanie. Sformułowanie „będę szukał krwi jego na twoich rękach” pokazuje obraz odpowiedzialności proroka, w taki sposób jakby on sam zabił tego – bezbożnego – człowieka lub współdziałał w tym czynie (Witkowska, 2004–2905). Brak napomnienia, ostrzeżenia ze strony strażnika jest zatem równoznaczny z pozbawieniem życia ogólnie pojętego. Wydaje się, że kontekstem takich twierdzeń jest pogląd, według którego życie w sprzeczności z Bożym prawem jest śmiercią. Tylko w zgodzie z przykazaniami można życie zachować i rozwijać. Sugestywny obraz takiej sytuacji przedstawia np. prorok Jeremiasz:

Przeklęty mąż, który pokłada nadzieję w człowieku i w ciele upatruje swą siłę, a od Pana odwraca swe serce. Jest on podobny do dzikiego krzaka na stepie, nie dostrzega, gdy przychodzi szczęście, wybiera miejsce spalone na pustyni, ziemię słoną i bezludną (Jr 17, 5n.; por. Ps 1, 4).

Dla Izraelitów życie poza społecznością narodu wybranego jest porównane do przebywania na pustyni – ziemi bez życia. Dlatego z najwyższą starannością prorok rozumiany jako strażnik powinien wskazywać dostrzegane zło i wzywać do jego porzucenia. Broni w ten sposób ogólnie pojętego życia ludzi.

Werset Ez 3,18 pokazuje jeszcze inny wymiar ochrony życia. Odpowiedzialność proroka ma również składową dotyczącą jego samego. Upomnienia, z jakimi na polecenia Boga ma zwracać się do ludzi, mają zapisaną w powyższym wersecie sankcję kary dla głosiciela. Poszukiwanie krwi – symbolu życia – na rękach Ezechiela jest symbolicznym sądem nad osobą, jaka nie wykonała poleceń swojego Mocodawcy. Karą za zabójstwo – krew na rękach – jest śmierć, zatem prorok wykonując funkcję strażnika ochrania także swoje życia. Powołany przez Boga ma wypełnić zleconą mu misję przedstawiciela Jahwe pośród ludzi. Dobrze ukazuje tę sytuację Ezechiel w początkowym fragmencie swojej księgi, gdy relacjonuje polecenie Boga:

Synu człowieczy, posyłam cię do synów Izraela [...] abyś im powiedział: Tak mówi Pan Bóg. A oni czy będą słuchać, czy też zaprzestaną – są bowiem ludem opornym – przecież będą wiedzieli, że prorok jest pośród nich (Ez 2,2-5)

Taki jest sens działań tego proroka – potrzebny jest Bogu, aby przekazywał Jego słowo, na co zwraca uwagę W.R.Roehrs (1990), i pomagał ludziom znaleźć odpowiednie drogi do zbawienia. Jeżeli prorok nie spełniłby tak wytkniętych celów, to nie byłby potrzebny, nie musiałby istnieć. Wykonując funkcję strażnika, Ezechiel realizuje przedstawione mu cele i w tym znaczeniu nadaje sens swojemu życiu.

## WNIOSKI TEOLOGICZNE

Po przeprowadzonej analizie warto podjąć próbę odczytania numerów 4, 18 i 31 encykliki *Humanae vitae* w świetle zebranych materiałów. Najpierw jednak trzeba wyraźnie zaznaczyć, że posługujemy się w tym miejscu symboliką, a nie wnioskowaniem właściwym dla rozważań dogmatycznych. Szukamy odpowiedzi na pytanie, dlaczego papież mógł użyć takich słów, nie budujemy natomiast teologicznej wykładni funkcji Ojca Świętego.

Encyklika *Humanae vitae* jest próbą odpowiedzi na pytania stawiane przez wiernych żyjących w związkach małżeńskich odnośnie do aktów małżeńskich. W nr. 3 autor przytacza je, pokazując, że dotyczą ważnych problemów i wymagają przemyślenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Zagadnienia te okazały się na tyle poważne, że cennymi działaniami w dziedzinie znajdowania odpowiedzi było powołanie specjalnej komisji złożonej ze specjalistów, w tym z par małżeńskich (nr 5). Papież mówi także o swoim zaangażowaniu (nr 6), aby podjąć próbę odpowiedzi na postawione problemy i wskazaniu zgodnej z nauką Kościoła wykładni poruszanych zagadnień. Wszystkie te działania zdają się upodabniać Pawła VI do proroka ustanowionego strażnikiem rozumianego wywiadowcy, określonego rdzeniem hebrajskim *cph*. Tak jak Ezechiel, papież obserwuje i analizuje informacje, a następnie przekazuje Kościołowi odpowiednie wskazania.

Tak postawiona symbolika pozwala także zadać pytanie: Czy Paweł VI broni życia? Opierając się na naszych rozważaniach, możemy wskazać, że chodzi tu przede wszystkim o obronę życia moralnego, zgodnego z Bożym planem, pozostającego także w zgodzie z całościową wizją człowieka (por. HV, nr 7). Dalej, aby małżeńska czynność przekazywania życia była rozumiana w kontekście całości objawienia. Prorok Ezechiel miał upominać błądzącego, aby w swoim życiu brał on pod uwagę Boże słowo. Podobnej sprawy dopomina się Ojciec Święty. W tym miejscu warto także dostrzec wezwanie do rozwoju „dzieła wychowania, postępu i miłości” jak zawarto w nr. 20–31 encykliki. Przedstawione tam wskazania nie tylko zawierają zakazy, ale także sugestie do aktywnego rozwijania moralnie dobrego postępowania.

Niewątpliwie wykonując także zleczone przez Boga zadanie, papież na wzór Ezechiela, zabiera głos w ważnej kwestii, co jest celem jego istnienia i co nadaje sens jego posłudze. Zatem papież chroni i umacnia swoje własne życie, swoją posługę.

Konfrontując symboliczne użycie słowa „stróż” z treścią dokumentu, nie można jednak na tej podstawie powiedzieć, że autor broni życia ogólnie pojętego. Wprawdzie zakładamy, że Kościół jest rzeczywistością poza którą nie ma zbawienia, ale *Humanae vitae* nie porusza spraw na płaszczyźnie prawnej, a jedynie wyjaśnia, wskazując prawidłowe drogi myślenia.

Czy zatem Paweł VI miał prawo użyć symbolu „stróża” w stosunku do własnej osoby? Wydaje się, że przeprowadzona analiza odpowiada pozytywnie na to pytanie.

## Bibliografia:

- Bakon, S. (2004). Ezekiel the Sentinel. *JBQ* 32 (4), 259–265.
- Botterweck, G. J., Ringgren, H., Fabry, H.-J. (red.). (2006). *Theological Dictionary of the Old Testament*. T.15. Grand Rapids (TDOT).
- Chojnacki, P. (1996). „Droga Jahwe” w Księdze Jeremiasza. *ŁST* (5), 65–78.
- Greenspoon, D. (1999). The Prophet as Watcher. *JBQ* 27 (1), 29–35.
- Grzybek, S. (1991). Obraz człowieka w Starym Testamencie, w: tenże (red.), *Vademecum Biblijne*. Cz. 4 (s. 111–136). Kraków.
- Koehler, L., Baumgartner, W., Stamm, J.J. (red.). (2008). *Wielki Słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. Warszawa.
- Lemański, J. (2001). Izrael jako krzew winny oraz winnica Jahwe w tekstach Starego Testamentu. W: W. Chrostowski (red.), *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga pamiątkowa dla Ojca Profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin (220–239). Warszawa.
- Lemański, J. (2002). Dobra Nowina według Deutero-Izajasza (Iz 52,7-10). *VV* (2), 49–64.
- Lipiński, E. (1970). Urim et tummim. *VT* (20), 495–496.
- Murphy, R. E. (1990). *The Song of Songs. A Commentary on the Book of Canticles or Song of Songs*. Mineapolis.
- Pikor, W. (2004). Jaka wiara daje życie? W poszukiwaniu kontekstu dla zrozumienia Ha 2,4. *VV* (5), 37–52.
- Polok, B. (1999). Strażnik domu Izraela (Analiza porównawcza Ez 3, 16b-21; 33, 1–9). *SS* 3 (3), 45–68.
- Rumianek, R. (2009). Ezechiel stróżem Izraela. *StBob* 9 (1), 77–85.
- Stachowiak, L. (1967). *Księga Jeremiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. PŚST 10,1. Poznań.
- Stachowiak, L. (1996). *Księga Izajasza II-III, wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*. PŚST 9,2. Poznań.
- Szymczak, J. Sz., Wolski, K. (2002). Bibliografia na temat *Humanae vitae* (zapis chronologiczny od roku ogłoszenia). *Studia nad Rodziną* 11(6/2), 179–187.
- Tracz, Z. (1996). Izrael jako naród wybrany na szczególną własność Jahwe. Tło teologiczne PWT 7,6-8. W: E. Szewc (red.), *Światła prawdy Bożej. Księdzu profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin* (s. 213–228). Łódź.
- Vaux, R. de. (2004). *Instytucje Starego Testamentu*. Tłum. T. Brzegowy. Poznań.
- VanGameren, W. (red.). (1997). *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. T.5. Grand Rapids: Zondervan.
- Witkowska, K. (2004–2005). Symbolika krwi w świecie Bliskiego Wschodu i Biblii. *SS* (8/9), 23–48.

# PROPHET AS THE SENTINEL OF LIFE. AN ATTEMPT TO DISCOVER THE SYMBOLISM OF “HUMANAE VITAE” 4, 18, 31

## SUMMARY

The article tries to find the symbolism of Pope Paul VI – the author of *Humanae Vitae*, pointing out that he can be attributed to the features found in the biblical image of the prophet protecting life. In the first part, various Old Testament words related to sentinel were analyzed, indicating that the most accurate is to use the root *cph* as a symbolic image of the pope as a watchman. Then consideration was given to life as a protected subject.

*Article submitted: 4.10.2019; accepted: 11.10.2019.*



**VARIA**



**Słowa kluczowe:** Niepokalane Poczęcie, miłosierdzie Boże, Matka miłosierdzia

**Keywords:** the Immaculate Conception, Divine Mercy, the Mother of Mercy

**Ks. Józef Warzeszak**

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE

COLLEGIUM JOANNEUM

ORCID: 0000-0002-2301-817X

# NIEPOKALANE POCZĘCIE MARYI A MIŁOSIERDZIE BOŻE

## POSTAWIENIE PROBLEMU

Takie sformułowanie tematu może budzić wątpliwości. Spowodował on niezrozumienia w pewnym środowisku teologów, kiedy został zaproponowany jako temat pracy dyplomowej. Pytano, co ma wspólnego jedno z drugim. Podobno niegdyś św. Wawrzyniec z Brindisi w swym komentarzu do słów *Magnificat*: „Wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny, bo święte jest Imię Jego” (Łk 1,49) powiedział, że Maryja wielbi wszechmoc i świętość Boga, który stwarza naturę i łaskę, a nie mówi nic o miłosierdziu, które gładzi grzechy (Św. Wawrzyniec, 1954, s. 23). A jednak. Jeśli u Boga inspiracją historii zbawienia jest miłość i miłosierdzie, a Maryja ma swoje miejsce w historii zbawienia, to również inspiracją obdarowania Maryi przywilejem Niepokalanego Poczęcia była miłość i miłosierdzie Boże. Jeśli Maryja jest czczona jako Matka miłosierdzia, to również przywilej Jej Niepokalanego Poczęcia łączy się ściśle z Jej miłosiernym macierzyństwem. Inne argumenty zostaną przytoczone w dalszej części artykułu, w którym chodzi o ukazanie, jak miłosierdzie Boże objawia się w tej tajemnicy, jak jest jej inspiracją, jak wyraża się w modlitwach i w kulcie Maryi.

Nie chodzi o wyizolowanie jednego dogmatu od innych, bo przecież nie można żadnego z nich omawiać w oderwaniu od Bożego macierzyństwa Maryi,



ale chodzi o spojrzenie na Niepokalane Poczęcie Maryi w perspektywie Bożego miłosierdzia i podkreślenie tego aspektu nierzadko przystąpiętego przez inne zagadnienia.

## NIEPOKALANA MARYJA – DOŚWIADCZYŁA MIŁOSIĘRZDZIA BOŻEGO

Jan Paweł II w swej encyklice *Dives in Misericordia* poświęcił dość długie i bogate w treść rozważanie Maryi jako Matce miłosierdzia (Warchoń, 2004, s. 229–247). Maryja, która na początku Nowego Testamentu opiewa miłosierdzie Boga, jakie okazywał On „z pokolenia na pokolenie” w Starym Testamencie i będzie okazywał w przyszłych pokoleniach, stwierdza wprost, że miłosierny Bóg spojrział na uniżenie swej Służebnicy. Papież stwierdza, że „Maryja jest równocześnie Tą, która w sposób szczególny i wyjątkowy – jak nikt inny – doświadczyła miłosierdzia, a równocześnie w sposób wyjątkowy okupiła swój udział w objawieniu się miłosierdzia Bożego ofiarą serca” (DM, nr 9), zwłaszcza u stóp krzyża na Kalwarii.

Papież, kreśląc obraz Maryi jako Matki miłosierdzia, ma na myśli Maryję we wszystkich Jej tajemnicach, w całym Jej obdarowaniu przez miłosiernego Boga. Jednak, gdy Maryja na początku wielbi Boga za okazane Jej miłosierdzie, ma na myśli niezwykle poczęcie Syna Bożego, swe dziewicze, Boże macierzyństwo. Wiemy, że do tego Bożego macierzyństwa została przygotowana przez Niepokalane Poczęcie, pełnię łaski i świętości. Dlatego wydaje się, że można przyjąć, iż wielbi miłosierdzie Boże także za tajemnicę Jej Niepokalanego Poczęcia. Kiedy Jan Paweł II pisze, że Maryja „doświadczyła miłosierdzia”, to obejmuje tym stwierdzeniem również Jej Niepokalane Poczęcie, który to przywilej został Jej udzielony ze względu na Boże macierzyństwo, jako przygotowanie do Niego. Kiedy dalej papież pisze, że „Maryja jest równocześnie Tą, która najpełniej zna tajemnicę Bożego miłosierdzia” (tamże) i kieruje uwagę na tajemnicę męki Chrystusa, to jednak wydaje się, że można również przyjąć, iż Ona zna tę tajemnicę już z Niepokalanego Poczęcia. Ta, która doświadczywszy miłosierdzia w sposób wyjątkowy, w taki sam sposób „zasługuje” na to miłosierdzie przez całe swoje ziemskie życie.

## MIŁOSIĘRZDIE BOŻE W AKCIE STWORZENIA NIEPOKALANEJ MARYI

Trudność, jaka pojawia się w refleksji nad relacją między Niepokalaniem Poczęciem Maryi a miłosierdziem Bożym, wywodzi się z samej definicji miłosierdzia Bożego. Klasyczna definicja mówi, że jest ono szczególnym rodzajem miłości Bożej, która wyraża się na dwa sposoby: w przebaczeniu win pokutującemu grzesznikowi oraz w pomocy człowiekowi cierpiącemu (Warzeszak, 2010, s. 36). O ile łatwo

zrozumieć, że Bóg Ojciec miłosierny okazywał pomoc Świętej Rodzinie, choćby w czasie ucieczki do Egiptu, o tyle wiadomo, że w Niepokalanym Poczęciu nie było odpuszczenia grzechu, ale zachowanie od grzechu pierwotnego.

Wiadomo, że przez odpuszczenie grzechów dokonuje się pojednanie z Bogiem; Bóg uświęca człowieka i dopuszcza go do przyjaźni ze sobą. Miłosierdzie oznacza więc odnowienie relacji między Bogiem a człowiekiem, relacji, która ma swe źródło w tajemnicy stworzenia i która ma się wypełnić eschatologicznie w Bogu.

Najszerzą definicję miłosierdzia Bożego podaje św. Tomasz z Akwinu, który pisze, że „przejawia się choćby w tym, że stworzenie z nieistniejącego staje się istniejące” (Sth I, q. 21, a. 4, ad 4). Zgodnie z tym – akt stworzenia świata jest pierwszym aktem miłosierdzia Bożego. Także psalmista stwierdza, że miłosierdzie Boże ogarnia wszystkie stworzenia: „Pan jest dobry dla wszystkich i Jego miłosierdzie ogarnia wszystkie Jego dzieła” (Ps 145,9). Również św. siostra Faustyna pisze w swym *Dzienniczku* (nr 85), że stworzenie świata jest dziełem miłosierdzia Bożego.

Działanie stwórcze Boga jest obdarowywaniem dobrem, którego byt nie posiada. Według tej definicji już samo stworzenie bytów byłoby objawieniem miłosierdzia Bożego, ponieważ byłoby obdarowaniem bytów dobrem, jakim jest samo istnienie, i dobrem, jakim jest istota tych bytów. Co prawda, byty nie istniały w momencie ich stworzenia, gdyż zostały stworzone z nicości – *ex nihil* – ale Bóg miał w swym odwiecznym zamyśle, w swej mądrości stwórczej idee tych bytów i swą wolą stwórczą udzielił im istnienia w czasie. Ludziom – bytom duchowo cielesnym – udzielił dobra istnienia, ale też obdarował je rozumem i wolą; obdarował zdolnością wybierania dobra, aby mogli siebie udoskonalać.

Księga Rodzaju stwierdza dobroć stworzenia: wszystko, co Bóg stworzył, było dobre, a nawet bardzo dobre. Ten dobry świat jest środowiskiem, w którym człowiek ma możliwość udoskonalać się, rozwijać, jest dla niego darem, który może go inspirować do twórczego działania i udoskonalania siebie. Dzięki temu człowiek staje się coraz bardziej człowiekiem, a przez to potwierdza swe dążenie do Boga, dążenie, które ma źródło w miłosierdziu Boga i stale o tym miłosierdziu świadczy.

Opierając się na stwierdzeniu św. Tomasza, że „powiększanie doskonałości wypływa z miłosierdzia” (Sth I, q. 21, a. 4, a. 3), ks. J. Królikowski przeprowadza następujące uzasadnienie rozumowe objawienia miłosierdzia Bożego w stworzeniu człowieka:

Bez zdolności osobowego rozwijania się i doskonalenia, człowiek byłby zamkniętą monadą, pozostawałby zamknięty w sobie i koncentrowałby się tylko na potwierdzeniu siebie samego. Nie miałoby dla niego znaczenia twórcze rozwijanie jego odniesienia do Boga ani do świata. Człowiek

ontologicznie otwarty na doskonalenie urzeczywistnia je przez wybór dobra, a w ten sposób uczestniczy w miłosierdziu Boga, które wskazuje również na pewien dynamizm wpisany w Jego relację z człowiekiem, jest nastawiony do czegoś więcej. Sam akt stworzenia człowieka jako uzdolnionego do potwierdzania i dobrowolnego rozwijania swojej doskonałości jawi się niemal jako pierwotne dzieło miłosierdzia Bożego (Królikowski, 2010, s. 85).

Tak więc – jak pisze cytowany autor –

miłosierdzie Boże manifestuje się na poziomie o wiele bardziej zasadniczym i pierwotnym. Bowiem podstawowym wyrazem miłosierdzia Bożego w człowieku jest uzdolnienie go do czynienia dobra. W stworzeniu Bóg udzielił człowiekowi nie tylko pewnych darów szczególnych, ale przede wszystkim obdarował go określonymi zdolnościami bytowymi i duchowymi, wśród których pierwsze miejsce zajmuje zdolność dobrowolnego czynienia dobra, które jest naśladowaniem dobroci Bożej (będącej motywem stworzenia) i jej manifestacją (tamże, s. 84).

Jeśli tak jest w przypadku stworzenia człowieka, to tym bardziej w przypadku stworzenia Niepokalanej Maryi, która niewątpliwie otrzymała od Boga wspa- niałą naturę ludzką, niezwykle bogatą w talenty naturalne, uzdalniającą Ją do czynienia wielorakiego dobra, a ponadto najwyższe z możliwych dla człowieka dary nadprzyrodzone, pełnię łaski, pełnię świętości (Bolewski, 1998, s. 402–403), o czym będzie mowa dalej.

Mówiąc o stworzeniu pochodzącym już z miłosierdzia Bożego można poru- szyć jeszcze jeden aspekt. Otóż zastanawiano się, kiedy Bóg stworzył aniołów: czy przed stworzeniem świata materialnego (Ambroży), czy po jego stworzeniu (Augu- styn, Grzegorz Wielki), czy razem ze światem materialnym. Za tym ostatnim poglą- dem opowiedział się K. Rahner, twierdząc, że w ten sposób widoczna jest jedność aktu stwórczego Boga. Wiadomo zaś, że w Bogu jest wieczne „teraz” i jednym aktem woli stwórczej powołuje świat do istnienia i podtrzymuje go w istnieniu, natomiast byty pojawiają się w czasie i w stopniu doskonałości, jaki Bóg dla każdego z nich zaplanował w wieczności. Zgodnie z tym można powiedzieć, że w tym samym ak- cie stwórczym Boga zawarta jest wola stworzenia Niepokalanej Dziewicy Maryi ze wszystkimi Jej doskonałościami naturalnymi i nadprzyrodzonymi (Bolewski, 2004, s. 168, 173). Ponadto, jak uczy Pismo Święte, akt stworzenia jest ukierunkowany na akt zbawienia. W tym akcie zbawienia zawarta jest wola Boga obdarowania Maryi wolnością od grzechu pierworodnego i napełnienia świętością. Jeśli akt stworzenia

świata pochodzi z dobroci i miłości, jak uczy objawienie Boże, a ten akt może być ujmowany także jako akt miłosierdzia, to w tym akcie miłosierdzia będzie się mieścić także stworzenie – obdarowanie Maryi naturą – duszą i ciałem – niesplamioną grzechem pierworodnym.

W świetle tych rozważań łatwiej przyjąć, że sam dar Niepokalanego Poczęcia Maryi jest objawieniem wobec Niej miłosierdzia Bożego. Pisarze chrześcijańscy podkreślają wielokrotnie, że Maryja jest najwspanialszym stworzeniem Bożym. Została stworzona podobnie jak Ewa z „czystej gliny”. Jednak Ewa przez grzech (pierworodny) stała się matką śmierci, a Maryja, nowa Ewa, matką życia. Jest nowym stworzeniem. A jednocześnie jest obdarowana najwyższym stopniem świętości, a więc udoskonaleniem ludzkiej natury. To obdarowanie jest dziełem nieskończonej łaskawości miłosiernego Boga.

## **NIEPOKALANE POCZĘCIE W PLANIE ZBAWCZYM MIŁOSIERNEGO BOGA**

Święty Paweł sięga poza początki stworzenia świata i pisze o odwiecznym planie zbawienia ludzkości. Na początku Listu do Efezjan wielbi Boga Ojca za wybraniu ludzi i obdarowanie błogosławieństwem: „W Nim bowiem wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym” (1,4-6). Ten plan zbawienia Boga Ojca był inspirowany miłością Bożą. Można zadać pytanie: Czy mamy prawo uznać to działanie także jako pochodzące z miłosierdzia?

Współczesna teologia stworzenia, opierając się na powyższym tekście św. Pawła, jak i innych tekstach, uczy, że zbawienie jest przesłanką do tego, by Bóg stworzył świat. Oznacza to, że nie jest tak, iż Bóg dopiero po stworzeniu zaczął myśleć o zbawieniu. Jest odwrotnie, ponieważ Pan Bóg postanowił dać udział w życiu wiecznym bytom rozumnym, czyli chciał mieć „synów Bożych”, dlatego stworzył świat jako środowisko dla ludzi. Dlatego teologia mówi, że stworzenie jest nastawione na zbawienie, a zbawienie jest zakodowane w stworzeniu.

Od strony ludzi sekwencja jest taka: stworzenie świata i człowieka, obdarowanie świętością pierwotną, popełnienie grzechu pierworodnego, postanowienie przywracania człowieka na drogi zbawienia, realizacja tego zamysłu w historii starożytności i nowego Przymierza. Od strony Boga jest nieco inaczej: Bóg jest wiecznym „teraz”, Bóg podejmuje jednocześnie decyzję zbawienia i stworzenia. W decyzji stworzenia zawarta jest już decyzja zbawienia. Bóg, podejmując decyzję zbawienia i stworzenia świata, wiedział od początku, że człowiek odrzuci ten plan, a jednak

go stworzył, czyli można przyjąć, że w tym akcie była już miłość miłosierna. Jeżeli miłość miłosierna, a więc miłosierdzie Boże inspirowało plan zbawienia ludzkości, a do realizacji tego planu Bóg Ojciec miłosierny potrzebował Niepokalanej Matki Chrystusa, to także w wyborze Maryi Niepokalanej, koniecznej do zrealizowania tego planu, motywacja mogła pochodzić z miłosierdzia.

Leo Scheffczyk tak uzasadnia udział Maryi Niepokalanej w dziele zbawienia:

Decyzja o Wcieleniu Syna Bożego zapadła już u zarania dziejów, więc również udział Maryi, jako Matki Zbawiciela, w dziele łaski był wiadomy od początku świata. Wcielenie Syna Bożego nastąpiło w celu zbawienia ludzkości, a ponieważ Maryja ma w tym swój udział, to nie można nie uznać Jej roli również w samym dziele zbawienia.

Dlatego też osobę Maryi „pełną łaski” „można uznać za pierwszą osobę w historii, która została za życia zbawiona, gdyż również Ona – jako wywodząca się od Adama – powinna podlegać grzechowi pierworodnemu, od którego jednak została uwolniona – zachowana” (Scheffczyk, 2004, s. 75). To odwieczne wybranie Maryi z miłości miłosiernej do pełni łaski ukazuje, że od początku egzystencji każdego człowieka zbawienie jest jego przeznaczeniem i celem, choć nie w takim stopniu i z takimi skutkami jak w przypadku Niepokalanej Maryi.

## NIEPOKALANA MARYJA W REALIZACJI ZBAWCZEGO PLANU MIŁOSIERDZIA

Historia zbawienia to dzieje miłosierdnego traktowania ludzkości. Bóg, chcąc przywrócić ludzkość na drogi zbawienia, zawiera z Izraelem przymierze, a kiedy Izraelici je zrywają, zawiera nowe, okazuje łaskawość i łagodność, życzliwość, litość i współczucie konkretnym ludziom, daruje winy, dotrzymuje wierności w wypełnianiu złożonych obietnic, mimo niewierności ludzi, okazuje miłosierdzie pokutującym grzesznikom. Także w Nowym Testamencie miłość i miłosierdzie Boże głosił słowem i życiem Jezus Chrystus, a za nim św. Paweł i inni apostołowie.

Jan Paweł II przypomina, że pozdrowienie anioła z polecenia Bożego „łaski pełna” (KK, nr 56) objawia tajemniczy plan zbawczy Boga w odniesieniu do Maryi. Jak napisał w encyklice *Redemptoris Mater*, „pełnia łaski wskazuje na całe nadprzyrodzone obdarowanie Maryi, jakie wiąże się z tym, że została wybrana i przeznaczona na Matkę Chrystusa” (RM, nr 9). Greckie słowo *kecharitomene* podane w formie imiesłowu biernego winno się raczej tłumaczyć: „uczyniona pełną łaski” lub „napelniona łaską”, „ułaskawiona”, a to dosadniej wskazuje, że chodzi o dar

Boga dla Dziewicy. Ten imiesłów czasu przeszłego wskazuje na łaskę doskonałą, trwałą. Potwierdza to to samo słowo użyte w Liście do Efezjan (1,6) w znaczeniu „obdarzyć łaską”; wskazuje na obfitość łaski udzielonej wierzącym przez Boga Ojca w umiłowanym Synu. Maryja otrzymuje ją jako pierwociny odkupienia (RM, nr 10).

Jan Paweł II podkreśla też, że z punktu widzenia ludzkiego nie było powodu, by Maryja otrzymała zapowiedź przyjścia Mesjasza, gdyż nie była urzędowym przedstawicielem religii żydowskiej – najwyższym kapłanem. Jeśli otrzymała tę zapowiedź, to miało to swe źródło w nadrzędnej łasce. Wszystko, co otrzymała, nie było związane z Jej ludzkimi zasługami, „lecz jedynie z wolnym i darmowym umiłowaniem Bożym” (Jan Paweł II, 1999, s. 63).

Święty Łukasz, przemilczając pochodzenie Maryi z królewskiego rodu Dawidowego, chciał Ją przedstawić jako wyłączny owoc dobroci Boga, który uczynił Ją „łaski pełną”. To obfitość łaski stanowi o duchowym bogactwie Maryi. W Starym Testamencie Bóg objawia na różne sposoby i w różnych sytuacjach ogrom swej miłości i miłosierdzia. Zaś „w Maryi, u zarania Nowego Testamentu, darmość Bożego miłosierdzia osiąga swoje wyżyny. W Niej osiąga szczyt szczególne upodobanie Boga dla ludu wybranego, a zwłaszcza dla pokornych i ubogich” (tamże). Jan Paweł II kończy swą katechezę zachętą do wiernych, „aby kierowali swój wzrok ku Matce okupienia i czuli się – podobnie jak Ona – umiłowani przez Boga. Wzywa ich, by naśladowali Jej pokorę i ubóstwo, aby, idąc w Jej ślady i dzięki wstawiennictwu, mogli trwać w łasce Bożej, która uświęca i przemienia serca” (tamże).

## NIEPOKALANA W ŚWIELE PROTO-ĘWANGELII MIŁOSIERDZIA

Tradycja i Magisterium Kościoła widziały w proto-Ewangelii (Rdz 3,15) oraz w opisie zwiastowania pisane źródła prawdy o Niepokalanym Poczęciu. Stary łaciński przekład tego tekstu „Ona zmiażdży ci głowę” natchnął wielu autorów licznych wizerunków Niepokalanej, przedstawiających Ją jako Tę, która miażdży węża swoimi stopami. Jednak według tekstu hebrajskiego to nie tyle Niewiasta, ile Jej potomstwo, Jej potomek podepcze głowę węża. A zatem autor oryginalnego tekstu nie przypisuje zwycięstwa nad szatanem Maryi, lecz Jej Synowi. Jednak ze względu na to, że Biblia „uwypukla głęboką solidarność pomiędzy rodzicielką a jej potomstwem, oryginalny tekst pozwala przedstawiać Niepokalaną miażdżącą węża nie dzięki własnej mocy, lecz za sprawą łaski Syna” (Jan Paweł II, 1999, s. 66).

W tym samym tekście zostaje obwieszczona nieprzyjaźń między Niewiastą i Jej potomstwem z jednej strony a wężem i jego potomstwem z drugiej. Ta wrogość ustanowiona przez Boga nabiera szczególnego znaczenia, jeśli uwzględni się osobistą świętość Maryi. Ona musiała być absolutnie wolna od panowania grzechu, by



być nieprzejednaną nieprzyjaciółką węża i jego potomstwa. I to od pierwszej chwili swego życia. Jak napisał Pius XII w encyklice *Fulgens corona*, że gdyby Maryja była splamiona choć krótko przez dziedziczną plamę grzechu, wówczas nie byłoby między Nią a wężem owej odwiecznej nieprzyjaźni, lecz relacja pewnej zależności (Pius XII, 1953, s. 579).

Tej absolutnej wrogości, jaką ustanawia Bóg między Niewiastą a szatanem musi odpowiadać Niepokalane Poczęcie Maryi, czyli całkowita wolność od grzechu i to od samego początku Jej istnienia.

Syn Maryi odniósł ostateczne zwycięstwo nad szatanem i pozwolił Matce skorzystać z jego owoców z wyprzedzeniem, zachowując Ją od grzechu. Następnie Syn udzielił Jej władzy pozwalającej stawiać opór szatanowi i w ten sposób w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia osiągnął najbardziej znaczący owoc swego odkupieńczego dzieła (Jan Paweł II, 1999, s. 67).

Zarówno proto-Ewangelia, jak i tytuł „łaski pełna” pozwalają dostrzec początek nowego porządku, który jest owocem przyjaźni z Bogiem. Postać niewiasty „obleczonej w słońce” (Ap 12,1) jest interpretowana w sensie zbiorowym, tj. jako wspólnota Ludu Bożego, rodzącego się w bólach zmartwychwstałego Mesjasza. Jednocześnie ta niewiasta, zostaje utożsamiona z Maryją, Niewiastą, która wydała na świat Mesjasza. Ta niewiasta cierpiąca bóle i męki rodzenia – Maryja cierpiąca pod krzyżem – jest mimo swych cierpień „obleczona w słońce”, czyli nosi w sobie odblask Bożej chwały i stanowi „wielki znak” oblubieńczej relacji Boga ze swym ludem. Choć te obrazy nie wskazują bezpośrednio na przywilej Niepokalanego Poczęcia, to jednak można je interpretować jako wyraz miłości i troskliwego miłosierdzia Boga Ojca, otaczającego Maryję łaską Chrystusa i blaskiem Ducha Świętego. Niewiasta obleczona w słońce jest również obrazem świętości Kościoła, urzeczywistniającej się w pełni w Najświętszej Dziewicy na mocy szczególnej łaski.

*Katechizm Kościoła Katolickiego* uczy, że grzech pierworodny „dotyka natury ludzkiej”, która znajduje się w stanie upadku. Dlatego też grzech pierworodny jest przekazywany „całej ludzkości przez zrodzenie, tzn. przez przekazywanie natury ludzkiej pozbawionej pierwotnej świętości” (KKK, nr 404). Wobec tego powszechnego prawa Paweł dopuszcza wyjątek, a jest nim Chrystus, „Ten, który nie znał grzechu” (2Kor 5,21), właśnie dlatego mógł sprawić, że rozlała się łaska tam, „gdzie [...] wzmógł się grzech” (Rz 5,20). To oznacza, że Maryja dzieli los grzesznej ludzkości. Bowiem paralelizm między Adamem a Jezusem zostaje uzupełniony przez Pawła paralelizmem między Ewą i Maryją: kobieta odgrywa istotną rolę w dramacie grzechu, lecz także w odkupieniu ludzkości (Jan Paweł II, 1999, s. 68).

Jej rola w ekonomii zbawienia wymaga wolności od grzechu. Wypadało, by – podobnie jak Chrystus, nowy Adam – również Maryja, nowa Ewa, nie zaznała grzechu i przez to była lepiej przygotowana do współpracy w dziele odkupienia. Grzech jak rwąca rzeka zatrzymał się w obliczu Chrystusa Odkupiciela i Jego wiernej Współpracownicy. Jednak nie dzięki zjednoczeniu ze Słowem Bożym, jak to miało miejsce w Chrystusie, lecz dzięki łasce otrzymanej przez zasługi Zbawiciela (tamże, s. 68–69).

## **NIEPOKALANA MARYJA Z MIŁOSIERDZIA BOŻEGO NOWYM STWORZENIEM**

Sobór Watykański II przypomina Ojców Kościoła, którzy nazywali Maryję „całą świętą”, jakby utworzoną przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie (KK, nr 56). Udzielona z miłosierdzia Bożego łaska uświęcająca realizowała w Maryi nowe stworzenie, czyniąc Ją w pełni zgodną z zamysłem Bożym. Ojcowie greccy i wschodni przyjmowali, że Bóg swą łaską dokonał oczyszczenia Maryi zarówno przed wcieleniem (tamże), jak i w samym momencie wcielenia (św. Efrem, Sewerianus z Gabali, Jakub z Sarug). Natomiast Theoteknos z Livias (550–650) uznawał absolutną czystość Maryi od samego początku Jej życia. „Istotnie Ta, która została przeznaczona, by stać się Matką Zbawiciela, musiała mieć początek doskonale święty, bez żadnej zmazy” (Jan Paweł II, 1999, s. 65). Z kolei Andrzej z Krety pisał o Niepokalanej szlachetności Maryi, o odnowie świata, drugim narodzeniu. Tak więc Niepokalane Poczęcie jawi się jako początek nowego stworzenia. Jej osobisty przywilej rozpoczyna czas obfitej łaski, chciany przez Boga dla całej ludzkości. Naukę tę podjęli św. German z Konstantynopola i św. Jan Damascenowski, którzy ukazywali wartość pierwotnej świętości Maryi jako początek odkupienia świata (tamże). Zaś ta pierwotna świętość stanowi niedościgły wzór daru i wylania łaski Chrystusowej w świecie (tamże, s. 66). Jeżeli obdarowanie łaską świętości jest dziełem miłosierdzia Bożego, to obdarowanie nią Maryi Niepokalanej jest także dziełem miłosierdzia Bożego ze względu na zbawienie ludzkości, gdyż Ona je umożliwiła od strony ludzkiej.

Jak już wspomniano „łaski pełna”, czy „uczyniona pełną łaski” przypomina o nadzwyczajnym przywileju udzielonym młodej dziewczynie z Nazaretu w związku z zapowiedzianym macierzyństwem, ale wskazuje na owoc Bożej łaskawości i dobroci obdarowującej Maryję. Bóg przeniknął Ją swą łaską dogłębnie i na stałe, czyli uświęcił Ją od zarania Jej istnienia. Jan Paweł II parokrotnie podkreśla, że wyrażenie „łaski pełna” stanowi niejako Jej imię: jest to imię Maryi w obliczu Boga. A imię w tradycji semickiej wyraża substancję osoby, do której się odnosi. Dlatego



„łaski pełna” ukazuje najgłębszy wymiar osobowości młodej niewiasty z Nazaretu: do tego stopnia została uformowana przez łaskę i stała się przedmiotem Bożego upodobania, że to szczególne wyrażenie mogło zastąpić Jej imię (tamże, s. 64).

## ODKUPIENIE MARYI DZIEŁEM MIŁOSIERDZIA BOŻEGO

Powszechnie dziś uznaje się, że – jak pisze ks. profesor Roman Karwacki – „odkupienie jest najwznioślejszym dziełem Bożej miłości, miłości miłosiernej, dobrowolnym aktem Bożego Miłosierdzia” (Karwacki, 2010, s. 118). Powszechnie jest też przekonanie, że Maryja potrzebowała odkupienia i została odkupiona przez swego Syna. Jeśli zatem odkupienie pochodzi z miłosierdzia Bożego i zostało dokonane przez Jej miłosiernego Syna – Syna Bożego, to również odkupienie Maryi pochodzi z miłosierdzia Bożego.

Kiedy pierwsi rodzice przez swój grzech wciągnęli w ten upadek cały rodzaj ludzki, wówczas Bóg w swym miłosierdziu zlitował się i zapowiedział nową matkę życia, która urodzi Zbawiciela rodzaju ludzkiego. Do szatańskiego węża, podżegacza całego nieszczęścia, Bóg powiedział: „Ustanawiam nieprzyjaźń...”.

Także pozdrowienie anielskie „łaski pełna” świadczy, że nie było w Maryi miejsca ani na grzech pierworodny, ani na żaden grzech. Jednak ten przywilej nie był Jej zasługą. Zawdzięczała go swemu Synowi; ze względu na Niego nigdy nie musiała być poddana pod jarzmo szatana i grzechu. Syn musiał Ją wybawić spod roszczenia szatana, któremu podlegał każdy człowiek w wyniku upadku pierwszych rodziców, zgodnie ze słowami św. Pawła: „Przez nieposłuszeństwo jednego, wielu stało się grzesznikami” (*Marianische Meditationen*, 1975, s. 67). W ten sposób Niepokalana Maryja nie została pokonana przez węża, mimo że była złączona przez naturę ludzką ze wszystkimi ludźmi, którzy to – jak pisze św. Paweł – narodzili się jako dzieci gniewu i grzechu pierworodnego.

Chrystus, zgodnie z wolą miłosiernego Ojca, dokonał największego dzieła zbawienia względem swej Matki: On Ją nie tyle wybawił od winy pierworodnej, ile nie pozwolił, by wina ta dotknęła Jego Matkę, On zachował Ją od grzechu pierworodnego. Dzięki temu Maryja jest nowym człowiekiem, pierwszą odkupioną, całkowicie nowym rodzajem stworzenia, nowym stworzeniem dokonanym przez Boga. Święty Paweł w Liście do Efezjan nakreślił obraz starego człowieka, który żyje jak poganin, którego myślenie jest zaciemnione, któremu obce jest życie w Bogu, którego serce jest zatwardziałe. Naprzeciw tak zarysowanego obrazu starego człowieka stoi człowiek nowy, w pełni sprawiedliwy i święty – dobry, miłosierny, gotowy do przebaczenia. Postępuje w miłości. Człowiek bez zmazy – święty i bez plamy, nigdy niesplamiony, a jest nim Maryja (tamże).

## HISTORIA UJMOWANIA NIEPOKALANEGO POCZĘCIA W MIŁOSIERNYM DZIELE ODKUPIENIA

Święty Augustyn, który w sporze z pelagianizmem kładł nacisk na powszechną potrzebę odkupienia, a przez to na powszechność grzechu pierworodnego, nie potrafił pojąć, jak można z tą powszechnością grzechu pogodzić twierdzenie o całkowitej wolności od niego w chwili poczęcia Maryi. Jednak przyjmował nadzwyczajną świętość Maryi i stał na stanowisku, że stanowi ona nadzwyczajny stan łaski, który sprawia, że nie ośmiela się on mówić o Niej w odniesieniu do grzechów. Ta łaska – zdaniem Augustyna – sprawiła całkowite przewyciężenie w Niej grzechu. Bowiem zasłużyła na to, aby począć i porodzić Tego, który z pewnością nie miał żadnego grzechu (Jan Paweł II, 1999, s. 69; Św. Augustyn, *De natura et gratia*, s. 267).

O zachowaniu od tej powszechności grzechu, z którą nie mógł poradzić sobie Augustyn, uczył w sposób obrazowy Eadmer z Canterbury w swym traktacie o Niepokalanym Poczęciu (1128 r.). Przedstawił obraz kasztana „poczętego, żywionego i kształtowanego pod warstwą kolców, a jednak chronionego przed ich ukłuciami” (Jan Paweł II, 1999, s. 70; Eadmer, *Tractatus de conceptione*, s. 301). Podobnie pod kolcami pokolenia, które musiało przekazać grzech pierworodny, Maryja została zachowana od jakiegokolwiek zmazy na wyraźne życzenie Boga, który „jawnie mógł i chciał to uczynić. Jeśli więc chciał to i dokonał” (Jan Paweł II, 1999, s. 70). Można więc przyjąć, że Bóg w swym miłosierdziu zachował Maryję od wszelkiej zmazy grzechowej. Było to wyraźną wolą miłosiernego Boga wobec Maryi, a także wobec ludzkości.

Także wielcy teologowie średniowieczni, jak św. Bernard z Clairvaux czy św. Tomasz z Akwinu, widzieli trudności w przyjęciu Niepokalanego Poczęcia. Argumentowali: „Odkupienie dokonane przez Chrystusa nie byłoby powszechne, gdyby grzeszny los nie był wspólny wszystkim ludzkim istnieniom. Gdyby Maryja nie była dotknięta grzechem pierworodnym, nie mogłaby zostać odkupiona. Odkupienie bowiem polega na uwolnieniu od tego, kto znajduje się w grzechu” (tamże). Dopiero Duns Szkot dostarczył kluczowego argumentu pozwalającego przewyciężyć zastrzeżenia wobec nauki o Niepokalanym Poczęciu. Wprowadził do teologii pojęcie odkupienia przez zachowanie od grzechu. Uczył, że Chrystus jako doskonały Pośrednik, właśnie w Maryi dokonał najwyższego aktu pośrednictwa, gdy zachował Ją od grzechu pierworodnego. Na skutek tego Maryja otrzymała również owoce odkupienia od swego Syna i to w sposób najwspanialszy. A zatem Maryja uczestniczy w odkupieniu dokonany z miłosierdzia swego Syna.

Pius IX, ogłaszając dogmat o Niepokalanym Poczęciu NMP bullą *Ineffabilis Deus* 8 XII 1854 r., stwierdza, że „Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swego poczęcia, na podstawie szczególnej łaski i przywileju wszechmogącego Boga

mocą przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana nietknięta od wszelkiej zmyzy grzechu pierworodnego” (tamże, s. 72). Ogłoszony dogmat uczy, że działanie odkupieńcze Chrystusa nie tylko wyzwala, lecz również zachowuje od grzechu. Ten wymiar odkupienia jako zachowania od grzechu Maryi przyczynia się do lepszego ukazania skutków odkupieńczej łaski Chrystusowej w naturze ludzkiej. W ten sposób Maryja jest doskonałym wzorem i ikoną tej świętości (KK, nr 65), do osiągnięcia której wyznawcy Chrystusa są powołani przy pomocy Jego łaski (Jan Paweł II, 1999, s. 71). A zatem Maryja otrzymała szczególną łaskę Niepokalanego Poczęcia dzięki powszechnemu działaniu odkupieńczemu Chrystusa. To zaś działanie pochodzi z miłosierdzia Bożego i Niepokalana ma w nim udział i to w sposób najwznioślejszy ze względu na swe Boże macierzyństwo.

Choć sama definicja dogmatyczna nie zawiera sformułowania, że Maryja została odkupiona, to jednak bulla *Ineffabilis Deus* w innym miejscu potwierdza, że „została wybawiona w sposób bardziej wzniosły”. Dlatego Jan Paweł II formułuje jako nadzwyczajną prawdę: „Chrystus był odkupicielem swej Matki i dokonał w Niej swego odkupieńczego dzieła »w sposób doskonały« od pierwszej chwili Jej życia”. Toteż Sobór Watykański II ogłosił, że Kościół „w Niej [...] podziwia i wysławia wspaniały owoc Odkupienia” (USC, nr 3).

Dzięki zachowaniu Maryi od zmyzy grzechu pierworodnego została ona także ustrzeżona od jakiegokolwiek grzechu, od wszelkiej pożądlivości i nieuporządkowanej skłonności, które – wedle Soboru Trydenckiego – pochodzą od grzechu i skłaniają do grzechu. Choć zdefiniowanie stałej świętości Niepokalanej nie było celem ogłoszenia dogmatu przez Piusa IX, a tylko zdefiniowanie prawdy będącej przedmiotem kontrowersji w poprzednich wiekach, to jednak ogłoszenie tego dogmatu stanowi fundamentalny wkład w doktrynę o doskonałej świętości Maryi. Dlatego powinno się uzupełniać orzeczenie dogmatyczne pozytywnym mówieniem o doskonałej świętości Niepokalanej. Niepokalana została od początku napełniona doskonałą świętością, która wypełniała całą Jej egzystencję, całą osobę, całe postępowanie i której nic nie mogło zakłócić przez całe Jej życie. Maryja cieszy się tym absolutnie darmowym przywilejem Bożym, który nigdy nie został udzielony żadnemu innemu świętemu, nawet św. Józefowi (Pius XII, 1953, s. 580), przywilejem otrzymanym od pierwszej chwili swego istnienia „na podstawie szczególnej łaski i przywileju wszechmogącego Boga” (Jan Paweł II, 1999, s. 73).

Słowa Soboru Trydenckiego o tym, że nie można w całym życiu uniknąć wszystkich grzechów, nawet powszednich, chyba że się dostąpi specjalnego przywileju Bożego, „jak to utrzymuje Kościół o świętej Dziewicy” (D 1573) świadczą również o wielkiej łasce otrzymanej z miłości i miłosierdzia Bożego.

Ziemi los Maryi znamionuje stały i głęboki wzrost wiary, nadziei i miłości. Dlatego też Niepokalana jest dla wiernych świetlanym znakiem miłosierdzia Bożego i bezpiecznym przewodnikiem ku szczytom doskonałości ewangelicznej i świętości (Jan Paweł II, 1999, s. 76).

## NIEPOKALANA MARYJA WIELBI MIŁOSIERDZIE BOŻE W HYMNIE *MAGNIFICAT*

Ksiądz prof. Wojciech Życiński, omawiając mariologię w perspektywie miłosierdzia Bożego, skupił się na *Magnificat*, modlitwie uwielbienia i dziękczynienia. Rozróżnienie w tym hymnie na duszę Maryi, która wielbi Pana i na ducha, który raduje się w Bogu, oznacza, że Matka Pana całą swą osobą wielbi Pana, który Ją wywyższył. Matka Jezusa wielbi Boga, bo wejrzał na Nią, jako swą pokorną Służebnicę, i uczynił Jej „wielkie rzeczy”. Ewangelista wymienia te „wielkie rzeczy”, używając czasowników: „wejrzał”, „uczynił”, „okazał”, „rozproszył”, „złożył”, „wywyższył”, „nasycił”, „odprawił”, „ujął się”, „przyobiegał” (Życiński, 2010, s. 139). Izraelici przez „wielkie rzeczy” uczynione przez Boga rozumieli nadzwyczajne Jego ingerencje w historii ludu wybranego, zwłaszcza w czasie wyjścia z niewoli egipskiej. Jak Bóg uczynił „wielkie rzeczy” dla Mojżesza, a przez niego dla ludu wybranego, tak uczynił „wielkie rzeczy” dla Maryi, a za Jej pośrednictwem dla Kościoła. Są to dzieła miłosierdzia, to łaska, jaką okazuje Bóg człowiekowi przez odkupienie dokonane w Synu Bożym. Bóg Maryi jest tym samym Bogiem, który objawił się Mojżeszowi jako ten, którego imieniem jest miłosierdzie, bo jest „miłosierny i litościwy, cierpliwy i bogaty w łaskę i wierność...” (Wj 34,6-7). Bóg miłosierny spełnia w Maryi obietnicę złożone Abrahamowi, bo „Jego miłosierdzie to delikatna i pełna miłości troska o swój lud oraz ciągła gotowość do przebaczenia. Bóg ten nachyla się nad swym ludem, szczególnie nad tymi, którzy się Go boją” (Życiński, 2010, s. 140).

Ten, który jest wielki, święty i miłosierny, czyni rzeczy wielkie w historii zbawienia, a zapewne największe w Maryi i dla Maryi, by potem czynić je w każdym człowieku i dla wszystkich ludzi. O jakie to wielkie rzeczy chodzi? W Maryi i dla Maryi było nimi niewątpliwie Boże macierzyństwo, ale bez wątplenia również przygotowanie do niego, jakim jest Niepokalane Poczucie. Dzieła zaś Boga są dziełami Jego miłosierdzia.

Przez powołanie Maryi do godności Matki swojego Syna, Bóg Ojciec włączył Ją w dzieje swego miłosierdzia wobec ludzkości. „Przygotował Ją do tej roli w sposób szczególny, zachowując Ją wolną od grzechu i obdarowując Ją wyjątkową łaską” (tamże, s. 141) świętości. Dlatego w *Magnificat* Maryja wielbi Boga, który „pomny na swe miłosierdzie” był zawsze wierny swym obietnicom i zawartemu

przymierzu. Kontemplując słowo Boże i patrząc na swego Syna jako ucieleśnienie Bożego miłosierdzia, stała się nie tylko miłosierną, lecz wprost matką miłosierdzia. To jednak – przestrzega ks. W. Życiński – nie powinno prowadzić do przeciwstawienia macierzyńskiego miłosierdzia surowej sprawiedliwości Syna czy Boga Ojca. Ksiądz W. Życiński proponuje nazywać Maryję „Córką miłosierdzia” (tamże, s. 142).

Max Thurian przekazał wypowiedź Karla Bartha: „U Boga wystarczy jedno wejrzenie, aby wylać pełnię łask, a to staje się wielkim i znaczącym wydarzeniem dla historii zbawienia” (tamże, s. 143). Dlatego wejrzenie Boga na uniżenie Jego Służebnicy było zarazem wybraniem i obdarowaniem łaską macierzyństwa Syna Najwyższego, ale przedtem łaską świętości niepokalanego poczęcia. Od tego wejrzenia była uzależniona wieczna przyszłość człowieka, zgodnie z odwiecznym zamysłem Boga. Dlatego Bóg okazał Jej swe miłosierdzie, a przez Nią wszystkim ludziom.

Słowa Maryi w *Magnificat*: „Odtąd bowiem słać Mnie będą wszystkie pokolenia” (Łk 1,48) mówią, że ludy będą Ją błogosławić dlatego, że Wszechmocny „wejrzał na uniżenie swej Służebnicy” i uczynił Jej „wielkie rzeczy”. Miłosierdzie Wszechmocnego Boga okazane Maryi jest przejawem Jego wszechogarniającej i przemieniającej łaski (tamże, s. 144). Te wielkie rzeczy były ukierunkowane na rodzaj ludzki, na wszystkich, których dotknęły skutki grzechu pierworodnego popełnionego na początku dziejów ludzkości. Niepokalana Niewiasta z Nazaretu była przewidziana przez Boga jako pośredniczka i to w sensie ontycznym, dzięki której samo Miłosierdzie, czyli Jej Boży Syn stał się Ciałem, które było widzialne i dotykalne, które daje nadzieję i pewność zbawienia, jeśli tylko człowiek zechce je przyjąć.

## NIEPOKALANA MARYJA A MIŁOSIERDZIE BOŻE WOBEC GRZESZNIKA

Niepokalana przypomina upadły stan człowieka na początku. Wzywa ludzi do odwrócenia się od grzechu, pożądlivosti, do wejścia na drogę niewinności i czystości, aby otrzymać przebaczenie grzechów od miłosiernego Boga.

Karl Rahner napisał:

W Maryi i Jej Niepokalanym Poczęciu objawia się, że od samego początku odwieczne miłosierdzie obejmuje ludzi – grzeszników, w tym także nas, potomków Adama i Ewy, dzięki czemu jasnym się staje, że Bóg nie pozostawia nas samych. W nas, którzy najpierw przychodzimy na ten świat pozbawieni łaski w swym wnętrzu, staje się oczywiste, że my jesteśmy umiłowanymi dziećmi Bożymi nie z własnej mocy, nie z nieutralnej istoty, choćby ta mogła być szlachetna, ale wyłącznie z czystej łaski Bożej, która nam – grzesznikom została udzielona bez żadnej zasługi (cyt. za: Weimer, 1979, s. 10).

Podobne słowa Rahner napisał przy innej okazji:

Kiedy patrzymy na Maryję, ucieczkę grzeszników, wówczas musimy powiedzieć, że była Ona jedyną na świecie bez grzechu. Ale Jej życie, Jej ubogie, małe, pokorne i pełne goryczy życie udziela nam nędznym grzesznikom pociechy i nadziei, że jesteśmy czymś więcej niż tylko ubogimi grzesznikami; że także nam Bóg udziela swej łaski, jak Jej udzielił; że także my jesteśmy obdarowani łaską, jesteśmy umiłowanymi przez Boga, którzy w głębi duszy z miłosierdzia Bożego, a nie własną mocą wierni – jesteśmy tymi, którzy dotrzymują wierności, choć nie wiemy, w jaki sposób będziemy mieli wystarczająco sił, aby spełnić wymagania życiowe i dotrzymać wszelkich wymagań Bożych (tamże, s. 73).

Święty Ludwik Maria Grignon de Montfort modlił się:

Ja, niewierny grzesznik odnawiam i składam ponownie dzisiaj na Twoje ręce, o Niepokalana Dziewico Maryjo, moje przyrzeczenia chrzcielne. Wyrzekam się na zawsze szatana, Jego przepychu i Jego dzieł i oddaję się całkowicie Jezusowi Chrystusowi, wcielonej Mądrości, abym niósł swój krzyż za Nim, naśladować Go przez całe me życie. Abym był Mu bardziej wierny, wybieram dzisiaj Ciebie, o Maryjo, na moją Matkę i Panią (tamże, s. 95).

Biskup Rudolf Graber, wielki niemiecki mariolog, wspomina, że w średnio-wiecznej mistyce pojawił się obraz wymiany serc: Jezus Chrystus przekazuje swe Serce duszy obdarowanej łaską. Podobny obraz ukazał się w niezatwierdzonym przez Kościół objawieniu, w którym Maryja miała wypowiedzieć głębokie słowa: „Wstaw na miejsce twego grzesznego serca moje niepokalane Serce, a wtedy to Ja będę przyciągać moc Bożą i miłość Ojca będzie cię prowadzić do doskonałości na wzór Chrystusa”. Podobnie Maryja wyraziła się w Fatimie. W tych obrazach chodzi o to, by dokonać duchowej transplantacji czy też wymiany serc, aby w końcu Niepokalane Serce Maryi mogło w wiernych, jak i w świecie, zatryumfować (por. tamże).

## **NIEPOKALANE SERCE MARYI DANE DLA NAWRÓCENIA GRZESZNIKÓW**

Autor Listu do Hebrajczyków (7,26-27) pisze o Chrystusie Arcykapłanie wstawiającym się za nas w niebie u Boga Ojca: „Takiego bowiem potrzeba nam było arcykapłana: świętego, niewinnego, nieskalanego, oddzielnego od grzeszników, wywyższonego ponad niebiosy, takiego, który nie jest obowiązany, jak inni



arcykapłani, do składania codziennej ofiary najpierw za swoje grzechy, a potem za grzechy ludu”. Jeżeli Maryja była przewidziana przez Boga Ojca w odwiecznym planie zbawienia na Orędowniczkę u Boga i pośredniczkę w pośrednictwie Chrystusa, to można powiedzieć, że ze względu na to Bóg miłosierny wybrał Ją, aby była obok swego Syna wstawiającego się w niebie za swój lud, tak jak On świętą, niewinną, nieskałaną, oddzieloną od grzeszników, wywyższoną ponad niebiosy, tj. ponad aniołów i świętych, taką, która nie jest zobowiązana ofiarować się za swoje grzechy. Niepokalana została więc dana z miłosierdzia Bożego ku obronie grzeszników.

Doświadczenie chrześcijańskie uczy, że w historii zbawienia Maryja ma szczególną moc nawracania grzeszników, zagubionych, pogan. Otrzymała od miłosiernego Boga przywilej, by pomagać w przypadkach beznadziejnych, kiedy to wszystkie wysiłki okazały się bezowocne. Dlatego Maryja jest czczona przez stulecia jako Matka nawrócenia, ucieczka grzeszników – *refugium peccatorum*. Dawniej były miasta i miejsca, dokąd przestępcom nie wolno było wchodzić. W przeciwieństwie do tego Boża sprawiedliwość i miłosierdzie stworzyły miejsce, gdzie grzesznik nie zostaje odrzucony. Tym miejscem jest Niepokalane Serce Maryi. W 1836 r. założono w Paryżu Arcybractwo Świętego i Niepokalanego Serca Maryi w celu nawrócenia grzeszników. Szeroko rozprzestrzenione po Europie świadczyło ono o wielu cudownych nawróceniach za wstawiennictwem Niepokalanego Serca Maryi. Niestety, dzisiaj na Zachodzie te bractwa przedstawiają się jako „wyschnięte źródła”. Zabrakło miesięcznych nabożeństw do Serca Maryi, a modlitwa o nawrócenie grzeszników zamilkła. W taki oto sposób wysusza się źródła miłosierdzia Bożego i Niepokalanego Serca Maryi. Trzeba nie ustawać polecania ludzi odwróconych od Boga i błędzących miłosierdziu Bożemu, które okazuje swą łaskę przez Niepokalane Serce Maryi. Bowiem szeroka jest droga (Mt 7,13), po której idą do miejsca, w którym, jak pisze Dante Alighieri w swej *Boskiej Komедii*, trzeba „porzucić wszelką nadzieję”.

Jak powiedział ks. Emilio Cárdes, marianista, w czasie rekolekcji kapłańskich na Bielanach 24 IV 2019 r., w krajach języka hiszpańskiego jest tradycja, że penitent podchodzący do spowiedzi nie mówi, jak w Polsce, „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”, ale: „Ave, Maria purisima”, co można przetłumaczyć: „Niech będzie pozdrowiona Maryja przenajczystsza”. Zaś kapłan odpowiada: „Sin pecado concebida – Która została poczęta bez grzechu pierwородnego”. W ten sposób penitent wyznaje swe grzechy, wzywając wstawiennictwa Niepokalanej Maryi.

## NIEPOKALANA DANA PRZEZ MIŁOSIERNEGO BOGA KU OBRONIE PRZED SZATANEM

Znamienne, że Maryja już na pierwszych stronach Biblii została ukazana jako nieprzejednana przeciwniczka szatana. Słowa skierowane do szatana o wrogości między nim a niewiastą odnajduje swe echo w ostatniej księdze Pisma Świętego, w apokaliptycznej Księdze Objawienia św. Jana. W tym wielkim obrazie ukazano, że walka ta trwa. Wąż z raju przemienił się w budzącego lęk smoka. Ta nienawiść i ta walka są nieodwołalne.

Liturgia nazywa Maryję „księżną wojującą budzącą lęk” i porównuje Ją z Judytą, bezkompromisową wojowniczką o wolność Izraela. Nadaje Jej tytuł „wieży Dawida”, niepokonanej obrończyni i wielbi Ją za to, że „pokonała wszystkie herezje”. Jest – jak Ją Pius XII przedstawia w słynnej modlitwie oddania Niepokalanemu Sercu Maryi – „niepokonaną zwyciężczynią we wszystkich walkach, jakie prowadzi Bóg i Kościół”. Toteż słusznie mawiał św. Ludwik Grignion, że „tam, gdzie jest Maryja, tam nie ma miejsca dla szatana” (cyt. za: Weimer, 1979, s. 85).

Jak ukazuje Apokalipsa, wobec Maryi szatan jest bezradny. Wypuszcza przeciwko Niej strumień wody, aby Ją zatopić, ale daremnie. Mocy tej Niewieście udziela miłosierny Bóg, którego opiewa w *Magnificat* jako tego, który możnych strąca z tronu, a ubogich wywyższa, który pozwala, że miecz przenika Jej duszę i serce, ale Jej nie zabija, który przyzwala na to, by dzieci z Betlejem umarły, ale uwalnia Matkę z Dzieckiem z ręki diabelskiego Heroda. Ta walka między Maryją a szatanem przenosi się na następne pokolenia, jak na to wskazuje Apokalipsa. Dlatego dzisiaj wierzący są świadkami gigantycznej walki. Mówi się o czasach współczesnych jako o „epoce szatana”. Zaś znakiem szatana jest sianie zamętu, chaosu, nieporządku, sianie potrójnej pożądliwości: pożądliwości oczu, pożądliwości ciała i pychy żywota, która chce opanować ludzkość. Podstawowe wartości są niszczone: szacunek dla życia, zwłaszcza dzieci nienarodzonych, upadek obyczajów, czystości przedmałżeńskiej, szacunek dla godności człowieka i szacunek autorytetu opartego w Bogu. Dzisiejszy świat ma zaciemniony obraz Boga. Bezbożne systemy i ideologie ateistyczne są nie tylko ucieleśnieniem szatańskiej zasady, ale też narzędziem i owocem mocy osobowo działającego szatana. W tej potężnej walce, w której antychrześcijańskie moce wydają się mocniejsze, funkcjonuje prawo: Bóg pozwala zwyciężyć małym i pokornym, naśladowcom małego Dawida, który pokonał Goliata pomimo jego uzbrojenia (tamże, s. 86). Słusznie Grignion przypisuje Maryi zwycięstwo, ponieważ jest Ona mniejsza od możnego szatańskiego Goliata, którego pokonuje ku upokorzeniu pyszałków i możnych – a przede wszystkim samego szatana. Z tego względu wierzący mogą powtarzać w codziennych zmaganiach z wewnętrznymi pokusa-



mi do zła i w brutalnej walce zewnętrznej słowa orędzia z Fatimy: „Przy końcu moje niepokalane Serce zwycięży”.

Rozumiał to doskonale św. Maksymilian Maria Kolbe, który jako student w Rzymie przeżył wstrząsające wydarzenie. Otóż, masoni obchodzący dwusetną rocznicę swego istnienia wnieśli 24 VI 1917 r. na plac św. Piotra szatański sztandar przedstawiający w straszliwej karykaturze, jak Lucyfer rzuca na ziemię Archaniola Michała, a na nim napis: „Szatan ma panować w Watykanie, a papież ma być jego niewolnikiem”. W celu przeciwstawienia się tym zamiarom szatańskim, szaleniec Niepokalanej założył Milicję Niepokalanej. Niepokalana uzdolniła go do ponadludzkich działań i przedsięwzięć, a w końcu do jego bohaterskiej i męczeńskiej śmierci (*Marianische Meditationen*, 1975, s. 69).

## **OBJAWIENIA NIEPOKALANEJ MARYI PROWADZĄ DO MIŁOSIERDZIA BOŻEGO**

W objawieniach Maryja objawia się jako Niepokalana i jako miłosierna, jako Ta, przez którą Bóg objawia swe miłosierdzie i je udziela ludzkości, jako okazująca miłosierdzie grzesznikom i ludziom cierpiącym na nędzę duchową i materialną oraz wzywająca do ufności w miłosierdzie Boże. W czasie objawienia w Lourdes Maryja ukazuje się jako piękna niewiasta, która nazywa siebie „Niepokalanym Poczęciem”. Wzywa do modlitwy, do pokuty, do uciekania się do miłosierdzia Bożego. Katolicy stają pełni podziwu przed Niepokalaną, a jednocześnie z bezgranicznym zaufaniem w okazywane swemu ludowi miłosierdzie. Wota pielgrzymów w Lourdes dowodzą tego, jak w każdej potrzebie zwracają się o pomoc do Maryi Niepokalanej.

Maryja jako Niepokalana przeniknęła głęboko do serc ludzi wierzących. Dobrze jest znany cudowny medalik rozpowszechniany w ogromnych ilościach jako pamiątka sanktuarium Niepokalanej Dziewicy Maryi, grotty Masabielle w Lourdes. Na tym medaliku widać wcieloną czystość, promieniujące piękno, czarującą dobroć i z Serca płynące miłosierdzie. Niepokalana stała się wprost właściwym obrazem miłosierdzia Maryi (tamże, s. 65).

W objawieniach w Gietrzwałdzie (Jaklewicz, 2017; Świącicka, 2017) w 1877 r. Maryja przedstawiła się podobnie jak w Lourdes: „Jestem Najświętsza Panna Maryja Niepokalanie Poczęta”, koncentrując uwagę na tajemnicy swej nie-dościgłej świętości. Centralnym Jej przesłaniem jest apel o modlitwę różańcową: „Życzę sobie, abyście codziennie odmawiali Różaniec”. Modlitwę różańcową ukazuje jako skuteczny środek wymodlenia sobie darów uzdrowienia ale i nawrócenia. Jak poświadcza ówczesny proboszcz August Weichsel: „Miliony modlą się na różańcu, przez co utwierdzają się w wierze katolickiej i ogromna ilość pijaków

wyrwana została z doczesnej i wiecznej zguby. W tym widzę najlepszy dowód autentyczności objawień”. Niepokalana zapewnia również o swej stałej obecności, która przynosi ukojenie w bólu i pociechę w smutku: „Nie smućcie się, bo Ja będę zawsze przy was”. Kiedy dzieci zapytały, która modlitwa zostaje szybciej wysłuchana: czy ta zanoszona wprost do Boga, czy do Maryi, w odpowiedzi usłyszały: „Tak nie należy pytać, ale modlić się” – a zatem jedna i druga wyprasza potrzebne łaski. Ostra jest też przestroga dotycząca szatana stojącego za ciężkimi grzechami ludzi: „Teraz przed końcem świata szatan obchodzi ziemię jak zgłodniały pies, aby pożreć ludzi”.

W dzieje kultu miłosierdzia Bożego wpisuje się Maryja, która objawiła się pastuszkom w Fatimie, aby zażądać od ludzi, by nie znieważali więcej Boga swymi grzechami, by przez modlitwy, ofiary, wyrzeczenia i cierpienia wyprasiali grzesznikom łaskę nawrócenia i w ten sposób przyczyniali się do ratowania ich przed potępieniem w piekle (Jan Paweł II, 2000, s. 7; Warchoń, 2016, s. 152–167). W dniu 13 lipca 1917 r. Piękna Pani – Niepokalana objawiła tajemnicę i powiedziała: „Ofiarujcie się za grzeszników, mówcie Jezusowi wiele razy, a szczególnie, kiedy ponosicie jakąś ofiarę: O Jezu, czynię to z miłości ku Tobie, za nawrócenie grzeszników i na zadośćuczynienie za grzechy popełnione przeciw Niepokalanemu Sercu Maryi” (Kondor, red., 1978, s. 58). Benedykt XVI stwierdził, że Madonna wybrała Fatimę, aby przypomnieć ludzkości o swych planach miłości miłosiernej (Benedykt XVI, 2010). Także w innych objawieniach przychodzi z orędziem miłosierdzia, a w licznych sanktuariach, gdzie czczona jest jako Niepokalana – i nie tylko – obdarowuje wiernych miłosierdziem Bożym.

## MARYJA NIEPOKALANA ADRESATEM MODLITW O MIŁOSIERDZIE

W tym miejscu można by przesłedzić modlitwy kierowane do Maryi, w których jest wzywana jako Niepokalana, oraz prośby, jakie wierni Jej przedstawiają, wymawiając to imię. Ograniczymy się jedynie do zaprezentowania kilku modlitw papieskich<sup>1</sup>. Oczywiście w tych modlitwach papież nie poprzestają na przyzywaniu tego tytułu, ale używają wiele innych. Tu chodzi o zwrócenie uwagi, w jakich sprawach wnoszą modlitwy, zwracając się tytułem „Niepokalana”.

Zapewne najśłynniejszą modlitwą jest akt poświęcenia Niepokalanemu Sercu Maryi wypowiedziany przez Piusa XII 8XII 1942 r. Papież zwraca się do Maryi, do Jej Niepokalanego Serca w tragicznej godzinie historii ludzkiej i powierza oraz poświęca Jej Kościół i całą ludzkość. Prosi Ją, aby wybłagała u Boga pokój oraz potrzebne łaski,

1 Teksty modlitw zostały wzięte ze strony internetowej Watykanu.

które mogą spowodować nawrócenie serc ludzkich, łaski, które przygotowują i zapewnią pokój. Jak został poświęcony Kościół i rodzaj ludzki Sercu Jezusa z nadzieją, że będzie znakiem i zadatkim zwycięstwa i zbawienia, tak też papież poświęca świat Niepokalanemu Sercu Maryi, Matce i Królowej świata, prosząc, by Jej opieka przyspieszyła tryumf królestwa Bożego, tak by wszyscy ludzie pojednani z sobą i z Bogiem obwieścili Maryję błogosławioną i wraz z Nią śpiewali wieczny hymn *Magnificat*, hymn miłości i wdzięczności Sercu Jezusowemu, w którym mogą znaleźć Prawdę, Życie i Pokój.

Podobnie w modlitwie wypowiedzianej 2 III 1955 r. Pius XII prosi Niepokalaną Dziewicę, Matkę Boga i ludzi, by miłosiernie spojrzała na grzeszników i oczyściła zmysły, które – oczyszczone – mogłyby zasmakować w Bogu. Prosi, by Jej oczy miłosierne spojrzały na nędze i udręki, na zmagania i słabości. Podobnie w modlitwie skierowanej do Niepokalanej Dziewicy przeznaczonej do odmawiania w roku maryjnym (z 21 XI 1953 r.) modli się:

Porwani przez blask Waszego [papież używa tu jeszcze starej włoskiej formy grzecznościowej, dopiero później przejdzie do drugiej osoby liczby pojedynczej] piękna niebieskiego i poruszeni udrękami współczesnych czasów rzucamy się w Wasze ramiona, o Niepokalana Matko Jezusa i Matko nasza, Maryjo, ufni, że znajdziemy w Waszym kochającym Sercu wypełnienie naszych gorących pragnień i pewną bramę ucieczki pośród nawalnic, które zagrażają nam z każdej strony.

Pośród różnych tytułów Maryi wymienia „Tryumfatorkę” nad złem i śmiercią i prosi: „Natchnij nas głębokim wstrętem do grzechu, który czyni duszę wrogiem Boga i niewolnikiem piekła”.

W modlitwie do Najświętszej Maryi Panny, Matki sierot z 2 III 1956 r. Pius XII zwraca się oprócz innych tytułów, tytułem „Niepokalana”: „Prawdziwa Matko sierot, uciekamy się do Twego niepokalanego Serca, pewni, że znajdziemy w Nim wszelką pociechę, jakiej pragnie nasze zasmucone serce; pokładamy całą ufność w Tobie, aby Twa macierzyńska ręka prowadziła nas i podtrzymywała na szorstkiej drodze życia”.

Jan Paweł II w czasie pierwszej swej podróży apostołskiej do Meksyku w styczniu 1979 r. rozpoczyna modlitwę do Matki Bożej z Guadalupe następującymi słowami:

O Dziewico Niepokalana, Matko prawdziwego Boga i Matko Kościoła, Ty, która w tym miejscu objawiasz swoją łaskawość i Twe współczucie wszystkim, którzy się do Ciebie uciekają, wysłuchaj modlitwy, jaką

zanosimy do Ciebie z synowskim zaufaniem i przedstaw ją swemu Synowi Jezusowi, naszemu jednemu Odkupicielowi.

Po tym wezwaniu zwraca się słowami: „Matko miłosierdzia, Ty, znasz ukrytą i cichą ofiarę, dlatego Tobie, która wychodzisz na spotkanie nam grzesznikom, jakimi jesteśmy, poświęcamy się dzisiaj z całym naszym jestestwem i miłością, oddajemy Ci nasze życie, nasze prace, radości, słabości i cierpienia”.

Składając hołd Niepokalanej w dniu 8 XII 1979 r. Jan Paweł II pozdrowił Maryję słowami pozdrowienia anielskiego: „Ave, błogosławiona jesteś, pełna łaski”. Przypomina, że tymi słowami dyktowanymi przez ludzkie serca, pozdrawiały Maryję całe pokolenia. Papież przybywa tu w dniu, kiedy cały Kościół, z największą czcią, wspomina pełnię łaski, pełnię, której Bóg udzielił Maryi od pierwszej chwili Jej poczęcia. Napędzają radością słowa apostoła: „Tam, gdzie rozlał się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (Rz 5,20). Wierni radują się tą szczególną obfitością Bożej łaski, dzięki której Maryja nosi imię Niepokalana.

Jan Paweł II w czasie swego pierwszego pobytu w Fatimie, 13 V 1982 r., na podziękowanie za uratowanie życia ponowił złożony przez Piusa XII akt poświęcenia Kościoła i świata Niepokalanemu Sercu Maryi. Zawierając zwłaszcza narody, które były przedmiotem szczególnego zatroskania Pani Fatimskiej, prosił:

Obejmij z miłością Matki i Służebnicy ten nasz ludzki świat, który poświęcamy. Przed Tobą, Matko Chrystusa, i przed Twym niepokalanym Sercem pragniemy dzisiaj z całym Kościołem zjednoczyć się z naszym Odkupicielem w tym Jego ofiarowaniu się za świat i ludzi, jako że jedynie w Sercu Bożym jest moc otrzymania przebaczenia i zapewnienie odnowienia.

I dalej modlił się:

O, Serce niepokalane, pomóż nam przezwyciężyć zagrożenia zła, które tak łatwo zakorzenia się w sercach dzisiejszych ludzi i które w swych niezmiernych skutkach ciąży na naszej współczesności i wydaje się zamykać drogę ku przyszłości. Oby się jeszcze raz objawiła w historii świata nieskończona moc Miłości miłosiernej. Niech ona zatrzyma zło, przemieni sumienia! Niech w Twym niepokalanym Sercu odświeży się światło nadziei!

Benedykt XVI, składając 8 XII 2006 r. homagium Niepokalanej na placu hiszpańskim, pozdrowił Maryję imieniem „łaski pełna”, imieniem nadanym Jej przez samego Boga i powiedział:

W Twym Niepokalanym Poczęciu jaśnieje powołanie uczniów Chrystusa, wezwanych do tego, by się stali, przy pomocy Jego łaski, świętymi i niepokalanymi w miłości (Ef 1,4). W Tobie odbija się godność każdego człowieka, który zawsze jest cenny w oczach Stwórcy. Kto kieruje ku Tobie wzrok, o Matko, całkowicie święta, nie traci pogody ducha choćby nie wiadomo jak twarde były próby życia. Choć smutne jest doświadczenie grzechu, który szpeci godność dzieci Bożych, to jednak kto do Ciebie się ucieka, odkrywa piękno prawdy i miłości i odnajduje drogę prowadzącą do domu Ojca.

Podobnie modlił się Benedykt XVI 8 XII 2008 r.:

O Matko niepokalana, która jesteś dla wszystkich znakiem pewnej nadziei i pocieszenia, spraw, abyśmy pozwolili się przyciągnąć Twej czystości niepokalanej. Twoje piękno – *Tota Pulchra*, jak dzisiaj śpiewamy – upewnia nas, że jest możliwe zwycięstwo miłości. Co więcej, że jest pewne, iż łaska jest mocniejsza od grzechu i dlatego możliwe jest uwolnienie od każdej niewoli. Tak, Maryjo, Ty nam pomagasz z większą ufnością wierzyć w dobro, stawiać na darmowe poświęcenie się, służenie, na odrzucenie przemocy, na moc prawdy; udzielaj nam sił, byśmy byli czujni i nie ulegali łatwym pokusom uciekania od stawiania czoła realiom życiowym, problemom, ale je rozwiązywali z odwagą i odpowiedzialnością.

Papież Franciszek w swej pierwszej adhortacji *Evangelii Gaudium* z 24 XI 2013 r. zwraca się do Maryi: „Dziewico święta i Niepokalana ... wzbudź w nas nowe pragnienie świętości... niech w naszym życiu uobecni się całe piękno Ewangelii”. Zaś 8 XII 2014 r. modlił się na placu hiszpańskim:

Przekonanie, że Ty, która jesteś naszą Matką, jesteś całkowicie wolna od grzechu, dodaje nam wielkiej otuchy. Przeświadczenie, że zło nie ma władzy nad Tobą, napełnia nas nadzieją i siłą do codziennej walki, którą musimy toczyć przeciwko zasadzkom złego. [...] Choć jesteśmy grzesznikami, jesteśmy Twoimi dziećmi, dziećmi Niepokalanej, powołanymi do świętości, która w Tobie jaśnieje dzięki łasce Bożej od samego początku. [...] Niech moc miłości Boga, która zachowała Cię od grzechu pierworodnego, przez Twoje wstawiennictwo uwolni ludzkość od wszelkiego niewolnictwa duchowego i materialnego i sprawi, że w sercach i wydarzeniach zwycięży Boży zamysł zbawienia. Spraw, aby także w nas, Twoich dzieciach, łaska

przeważała nad pychą i abyśmy mogli stać się miłosierni, jak miłosierny jest nasz Ojciec niebieski. [...] O nasza niepokalana Matko, módl się za nami.

Z tych modlitw widać, że tytuł Niepokalanej inspiruje do wołania o pomoc w uwolnieniu się od zła i w dążeniu do świętości, której obraz Bóg dał w Maryi Niepokalanej. W kontekście tytułu Niepokalanej stoją naprzeciw siebie: antyideał i ideał; grzech i świętość; grzech człowieka i świętość Niepokalanej; poczucie grzeszności i zwracanie się o pomoc w podźwignięciu się z grzechu na wyżyny świętości; podeptana godność człowieka przez grzech i ideał godności w Niepokalanej; niemoc wydostania się z nędzy i nadzieja w miłosiernej dłoni Niepokalanej; krzyk rozpaczony w morzu zła i krzyk nadziei pokładanej w miłosierdziu Bożym. Słowem, szczególną prerogatywą Niepokalanej jest okazywanie miłosierdzia grzesznikom i wypraszenie świętości.

## PODSUMOWANIE

Na podstawie przeprowadzonych rozważań wydaje się, że można mówić o odniesieniu między Niepokalaniem Poczęciem a miłosierdziem Bożym, choć na pierwszy rzut oka można by sądzić, że to niemożliwe. Niepokalana Maryja „doświadczyła miłosierdzia Bożego” już w akcie stworzenia, jeśli uwzględni się szeroką definicję miłosierdzia św. Tomasza, czy jeśli spojrzeć na stworzenie jako udzielenie dobra. Jeśli zdamy sobie sprawę z tego, że w Bogu inspiracją historii zbawienia była miłość i miłosierdzie, a Niepokalane Poczęcie ma znaczące miejsce w tej historii zbawienia, to jest oczywiste, że również inspiracją udzielenia tego niezwykłego przywileju była miłość miłosierna zarówno wobec Maryi jak i ze względu na zbawienie ludzkości. Skoro miłosierdzie Boże stoi u podstaw dzieła odkupienia ludzkości dokonanego przez Chrystusa, a Maryja także potrzebowała odkupienia i została odkupiona, co prawda nie przez oczyszczenie z grzechu pierwotnego, lecz w sposób wznioślejszy, przez zachowanie od tego grzechu, to jest jasne, że również przywilej Niepokalanego Poczęcia dokonał się z tej samej inspiracji miłosierdzia Bożego, z jakiej dokonało się odkupienie całej ludzkości.

Także „pełnię łaski” – pełnię Jej świętości osobistej, zachowanie Jej od wszelkich skłonności do grzechu, wspieranie Jej łaską uczynkową w całym Jej życiu, można uznać za dzieło miłosierdzia Bożego zarówno wobec Niej, jak i ze względu na ludzi wierzących, którzy mają w Niej wzór świętości, ideał realizacji człowieczeństwa na tej a nie innej drodze. Jej świętość można też rozumieć jako dar miłosierdzia Bożego, aby grzesznicy mieli kogoś absolutnie czystego, bez grzechu, do kogo mogliby się uciekać w swym grzesznym stanie o pomoc i ochronę, kogoś,

kogo mieliby po swojej stronie – człowieka, a jednocześnie, by był kimś ponad nimi w swojej świętości jako ideał. Z miłosierdzia Bożego została też dana ludziom ku obronie przed atakami szatana, nad którą nigdy nie miał on władzy, a którego jest pogromicielką. Znamienne jest również, że Niepokalana Maryja w objawieniach w Paryżu przy Rue de Bac, w Lourdes, w Fatimie, w Gietrzwałdzie i wielu innych miejscach objawień zachęca do uciekania się do miłosierdzia Bożego, a także w wielu sanktuariach czczona jest jako Niepokalana i jako taka prowadzi wiernych do miłosierdzia Bożego. Jest też wiele modlitw, w których wzywana jest jako Niepokalana, pod opiekę której uciekają się wierni. Oczywiście, eksponując miłosierdzie Boże w tajemnicy Niepokalanego Poczęcia nie chodzi o oderwanie tej tajemnicy od innych dogmatów, ale o ukazanie jej w świetle miłosierdzia Bożego.



## Bibliografia:

- Benedykt XVI. (2010). *Przemówienie na spotkaniu z organizacjami duszpasterstwa socjalnego w Fatimie, 13 maja*.
- Bolewski, J. (1998). *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*. Kraków: WAM.
- Bolewski, J. (2004). Nowe prawo niepokalanego poczęcia. W: J. Kumala (red.), *Tota Pulchra es Maria, Materiały z ogólnopolskiego sympozjum mariologicznego z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Matki Bożej, Licheń, 17-20 maja 2004 r.* Licheń.
- Eadmer. *Tractatus de conceptione Beatae Mariae Virginis*, 1-2. PL 159.
- Jaklewicz, T. (2017). Objawienia w Gietrzwałdzie. *Gość Niedzielny* (36).
- Jan Paweł II. (1999). *Maryja. Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków-Ząbki.
- Jan Paweł II. (2000). Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej, 13.05.2000. *L'Osservatore Romano* (7-8).
- Karwacki, R. (2010). Soteriologia. W: K. Góźdz, K. Guzowski (red.), *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia* (s. 117-133). Lublin.
- Kondor, L. (red.). (1978). *Siostra Lucja mówi o Fatimie (Pisma Siostry Łucji)*. Fatima.
- Królikowski, J. (2010). Protologia. W: K. Góźdz, K. Guzowski (red.), *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia* (s. 79-87). Lublin.
- Marianische Meditationen*. (1975). Institutum Marianum: Regensburg.
- Pius XII. (1959). Encyklika *Fulgens corona*. AAS 45.
- Scheffczyk, L. (2004). *Maryja, Matka i Towarzyszka. Podręcznik mariologii*. Kraków.
- Św. Augustyn. *De natura et gratia*, 36. PL 44.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica* (STh) I.
- Św. Wawrzyniec z Brindisi. (1954). Kazanie o Niepokalanym Poczęciu. W: B. Schneyer (red.), *Mariale*. Würzburg.
- Święcicka, A. (2017). *Objawienia gietrzwałdzkie a współczesne objawienia maryjne*. Kraków.
- Warzeszak, J. (2010). Miłosierdzie Boże jako przymiot absolutny Boga. W: K. Góźdz, K. Guzowski (red.), *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia* (s. 35-66). Lublin.
- Warchoń, P. (2004). Miłosierdzie w zbawieniu Maryi według nauczania Jana Pawła II. *Salvatoris Mater* (3), 229-247.
- Warchoń, P. (2016). Fatima. Znak Bożego miłosierdzia dla świata. *Salvatoris Mater* (1-4), 152-167.
- Weimer, A. (1979). *Worte über Maria*. Sankt Augustin.
- Życiński, W. (2010). Mariologia. W: K. Góźdz, K. Guzowski (red.), *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*. Lublin.



# THE IMMACULATE CONCEPTION OF MARY AND DIVINE MERCY

## SUMMARY

The purpose of the article is to demonstrate that there is a mutual relationship between the Immaculate Conception of Mary and Divine Mercy. The author asserts that the act of creating Mary free from original sin was God's act of mercy in the context of her calling to participate in the work of redemption, in keeping her constantly free from personal sins. In addition, Mary's sanctity is a gift of Divine Mercy for sinners who can have recourse to her. God also showed his mercy by giving Mary to people in order to protect them against Satan's attacks, as Satan never had power over her.

*Article submitted: 3.10.2019; accepted: 11.10.2019.*

Ks. Józef Warzeszak



**Słowa kluczowe:** teologia, „mała ojczyzna”, Bóg – ojczyzna człowieka, Franciszek Manthey

**Keywords:** Theology, „small homeland”, God – homeland of man, Franciszek Manthey

**Ks. Jarosław Babiński**

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

ORCID: 0000-0002-1358-1516

# TEOLOGIA „MAŁEJ OJCZYZNY” KS. FRANCISZKA MANTHEYA

„Globalopolis” – świat przedstawiany i funkcjonujący jako globalna wioska – stwarza poczucie bycia obywatelem świata (Borkowski, 2003, s. 8-9). Tak samo funkcjonujące na całym świecie systemy infrastruktury, procedury postępowania, metody funkcjonowania w kosmopolitycznej, zuniformizowanej przestrzeni – pozbawionej specyfiki jak wszędzie do siebie podobne hale wielkich lotnisk – stwarzają poczucie bezpieczeństwa i swojskości. W przestrzeni znanej, łatwej do opanowania, „oswojonej”, człowiek czuje się pewnie. Czy jednak ta pozorna „swojskość” to tylko odczucia pozytywne?

Świat współczesny staje się [...] coraz bardziej jednym miejscem i coraz bardziej wspólną ekumeną, ale zamieszkujący go ludzie doświadczają mało jednak komfortowego poczucia odkotwiczenia i dryfowania po otwartym morzu, gdzie równo daleko jest do dna, czyli korzeni, jak i do brzegu, czyli nowych możliwości (Burszta, Kuligowski, 2000, s. 45; Habermas, 1993, s. 26).

Rodzi się więc poczucie wykorzenienia i utraty tożsamości czy pozbawienia fundamentu koniecznego do zdefiniowania siebie, zwłaszcza w aspekcie teleologiczności życia. Dlatego może paradoksalnie – w epoce homogenizacji kultury, programowania popkulturowego uniformizmu, unifikacji konsumpcjonistycznych pragnień, sterowanej socjotechnicznymi narzędziami mediów – pojawia się potrzeba oryginalności, niepowtarzalności, odrębności. Czy nie w tym należy upatrywać mody na regionalizm, języki, kulturę wspólnot lokalnych, podejmowane działania na rzecz ochrony czy ratowania specyficzności i wyjątkowości „małych ojczyzn”?

Zwłaszcza zachodzące intensywnie procesy migracyjne i emigracyjne – choć podejmowane w imię realizowania najróżniejszych aspiracji czy ambicji – ostatecznie rodzą tęsknotę za najbardziej znanym, bliskim, pierwotnym – krainą lat dzieciennych, wzrostu i dojrzewania. Stanowi ona bowiem zawsze punkt wyjścia do samorozumienia i sposobu odniesienia się do rzeczywistości. Trafnie ujmuje to jeden z pionierów teologii „małej ojczyzny” – pelpliński teolog, ks. Franciszek Manthey: „Już ten sam fakt, że człowiek składa się z duszy i ciała, z ziemi i elementu duchowego w fundamencie jego istoty, zmusza go uwzględnić w świadomości siebie swoją »małą ojczyznę« (*Heimatland*) i swe pochodzenie” (Manthey, 1964, s. 9; Skorowski, 1999/2000, s. 82). Istotność „małej ojczyzny” w dookreślaniu przez człowieka swej tożsamości jak i teleologiczności egzystencji, każe podjąć systematyczne badania nad tym problemem. Analiza poglądów ks. Mantheya w tym temacie – podejmowana w aspekcie dogmatyczno-prakseologicznym, a obejmująca odniesienia filozoficzne, biblijne i kulturowo-społeczne – pozwala uchwycić specyfikę teologicznej tej problematyki, istotną do budowania integralnej antropologii teologicznej.

## „MAŁA OJCZYZNA” – KWESTIE TERMINOLOGICZNE

Czym jest „mała ojczyzna”? Termin ten jest zasadniczo dla wszystkich spontanicznie zrozumiąły. Odnosi się w sposób oczywisty do tego, co każdemu najbliższe: pierwsze wspomnienia, idylliczna kraina lat dzieciennych, ulegająca idealizacji we wspomnieniach wraz z upływem czasu. Określenie to ma mnóstwo pojęć bliskoznacznych. Najczęściej występujące to: „dom”, „ziemia”, „środowisko lokalne”, „ojcowizna”, na Kaszubach: „tarczëzna”, „strony rodzinne”, „ojczyzna prywatna”, „ojczyzna lokalna” lub „ojczyzna regionalna” (Skorowski, 2013, s. 13; Szymańska, 2017, s. 49–50).

Znaczenie tego terminu przedstawia również ks. Franciszek Manthey. Czytnąc to w języku niemieckim, pokazuje semantyczne uwarunkowania terminologiczne, które muszą być uwzględnione w celu właściwego pojęcia „małej ojczyzny” – *Heimatu*. W języku niemieckim bowiem występują dwa terminy odnoszące się

do słowa „ojczyzna”. Wspomniany *Heimat* – miejsce urodzenia, gniazdo rodzinne, przestrzeń pierwotnego zakorzenienia i tożsamości i *Vaterland* – jako kraj, państwowość, kraj ojców, ojczyzna, z którą identyfikuje się człowiek jako lojalny obywatel, odpowiedzialny i pracujący na rzecz dobra wspólnego jej członek. W tym kontekście innego znaczenia nabierają przywiązanie, wyrażane przez Niemców do krainy lat dzieciństwa, obecnie znajdującej się w granicach państwa polskiego. To nie rewizjonizm, tylko szczególne, dwojakie rozumienie ojczyzny jest impulsem do odwiedzania „starych śmieci” na Śląsku, Kaszubach czy Mazurach. W tym duchu należy też odczytywać podobną do polskiej niemiecką literaturę inspirowaną tematyką *Heimatu*, której reprezentatywnymi nazwiskami mogą być Günter Grass, Siegfried Lenz czy Marion Dönhoff.

Gdzieś pośrodku – między światem polskim i niemieckim – trzeba umiejscowić interesującego nas tu szczególnie ks. Franciszka Mantheya. Nie sposób zakwalifikować go ani do polskiego, ani niemieckiego nurtu literatury o „małej ojczyźnie”. Publikacje związane z krajem lat dzieciennych powstały zasadniczo po niemiecku. Manthey po wielokroć podkreślał swoje niemieckie korzenie i identyfikację z niemieckością (Borzyszkowski, 1997, s. 9). Jednocześnie jednak, „będąc w Pelplinie, w sercu jego małej ojczyzny, tkwił w żywiole polskim, gdzie niemczyzna nie była czymś obcym, ale dominował język i duch polski, w którego cieniu ukazywała się także kaszubszczyzna” (Borzyszkowski, s. 10). Co więcej, gdy 1958 r., nękanym przez komunistyczne władze i Urząd Bezpieczeństwa, decyduje się na wyjazd z Polski do Niemiec, czuje się tam obco. Chociaż angażuje się w życie „Adalbertus Werk” – stowarzyszenia byłych katolików gdańskich – nie można mówić tu o jakimś zachwycie niemieckością, lecz raczej jej kontestacją i krytyką, przy jednoczesnej apologii polskości i wysiłkach na rzecz popularyzacji polskiej kultury i historii (Manthey, 1965, s. 297–318). W jakiejś mierze uprawniona wydaje się identyfikacja opisu odniesienia się Kaszubów do kultury niemieckiej po II wojnie światowej z poglądami w tej kwestii samego Mantheya, który pisze: „Cmentarz w Piaśnicy stał się [...] pomnikiem-symboliem odrzucenia tego wszystkiego, co miało związek z Niemcami i niemczyzną, a wiadomo przecież, że zmarli stanowią potężniejszą siłę niż żyjący” (Manthey, 1997, s. 56).

Można więc stwierdzić, że ks. Manthey jest obywatelem dwóch światów. W tym względzie podobny jest do swego nauczyciela i mentora: ks. Franciszka Sawickiego – który o sobie pisał: „Moja mała ojczyzna (*Heimat*) jest krainą pogranicza (*Grenzgebiet*), gdzie cały czas stykały się i krzyżowały różnorodne elementy germańskie i słowiańskie” (Sawicki, 1927, s. 127; Babiński, 2014, s. 38–40; 2015, s. 403–404). Taka jest specyfika „kresów” – zawsze są przestrzenią łączenia się różnych kultur, wzajemnej eksploracji i inspiracji (Bączkowski, 1957, s. 1). To determi-

nuje na pewno o specyficie postrzegania świata, otwartości, dystansie do skrajności, afirmacji różnorodności. Jednocześnie staje się niejednokrotnie trudnością w jednoznacznym dookreśleniu siebie i swojej tożsamości, a nawet źródłem cierpienia i poczucia wyobcowania: „Być zakorzenionym w dwóch kulturach to rzecz wielka, gdyż czyni człowieka szerokim i chroni od jednostronności. Zarazem jednak jest to rzecz straszna, gdyż pozbawia człowieka przyrodzonego gruntu pod nogami i duchowego powietrza nad nim” (Manthey, 1957, s. 473).

Jak charakteryzuje Manthey pojęcie *Heimatu*? Jest to dla niego termin wielopłaszczyznowy. Określa go jako „miejsce gdzie człowiek się urodził i wzrastał” – w szerokim znaczeniu, w historyczno-kulturowo-językowych uwarunkowaniach: „miejsce obozowania” (*Lagerplatz*), „miejsce schronienia” (*Zufluchtsort*), „miasto narodzenia/rodzinne” (*Geburtsstadt*), „miejsce, w którym człowiek czuje się bezpieczny i ukryty” (*fühlt sich heimlich*), miejsce dokąd może uciec, gdy nie będzie czuł się bezpieczny (*wenn es ihm un-heimlich wird*) (Manthey, 1963, s. 13). Jeśli chodzi o zakres pojęcia, to proponuje problematykę tę rozważyć, uwzględniając cztery zasadnicze płaszczyzny: obraz kraju rodzinnego (*Landschaft*), ludzie (*Menschen*), duchowa przestrzeń (*geistiger Raum*), szczególne doświadczenie Boga (*besonderes Gotterleben*) (Manthey, 1963, s. 13–14). Oprócz ujęcia kulturowego proponuje jeszcze inne – rozumiane w przestrzeni teologicznej.

### „MAŁA OJCZYNA” – UJĘCIE FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE

Człowiek to rzeczywistość trudno, a przynajmniej niejednoznacznie definiowalna, biorąc pod uwagę ogromną liczbę propozycji jego określania, z których żadna nie otrzymuje powszechnej akceptacji. Poczynając od koncepcji człowieka jako mikrokosmosu Demokryta czy arystotelowskiego *animal rationale*, a skończywszy na rozwiązaniach współczesnego personalizmu czy fenomenologii, problem pozostaje otwarty (Krąpiec, 2001, s. 359–386; Maryniarczyk, 2003, s. 73–121; Skarga, 2007, s. 26–39; Stępień, 1997, s. 93–96). Ksiądz Franciszek Manthey wpisuje się w tradycję rozwiązań tomistycznych, jednak w kontekście rozważań nad człowiekiem, którego, jego zdaniem, w dużej mierze określają warunki życia, kontekst kulturowy, tradycja – czyli to, co go konstytuuje jako byt determinowany przez naturę i kulturę określonego miejsca na ziemi, tudzież przez pierwiastek nadprzyrodzony, jakim jest jego dusza – ujmuje człowieka w sposób specyficzny.

W celu właściwego zrozumienia człowieka jako złożonego z duszy i ciała, konieczne jest bowiem uwzględnienie miejsca i czasu, w którym urzeczywistnia się jego ziemską egzystencja:

Człowiek nie jest czystym duchem, który został zesłany na tą ziemię z wysokości Niebios, a ciało i życie tu otrzymał tylko jako wygnaniec i więzień. Nie jest tylko nagim zwierzęciem, które żyje tutaj, karmi się, rozmnaża w witalnym, bezrefleksyjnym rytmie, bez świadomości czy rozumienia tego, kim jest. Jest istotą żyjącą, która na tej ziemi, z jej mocy bierze początek i dlatego na ziemskim globie zamieszkała, jak dziecko na łonie swej matki. Jest stworzeniem, świadomym swego tutaj zamieszkiwania i więzi przez ziemię, sól i powietrze go przenikającej i wypełniającej każde uderzenie serca ( Manthey, 1964, s. 9).

Interpretowanie fenomenu człowieka oznacza więc refleksję nie nad ideą, ale nad konkretną jednostką. By zaś w pełni ją zrozumieć, konieczne jest uwzględnienie jego „tutaj” – specyfiki tego wszystkiego, co na jego unikalność, niepowtarzalność się składa przez zaistnienie w konkretnym miejscu i czasie (Bartnik, 1996, s. 51; Gózdź, 2008, s. 7).

Nieodzowne jest uwzględnienie specyficzności warunków życia każdej jednostki, by ją zrozumieć. Wynika to nie tylko z realizacji postulatu możliwie jak najbardziej zobiektywizowanego jego poznania, ale i chęci uwzględnienia w tej przestrzeni podpowiedzi, jaką podsuwa wiara. Człowiek to struktura cielesno-duchowa, „zadomowiona” w konkretnym miejscu na świecie dzięki Bożej woli, z Bożego wyroku. Zakorzenie w świecie i relacja do Boga specyfikują człowieka i stanowią o jego podwójnym „zadomowieniu”. Najpierw w konkretnym, swoim miejscu na ziemi, które stanowi przestrzeń ciągłego ukierunkowania się na Boga, odkrywania Go i zdążania po Jego śladach. To stanowi punkt wyjście do urzeczywistnienia się drugiego zadomowienia: „Człowiek [...] żyje na ziemi i z ziemi, ale egzystuje jeszcze bardziej z Boga i w Bogu” (Manthey, 1963, s. 46).

Bóg jest ojczyzną człowieka, a droga ku Niemu wiedzie przez ojczyznę ziemską – dokładnie to, co określa jego tu-bycie. Tak więc jego pielgrzymowanie przez czas, dokonujące się w konkretnych uwarunkowaniach małej ojczyzny, jest jego osobistą historią zbawienia, historią uświęcenia (*Heilsgeschichte*), jego indywidualną drogą odpowiadania Bogu inspirowaną czytaniem Jego śladów w swoim prywatnym wszechświecie. Skoro wszystko jest darem Bożym, to i szczególne miejsce na ziemi – *Heimat* – należy uznać za Jego dar, i to dar zobowiązujący: „Małe ojczyzny pochodzą od Boga” (tamże, s. 45). Bóg daje człowiekowi konkretne miejsce na świecie, które z Jego woli ma stać się dla niego miejscem uświęcenia i zdobywania doskonałości. Co więcej, Bóg daje małą ojczyznę a jednocześnie nią jest (tamże, s. 45). Tym sposobem „mała ojczyzna” to nie tylko kategoria społeczno-kulturowa, rozpatrywalna w określonych obszarach, konstytuujących życie ludzkie



(Majka, 1981, s. 241). Staje się Ziemią Świętą, Ziemią Obiecaną, do której człowiek dąży, w której żyje, gdzie realizuje się jego osobista historia uświęcenia i zbawienia. Jednocześnie jest celem ludzkiego życia – które z natury będąc teotroficznym – wtedy znajduje swe spełnienie, gdy zjednoczy się z Bogiem (Augustyn, 1978, s. 276–277) – „ojczyzną człowieka”.

„Mała ojczyzna” to określone „tu” i „teraz” – czasoprzestrzeń ukonkretnienia wielkich idei w historii pojedynczego człowieka. To miejsce i ten czas stanowią więc także obszar spotkania Boga z człowiekiem, ich wspólnego dialogu, czytania przez osobę ludzką Bożych znaków i odpowiadania na nie w przestrzeni wiary. W konkretnym kontekście życia dokonuje się bowiem „ludzka percepcja i interpretacja znaczenia religijnego znaku, niejako treści mowy Bożej, skierowanej do człowieka w danej czasoprzestrzeni” (Bartnik, 2008, s. 14). Właściwe ich odczytanie jest uzależnione od kontekstu – nie są one bowiem stałe i niezmienne, lecz specyficzne – uwarunkowane epoką, kulturą, ludzką mentalnością, itp. (Gózdź, 2008, s. 8). Dlatego kategoria „małej ojczyzny” jest tak istotna do właściwego rozumienia relacji Bóg – człowiek, którą warunkują miejsce i czas.

Człowiek, przeżywając swoje życie w konkretnych uwarunkowaniach miejsca, w którym się narodził i rozwija, doświadcza realizujących się z woli Boga procesów, które decydują o jego tożsamości i takżsamości – jednoznaczne dookreślenie siebie i afirmacji określonego systemu wartości, kultowego kodu, wreszcie – deklaracji religijnej (Bartnik, 2000, s. 283). „Mały wszechświat prywatny” stanowi przestrzeń powstawania a potem konsekwentnego wzbogacania i pogłębiania relacji między człowiekiem a Bogiem. To zaś wtedy jest możliwe, gdy dokonuje się w określonym miejscu i czasie (Jaźniewicz, 2013, s. 306). To miejsce i czas, który jest egzemplifikacją po wielokroć opisywanej w Biblii historii spotkania Boga z człowiekiem.

## **BIBLIJNA GENEZA TEOLOGII „MAŁEJ OJCZYZNY”**

Ksiądz Franciszek Manthey sytuuje w ten sposób fundament swej teologicznej refleksji nad „małą ojczyzną” w Piśmie Świętym, szczególnie ukazując jej związek z problematyką kreatologiczną, antropologiczną oraz soteriologiczną. Istotność „małej ojczyzny” wynika – jego zdaniem – z realizacji przez Boga swego zamysłu stwórczego wobec człowieka. Odwołując się do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, stwierdza, że Bóg stworzył człowieka z zamiarem umieszczenia go w szczególnym miejscu na świecie – ogrodzie rajskim – i tym sposobem go „udomowił” („Gott hat den Menschen auf der Erde beheimet”; Manthey, 1963, s. 19).

Człowiek stworzony z prochu ziemi jest integralną jej częścią: „Należy do ziemi i ma, powstawszy z jej gliny, z powrotem do niej wrócić, kiedy jego doczesne

życie zakończy swój bieg” (Manthey, 1963, s. 19; 1964, s. 19). W człowieku, którego życie rozpoczyna się w konkretnym miejscu, obecne są wszystkie uwarunkowania ziemi: pierwiastków i związków chemicznych, warunków klimatycznych czy geograficznych. Stanowi we wszystkim jej odbicie – jest światem w miniaturze: „Mikrokosmosem w Makrokosmosie” (Manthey, 1963, s. 19). Ludzka egzystencja nie wyczerpuje się jednak tylko w biologicznej manifestacji jej natury, wyrażalnej w rodzeniu, rozwoju i umieraniu, opisywalnymi przez prawa biologii. Bóg stwarza człowieka jako integralną część świata, przypisaną do niego z sposób bardzo ukonkretniony. Człowieka nie zostaje w świat wrzucony, umieszczony w nim przypadkowo. Zostaje dla niego przygotowane szczególne miejsce na ziemi, jakim jest ogród rajski. Człowiek ma zamieszkiwać i czynić sobie ziemię poddaną, realizować w ten sposób wolę Boga jako uczestnik *creatio continua* (tamże, s. 19). Stanowi to ukazanie porządku stwórczego, w którym człowiek odkrywa swoją godność i związana z nią odpowiedzialność (Góźdź, 2008, s. 7). Miejsce dane przez Stwórcę kształtuje człowieka i decyduje o jego tożsamości. W jej kształtowaniu główną rolę odgrywają: natura, świat rodzimej kultury, relacje międzyludzkie, przemycia religijne i kontekst kulturowy (Manthey, 1963, s. 13). Ten fundament antropologicznej tożsamości decyduje o ukierunkowaniu się na wartości, a zwłaszcza Boga.

Wprawdzie człowiek na skutek grzechu pierworodnego stracił raj, ale nie swoją ziemską ojczyznę. Bóg nie pozbawił go „zadomowienia” na ziemi – odbiera człowiekowi szczęśliwość rajską, ale nie odmawia mu swojej miłości, uwagi i z troskaniem o niego. Genezyjski obraz zaopatrzenia ludzi w skóry zwierząt (Rdz 3, 21) jest wyrazem troski Boga o człowieka, a jednocześnie należy w tym widzieć ponownie wyrażone w ten sposób zadanie powierzone człowiekowi do czynienia sobie ziemi poddanej – człowiek otrzymuje możliwość rozwoju i tworzenia cywilizacji (Manthey, 1963, s. 20). Bóg nie rezygnuje z człowieka, nie odwraca się od niego, lecz wyznacza mu nową przestrzeń działania. Człowiek musi ponieść konsekwencje swojej niewierności, ale nie zostaje mu odebrana misja powierzona mu przez Boga w momencie stworzenia. Nie będzie korzystać już z rajskich owoców. Utrzymanie się, zapewnienie sobie warunków egzystencji, wreszcie praca okupiona będzie wysiłkiem: „W pocie czoła uprawiać będzie ziemię, rodzić będzie ciernie i osty” (por. Rdz 3, 18n.). Bóg zawiera więc z człowiekiem nowe przymierze – nie odstępuje od swego nakazu zapełniania ziemi i czynienia jej przez ludzi sobie poddaną. Dokonywać się to ma z uwzględnianiem specyficznych warunków, w jakich człowiekowi przychodzi żyć, a różnorodne są przecież krainy, z których składa się świat. Bogactwo świata niesie w sobie wiele możliwości urzeczywistniania przez człowieka Bożych wskazań. Czytanie przez człowieka swojej misji oznacza różnorodną jej realizację. I to również zawarte jest w Bożym planie. Stwórca nie chce

człowieka jednorodnego, zunifikowanego w swym funkcjonowaniu. Ma przejawiać swoją indywidualność, specyficzność i wyjątkowość. Różnorodność „małych ojczyzn” we wszystkich ich uwarunkowaniach ma być z Bożej woli jeszcze jednym w tym względzie uwarunkowaniem. Konkretny człowiek został powołany do życia w konkretnych uwarunkowaniach swej „małej ojczyzny”. Dlatego Stwórca oczekuje manifestowania przez niego – przez bycie w różnorodnym w swej urodzie świecie – całego bogactwa ludzkiej natury: duchowej, cielesnej czy kulturowej w tylu wymiarach, ile jest ludzkich „małych ojczyzn” (*Heimatländern*): „Każde plemię, każdy człowiek ma szczególne znamię swej ojczyzny (*Landfleck*), swoją szczególną małą ojczyznę, gdzie będzie się kształtował w specyficzny sposób i dla siebie specyficznie rozwijał w sobie odbicie Bożej pełni i potęgi” (Manthey, 1963, s. 21).

Szczególnym uwyrażeniem tego zamysłu Boga jest historia Izraela. Wśród wielu rodzin, ludów czy narodów Bóg wybiera w biegu dziejów szczególne społeczności, dla którego szuka szczególnego miejsca na ziemi – miejsca błogosławionego, które w szczególnym znaczeniu ma być jego „małą ojczyzną”. W Piśmie Świętym taką społecznością jest naród wybrany a Ziemia Święta jego dziedzictwem i przeznaczeniem (tamże, s. 22). W jej uwarunkowaniach realizuje się „Boża pedagogia” wobec człowieka, najpełniej wyrażająca się w odkrywaniu życiowego powołania i wartości (Lewandowski, 2004, s. 210). Tu dokonuje się spotkanie człowieka z Bogiem i identyfikacja Go jako najważniejszego celu, jaki jest do osiągnięcia w ludzkim życiu.

## BÓG OJCZYZNĄ CZŁOWIEKA

Urzeczywistnieniem planu Bożego wobec człowieka, ludu czy plemienia jest obdarowanie „małą ojczyzną”, uwzględniającą jego potrzeby i będącą błogosławionym miejscem jego wzrostu, rozwoju, odpowiadania na natchnienia Stwórcy przez realizację Jego woli i wskazań. W zamysle Boga człowiek ma do odegrania w świecie szczególną rolę, który jest przestrzenią czytania Bożych znaków (Janowski, 1970, s. 7–18. Lewandowski, 2007, s. 122–132). Jednocześnie jednak Pismo Święte stwierdza, że ziemia i jej przestrzeń, pojawiające się w najróżniejszych jej częściach uwarunkowania, choć zdają się niejednokrotnie wypełnieniem marzeń, a na pewno miejscem realizacji życiowych aspiracji i to w bardzo różnych ich wymiarach, nie są w pełni małą ojczyzną człowieka. Co więcej – być nie mogą.

Kiedy Księga Rodzaju opisuje dzieło stworzenia człowieka „z prochu ziemi”, zwraca uwagę na jego związek z ziemią, z konkretnym miejscem, w którym człowiek się rodzi i które staje się dla niego przestrzenią wzrostu i rozwoju. To zakorzenienie czy zadomowienie nie wyczerpuje jednak w pełni ludzkiego ukierunkowania na małą ojczyznę (Manthey, 1963, s. 46). Człowiek bowiem jest nie tylko

„z ziemi”. Jego status ontyczny to nie tylko fakt jego związania z rzeczywistością świata materialnego. Determinuje go on i kształtuje, ma przemożny wpływ na jego życie. Człowiek to jednak ktoś więcej, gdyż jest w szczególnej relacji bliskości z Bogiem. To Stwórca nadał mu wyjątkowy status, wlewając w niego tchnienie życia i ducha. Dlatego człowiek jest istotą oikotroficzną w podwójnym znaczeniu. Cały czas odczuwa więź i tęsknotę za swoją „małą ojczyzną”, ale jego tęsknota kieruje się nieskończenie głębiej ku Bogu: „Człowiek jest bowiem podwójnie zadomowiony (*beheimet*): żyje na i ziemi, ale egzystuje jeszcze bardziej z i w Bogu” (Manthey, 1963, s. 46). Dlatego wszystko, co oferuje człowiekowi ziemską ojczyznę – jego mały, prywatny wszechświat – jest znakiem, śladem, zapowiedzią ojczyzny w niebie, przebywania w domu Ojca. Człowiek przeżywając swe życie w „małej ojczyźnie”, coraz intensywniej chce być u Boga. Człowiek chce żyć w łączności z Bogiem (tamże, s. 46).

To sprawia, że nie jest ze swego miejsca na świecie w pełni zadowolony. Jest bowiem świadomy swej wyjątkowości, z którym klóci nieustannie przeżywane poczucie przemijania, ograniczoności i niespełnienia. Dlatego Pismo Święte z ziemskiej ojczyźnie widzi zapowiedź i obraz niebieskiej, prawdziwej ojczyzny:

Wszystko, co w ziemskiej, doczesnej ojczyźnie czyni go szczęśliwym, jest zapowiedzią wiecznej rozkoszy, i wszystko, co poczucie niebiańskiego bezpieczeństwa i spokoju daje, jest zapowiedzią, przecuciem nieutralnego i pełnego szczęścia, jakie płynie ze zjednoczenia z Bogiem – ojczyzną człowieka (*Heimat in Gott*) (tamże, s. 47).

Więź, jaka łączy człowieka z jego „małą ojczyzną”, miłość, jaką względem niej odczuwa, jest praobrazem ludzkiej miłości do Boga. Jest ikoną i sakramentem tęsknoty za Bogiem. Utrata „małej ojczyzny”, poczucie wykorzenienia, „bycie tułaczem i zbiegiem” (por. Rdz 4, 14) obrazuje w ludzkim życiu utratę Boga. Powrót do niej (ewentualnie odzyskanie) należy czytać jako analogię powrotu do Boga (Manthey, 1963, s. 47; Bartnik, 1996, s. 124). Istota ludzka w przestrzeni świata realizuje swe najbardziej podstawowe i niezbędne do życia pragnienia. Jednak jej aspiracje i cele nie wyczerpują się w doraźnie postrzeganej przestrzeni świata. Cały czas bowiem transcenduje ona świat przyrodzony, nieustannie odczuwając głód Boga. Potrzeba bycia z Nim relacji jest tak samo oczywista dla ludzkiej egzystencji, jak zaspokajanie potrzeb determinowanych przez biologię czy fizjologię. Ksiądz Manthey przywołuje tu, w celu zobrazowania tej prawdy, szczególnie psalmy, które w poetycki sposób wyrażają nieustanne pragnienie Boga, jakie towarzyszy człowiekowi i determinuje jego życie: „Jak łania pragnie wody ze strumieni, tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże!” (Ps 42, 2; por. Ps 42, 4; 52, 10; 125, 1). Co więcej – to Bóg jest tym, który nie

tylko stanowi prawdziwy cel ludzkich dążeń i pragnień, ale jako jedyny rozumie człowieka i jest w stanie zaspokoić ludzkie pragnienia, stwarzając przestrzeń ich realizacji (por Ps 28, 8). Jest nią właśnie „mała ojczyzna” (Manthey, 1963, s. 48).

Stanowi więc ona szczególny Boży dar dla człowieka. Jest „prezenterem” Boga i miejscem udzielania szczególnej Bożej łaski (tamże, s. 51). Jednocześnie jest wyrażeniem i antycypacją samego Boga. „Mała ojczyzna” jest pierwszym, najbardziej intensywnym odniesieniem się człowieka do świata, przestrzenią rodzenia się, kształtowania się i wzrostu jego miłości, kontynuująca jego człowieczeństwo i tożsamość. Bóg jest ostateczną, zasadniczą, najważniejszą ojczyzną człowieka. Wszystko, co człowiek odkrywa i doświadcza w świecie jako dar, dobro, źródło szczęścia, znajduje w pełni i nieutralnie w Bogu (tamże, s. 50).

Choć „mała ojczyzna” jest tym, co najbardziej buduje ludzką tożsamość i ukorzenia go w świecie, ks. Manthey podkreśla, że to Bóg jest najważniejszym punktem odniesienia i celem człowieka. Bóg bardziej niż świat, a także bardziej niż mała, ziemską ojczyzna jest celem człowieka. To Bóg jest „małą ojczyzną” człowieka (tamże, s. 46). Otaczający człowieka świat jest przestrzenią realizacją ludzkich aspiracji, odkrywaniem i urzeczywistnianiem swego powołania. Nigdy jednak nie realizuje się w sposób pełny i zaspakajający ludzkie dążenia. To bowiem, co jest ziemskie, jest jedynie zapowiedzią tego, co zapowiada i obiecuje zjednoczenie z Bogiem. Biblijny raj był rzeczywistością w sposób prawie doskonały zaspokajający ludzkie pragnienia. Jednak ostatecznie nie był wystarczający, bo nawet najpiękniejszy raj nie jest Bogiem. Człowiek pożąda dóbr tego świata, pragnie w nie partycypować. Determinuje go pragnienie poznania, stawia sobie za cel zrozumienie jego tajemnic i opisanie rządzących nim praw. Towarzyszy temu jednak nieustannie głębokie i przenikające go pragnienie Boga (tamże, s. 46).

Dlatego właśnie wszystko to, co „mała ojczyzna” oferuje człowiekowi na ziemi, jest znakiem, śladem ojczyzny w niebie, w domu Boga Ojca. Człowiek chce być z Bogiem i chce być u Boga (tamże, s. 46). To wpisane w jego naturę pragnienie czasami, niestety, z racji ludzkiej skłonności do grzechu przybiera wypaczoną formę, by być jak Bóg. Człowiek zafascynowany bogiem żąda dla siebie boskości. Jest to reakcja na doświadczane cierpienie i przeciwności w świecie, w który człowiek wrasta, z którym się utożsamia, czyniąc go przestrzenią swoich pragnień. Niestety, niejednokrotnie jawi się on jako „padół płaczu”. Bóg potrafi także to niedoskonale ludzkie pragnienie uzdrowić, a doświadczaną przemijalność i ciągle niespełnienie uczynić motywem do wchodzenia na drogę coraz pełniejszej doskonałości (tamże, s. 47).

Odwrócenie się od Boga oznacza utratę ojczyzny. Człowiek może utracić ojczyznę z własnej winy. Wygnanie może być karą, ale i szczególną drogą nawrócenia. Utrata własnego bezpiecznego miejsca na ziemi niesie z sobą zawsze uświa-

domienie wartości tego, czego zostało się pozbawionym. Rodzi to żal i tęsknotę za utraconą krainą pokoju i szczęśliwości, a następnie: w konsekwencji – wysiłek, by odzyskać to, co w sytuacji wykorzenienia uświadomione zostaje jako bezcenne i niezbędne do właściwego funkcjonowania. Realizuje się w ten sposób szczególnie Boża pedagogia względem człowieka. Historia zbawienia to toczący się w czasie się cykl zdradzania Boga przez człowieka i nieustannych do Niego powrotów. Począwszy od tajemnicy upadku w ogrodzie rajskim, który człowiek utracił przez swe nieposłuszeństwo i grzech, przez kolejne opisywane na kartach Starego Testamentu historie: potop, katastrofa Sodomy i Gomory, sprzeniewierzenie się prawu przez Izraela (tamże, s. 52).

Nieco inaczej tę problematykę ujmuje Nowy Testament. Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie nie jest bowiem przede wszystkim religijną historią narodu i ziemi. Uniwersalizm Chrystusowego nauczania, skierowanego do wszystkich narodów (por. Mt 28, 16), nie przesłania jednak zdeterminowanego konkretnym kontekstem kulturowym miejsca i czasu urzeczywistniania się tajemnicy odkupienia (Cardenal, 2006, s. 580). Syn Człowieczy ma bowiem swoją „małą ojczyznę”: miejsce wzrostu i rozwoju, duchowego dojrzewania w kręgu rodziny i przyjaciół. Zakorzenie w niej zdradzają chociażby Jego przypowieści i biblijne obrazowanie (Manthey, 1963, s. 149–150). Co więcej, po wielokroć objawia się Jego postawa miłości, przywiązania do miejsc i tradycji, troski o dobro ziemskiej ojczyzny, czego najbardziej wymownym potwierdzeniem jest Jezusowy płacz na Jerozolimę (por. Łk 19,41–44). Rozpoznanie czasu nawiedzenia to podjęcie trudu czytania Bożych znaków. Te dotyczą również zobowiązań wobec „małej ojczyzny”.

### **„MAŁA OJCZYZNA” JAKO PRZESTRZEŃ ZOBOWIĄZAŃ**

Jeśli człowiek chce cieszyć się darem, jakim jest „mała ojczyzna”, musi spełniać wobec niej konkretne obowiązki. Według ks. Franciszka Mantheya stanowią one integralne warunki jej posiadania. Sprowadzalne są one do czterech zasadniczych.

Pierwszy z nich to praca dla dobra „małej ojczyzny”. Oznacza ona troskę o jej dobro, a jednocześnie troskę o zabezpieczenie swoich potrzeb – wysiłek, by zdobyć „powszedni chleb”. Zadaniem człowieka jest korzystać z darów, które mała ojczyzna zapewnia i których zdobycie umożliwia. Ksiądz Manthey rozumie przez to aktywne wykorzystanie talentów i umiejętności, tkwiących w człowieku w budowaniu osobistego szczęścia i dobra wspólnego. W sensie negatywnym natomiast oznacza to wydanie walki wszelkim przejawom grzeszności i niewierności Bogu, wyrugowanie pogaństwa, usunięcie wszelkiej nieczystości (por. 1Mch 14, 7), by jej



mieszkańcy „spokojnie uprawiali swą ziemię, a ziemia wydawała plony, drzewa zaś na polu – owoce” (1Mch, 14, 8). Bóg błogosławi człowiekowi, gdy uprawia daną mu ziemię: sieje zboże, uprawia oliwki i zakłada winnicę, hoduje bydło i zakłada domostwa (Manthey, 1963, s. 54).

Drugim obowiązkiem wobec „małej ojczyzny” jest gotowość do walki i ofiary życia za nią. Człowiek zamieszkujący określone miejsce, z którym łączą go rozliczne relacje, które posiada, jest zobowiązany do jego obrony. Potwierdza to historia Izraela, którą ks. Franciszek Manthey przywołuje w celu uzasadnienia swoich idei:

Kiedy poganie mówili: „Zagarnijmy dla siebie kraj Boga!” (Ps 83, 13) i kiedy poganie „wchodzą do nas, aby nas wypędzić z Twego dziedzictwa, które dałeś nam w posiadanie” (2Krn 20,11), kiedy Izraelici doświadczają wojny w swym kraju z wrogiem (Lb 10, 9), wtedy na kochających swoją „małą ojczyznę” mieszkańcach Ziemi Świętej spoczywa obowiązek, by narażać dla niej swoje życie. Ponieważ nie wypada i nie jest prawe – jak to powiedziane jest w Księdze Judyty (8,11) – oddać ojczyznę wrogom; i już Abraham nie zwlekał, by w wojnę się włączyć, aby swego krewniaka Lota uwolnić i jego posiadłości z powrotem zdobyć (Rdz 14) (Manthey, 1963, s. 53).

Człowiek w walce o „małą ojczyznę” nie jest sam. Będzie wspierał go Bóg. Zasiewa On niepokój i wątpliwości w sercach przeciwników, skłóca ich i ostatecznie daje zwycięstwo swoim wybrancom (Pwt 20, 4). Nie pozwoli bezkarnie niszczyć swoich sług i odebrać im od Niego samego otrzymanych darów. Dlatego człowiek ma przyzywać Bożej pomocy, broniąc darowanej mu ziemi, jak wyraża to psalmista: „Wystąp, Panie, przeciw tym, co walczą ze mną, uderz na moich napastników! Pochwyć tarczę i puklerz i powstań mi na pomoc. Rzuć włócznią i toporem na moich prześladowców; powiedz mej duszy: »Jam twoim zbawieniem«” (Ps 35, 1-5).

Pismo Święte wyraża ukazuje okrucieństwo wojny. Nie upiększa wzajemnego zabijania się przeciwników i wszystkich związanych z tym okropności, które zawsze się wiążą z rzeczywistością konfliktów. Oczekuje jednak gotowości do walki o najwyższą stawkę, jaką jest wolność i związane z nią konsekwencje bytowania. Ksiądz Manthey zwraca uwagę, że najradzykalniej zadanie do zostaje wyartykułowane w Księgach Machabejskich: „Przeciwstawmy się zniszczeniu naszego narodu. Walczmy w obronie naszego narodu i świętości” (1Mch 3, 43); „Mając więc sposobność objęliśmy w posiadanie dziedzictwo naszych ojców” (1Mch 15, 34); „Lepiej nam przecież zginąć w bitwie, niż patrzeć na niedolę naszego narodu i świątyni” (1Mch 3, 59); „Oddając się w opiekę Stwórcy świata upomniał swoich żołnierzy, aby mężnie aż do śmierci walczyli za prawa, świątynię, miasto, ojczyznę

i zwyczaje ojczyste” (2Mch 13, 14); „O żony bowiem i dzieci, ponadto zaś o braci i krewnych mniejsza w nich była obawa, najbardziej zaś i na pierwszym miejscu lękali się o święty przybytek” (2Mch 15, 18) – religijne centrum „małej ojczyzny” i rzeczywiste źródło z nią więzi (*Heimatverbundenheit*). Bywa jednak niejednokrotnie i tak, że Bóg zsyła na swój lud wrogów, aby go oczyścić (por. Ez 30, 24; Za 14, 2; Jr 4, 6). Religijne i moralne oczyszczenie realizuje we wspólnocie zamieszkującej małą ojczyznę. Spowodowane przez wrogów opresje służą potem tylko pogłębieniu więzi z „małą ojczyzną” (Manthey, 1963, s. 56).

Trzecim zadaniem człowieka, warunkującym posiadanie „małej ojczyzny” jest realizacja obowiązków religijnych wobec Boga.

Kto chce posiadać małą ojczyznę, musi uznawać Bożą wolę oraz być gotowym ją realizować w swoim życiu, a jednocześnie angażować swoje życie w służbę Bogu i Mu je ofiarowywać. To stanowi warunek utrzymania dla siebie otrzymanego od Stwórcy miejsca na świecie. Jeśli *Heimat* jest darem Bożym, jego posiadanie niesie z sobą dalsze zobowiązania. Człowiek musi wypełniać jeszcze inne, szczególne, od Boga otrzymane warunki i przyjąć wobec niego szczególną postawę służby, gdyż jest tylko dzierżawcą, lennikiem wobec rzeczywistego Pana (*Lehnsherr*) posiadanego z Jego łaski dobra (Manthey, 1963, s. 57) –

pisze ks. Manthey, wskazując cały mnóstwo zadań, które człowiek powinien urzeczywistnić w przestrzeni wiary.

Na pierwszym miejscu stawia uznanie Boga (*Anerkenntnis Gottes*). Człowiek, który został przez Stwórcę obdarowany, mający świadomość, że wszystko, co posiada, od Niego otrzymał, musi uznać swoją od Niego zależność. Najbardziej wyraziście znajduje to wyraz w oddawanej Bogu czci. Dokonuje się to w ludzkim życiu w każdym miejscu i czasie, ale szczególnego wymiaru nabiera w małej ojczyźnie. Szczególnym wzorem są tu patriarchowie Starego Testamentu: Abraham i Izaak, którzy obdarowani przez Boga przeznaczonym im miejscem na ziemi oddają mu część i składają dziękczynienie na zbudowanych przez siebie ołtarzach (por. Rdz 12,7; 26, 25). Podobnie czynią Izraelici, którzy w podzięce za odniesione zwycięstwa i zdobycie Ziemi Obiecanej budują świątynię „dla imienia Pana” (2Krn 20, 8) (Manthey, 1963, s. 57).

W łączności z uznaniem zwierzchności Boga jest wiara w Boga (*der Glaube an Gott*). Kto został przez Boga obdarowany ojczystą krainą, powinien w Niego wierzyć i Mu ufać: „Miej nadzieję w Panu i strzeż Jego drogi, a On cię wyniesie, abys posiadał ziemię” (Ps 37, 34; por. 22, 5). Kto przestaje wierzyć, traci swój kraj. Znowu



dla tej tezy ks. Manthey przytacza przykłady starotestamentalne. Izraelici i Żydzi nie słuchają słów proroków, dlatego przychodzi spustoszenie ich ojczyzny:

Wzgardzili wspaniałą ziemią, nie uwierzyli Jego słowu. Ale szemrali w swoich namiotach, nie słuchali głosu Pańskiego. I przysiągł im z ręką podniesioną, że powali ich na pustyni, że ich potomstwo rozproszy wśród ludów, że ich rozsypie po krajach (Ps 106, 24-27; por. Jr 26,5) (Manthey, 1963, s. 57).

Wiara w Boga i ufność z niej płynąca uzewnętrznia się przez wierność wobec Niego i uznanie Go za jedynego Pana. Wiąże się do odrzuceniem służenia jakimkolwiek bożkom. Kto ma świadomość mocy i potęgi Boga, który według swej woli obdarowuje ludzi i narody; kto doświadczył Jego dobroci przez darowanie mu kraju rodzinnego, nie może uznawać żadnych innych mocy. Nie dziwi więc prawidłowość, którą ilustruje historia Izraela. Tyle razy, ile naród wybrany odwraca się od Boga i zwraca się ku bożkom, traci swoją ojczyznę. Dlatego przestrzega Księga Powtórzonego Prawa: „Strzeżcie się, by serce wasze nie pozwoliło się omamić, abyście nie odeszli i nie służyli obcym bogom i nie oddawali im pokłonu, bo zapaliłby się gniew Pana na was, i zamknąłby niebo, aby nie padał deszcz, ziemia nie wydałaby plonów, i prędko zginęlibyście w tej pięknej ziemi, którą wam daje Pan” (Pwt 11, 17; por. 12, 30; 30, 17). Fakt obdarowania człowieka wszystkim, czego potrzebuje do życia, wyklucza służbę innym bogom. Niewierność narodu wybranego wobec Boga przynosi w konsekwencji jego zniszczenie i wypędzenie z Ziemi Świętej (por. Pwt 8, 19n.; 29, 22n.). Boży nakaz mówi o tym bardzo wyraźnie: „Dochowasz pełnej wierności Panu, Bogu swemu. Te narody bowiem, które ty wydziedziczysz, słuchały wróżbitów i wywołujących umarłych. Lecz tobie nie pozwala na to Pan, Bóg twój” (Pwt 18, 13-14). Sprzeniewierzenie się temu oznacza konieczność liczenia się z Bożą karą (por. Pwt 32, 36). Jej najdotkliwszym przejawem jest wypędzenie z obdarowanego i pobłogosławionego przez Boga kraju (por. Pwt 4, 25; Joz 23, 16; Dn 9, 7; Sdz 2,13) (Manthey, 1963, s. 58).

Lud Boży ma wypełniać nie tylko obowiązki religijne, ale również moralne. Realizacja tego zadania jest kolejnym warunkiem utrzymania otrzymanego od Boga daru, jakim jest mała ojczyzna. Naród wybrany otrzymał Boże przykazania (por. Pwt 11, 21) jako fundament życia moralnego, podobającego się Bogu (por. 2Kor 5, 9). Bóg utrzymuje pełną łaski więź z tymi wszystkim, którzy go miłują i wypełniają w swoim życiu Jego wolę. Jeśli lud będzie niewierny i nie będzie przestrzegał otrzymanego prawa, zostanie wypędzony ze swej ojczyzny. Potwierdza to po wielokroć historia narodu wybranego.

Izraelici nie przestrzegali Bożych przykazaniach i czynili to, co złe w oczach Pana. Ich postępowanie nie podobało się Bogu (2Kr 17, 2), grzeszyli (por. Ez 36, 17) i spotkała ich za to kara. Lud zresztą doskonale to zrozumiał: „Zgrzeszyliśmy, wraz z naszymi przodkami, popełniliśmy nieprawość, żyliśmy występnie” (Ps 106, 6). Właśnie z powodu nieposłuszeństwa wobec Pana został wydany w ręce wrogów (por. Kpł 26, 25; 25, 31n.). Bóg przestał im błogosławić – bez plonów były ich pola, a drzewa nie dawały owoców (por. Kpł 26, 20). Izrael wszedłszy w posiadanie ziemi, przestał przejmować się Bożym prawem, nie słuchał głosu Boga. Dlatego spotkało go nieszczęście (por. Jr 32, 23). Przez swoje grzechy musiał iść ze swej ojczyzny na wygnanie (Jud 5, 17; Ez 5, 12) (Manthey, 1963, s. 59).

Historia Izraela niesie w sobie sens uniwersalny. Dotyczy bowiem człowieka każdego czasu. Niewdzięczność za otrzymane dary, które obrazuje mała ojczyzna – konkretne miejsce na ziemi z jej potencjałem i danymi możliwościami, spotyka się z karą ze strony Boga. Obrazuje ją zabranie ojczyzny i wypędzenie z domu. Ludzka niewierność, przeciwstawianie się Bogu i obrażanie Go przez grzech określone jest przez ks. Mantheya jako „splamienie” albo „zanieczyszczenie” danej przez Boga krainy. Najbardziej obciążające grzechy zbeszczeszczające ziemię to kult bożków i ofiary z ludzi (por. Pwt 21, 23; 19, 10; Ps 106, 38), a także nieczystość, rozwody, niewierność oraz kłamstwo (Manthey, 1963, s. 60).

\*\*\*

Książd Manthey podkreśla konieczność identyfikacji tożsamości człowieka przez jego związek z „małą ojczyzną”. W jego rozumieniu jest to czynnik mający zasadniczy wpływ na ukształtowanie człowieka w jego odniesieniu do świata w przestrzeni kulturowej, aksjologicznej i religijnej. Związek człowieka z „małą ojczyzną” jest antycypacją więzi, jaka łączy człowieka z Bogiem, będącego zasadniczą i ostateczną ojczyzną człowieka. Podwójnie zadomowiony przez swoją ontyczną konstrukcję człowiek – w świecie (szczególnie w „małej ojczyźnie”) i w Bogu, w pełni realizuje swoje życiowe powołanie, gdy wkłada wysiłek w umacnianie i pogłębianie tych więzi. Zawsze są one narażone na niebezpieczeństwo, wynikające z zewnętrznych warunków, jakie powoduje bycie w świecie, jak i słabości ludzkiej natury.

Zarówno w jednym jak i drugim przypadku człowiek staje wobec tajemnicy miłosiernego Ojca, który zadaje człowiekowi małą ojczyznę jako miejsce rozwoju i realizacji życiowego powołania. Nie tylko wspiera go urzeczywistnianiu tego zadania, ale i – mimo jego upadków i braków – daje nieustannie kolejne szanse i możliwości odpowiedzenia w pełni na Bożą propozycję. W ten sposób ujawnia się Boża pedagogia wobec człowieka, który przeżywa swoje życie w prywatnym

wszechświecie „małej ojczyzny” jako historię grzechowych zrad i nawróceń, wygnañ i powrotów, niosących zobowiązania Bożych obdarowań i będących karą za brak ich realizacji wypędzeń oraz utraty tego, co wartość „małej ojczyzny” stanowi. Tym samym człowiek jawi się jako ten, który – zdążając do swej ostatecznej ojczyzny, jaką jest Bóg – podejmuje wysiłek czytania Jego znaków w świecie, ukonkretnionym w „małej ojczyźnie”, swym z Bożej woli miejscu na ziemi.

## Bibliografia:

- Augustyn, Św. (1978). *Wyznania*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Babiński, J. (2014). Die Rezeption des philosophisch-theologischen Werkes von Franz/Franciszek Sawicki in Polen und Deutschland. W: A. Chylewska-Tölle, Ch. Heidrich (red.), *Mäander des Kulturtransfers. Polnischer und deutscher Katholizismus im 20. Jahrhundert* (s. 30–44). Berlin: Logos.
- Babiński, J. (2015). Polsko-niemiecki transfer kulturowy na przykładzie recepcji twórczości ks. Franciszka Sawickiego, *Biblioteka Postscriptum Polonistycznego*, 5, 401–414.
- Bartnik, Cz. S. (1996). *Idea polskości*, Lublin: Oddział Lubelskiego Stowarzyszenia „Wspólnota Polska”.
- Bartnik, Cz. S. (2000). *Sakramentologia społeczna*, Lublin: Standruk.
- Bartnik, Cz. S. (2008). Znaki czasu, W: K. Gózdź, K. Michalczak (red.), *Teologia znaków czasu. Dogmatycy wobec polskiego „dziś” Kościoła* (s. 11–20). Poznań: Wydział Teologiczny UAM.
- Bączkowski, K. (1957). Wielki Myśliciel. Wspomnienie o ks. prof. Sawickim, *Kierunki*, 30, 1.
- Borzyszkowski, J. (1997). Ks. Franciszek Manthey oraz jego prawda i świadectwo o historii Kaszubów. W: F. Manthey. *O historii Kaszubów. Prawda i świadectwo* (s. 7–16). Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Borkowski, R. (2003). Globalizacja, cywilizacja, ponowoczesność, W: R. Borkowski (red.), *Globalopolis. Kosmiczna wioska – szanse i zagrożenia* (s. 7–28). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Burszta, W., Kuligowski, W. (2000). *Sequel. Dalsze przygody kultury w globalnym świecie*. Warszawa: Muza.
- González de Cardenal, O. (2006). *Historia, Hombres, Dios*, Madrid: Ediciones Cristiñidad.
- Gózdź, K. (2008). Człowiek potrzebuje Boga, W: K. Gózdź, K. Michalczak (red.), *Teologia znaków czasu. Dogmatycy wobec polskiego „dziś” Kościoła*, (s. 7–10). Poznań: Wydział Teologiczny UAM.
- Habermas, J. (1993). *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Jankowski, A. (1970). Znaki czasu w Piśmie Świętym, *Ateneum Kapłańskie*, 74, 7–18.
- Jaźniewicz, W. (2013). *Filozofia i teologia czasu. Czas w personalizmie uniwersalistycznym Czesława Stanisława Bartnika*, Kraków: Homo Dei.
- Krąpiec, M. A. (2001) Człowiek, W: A. Maryniarczyk, i in. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. T. 2 (s. 359–386). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

- Lewandowski, J. (2004). *Drogi współczesnego człowieka do „źródła życia”*. Warszawa: Kontrast.
- Lewandowski, J. (2007). Znaki czasu w hermeneutyce biblijno-teologicznej, *Homo Dei*, 3, 122–132.
- Majka, A. (1981). *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Manthey, F. (1957). Przyczynki do poznania osobowości ks. Franciszka Sawickiego, *Orędownik Diecezji Chełmińskiej*, 11–12, 471–476.
- Manthey, F. (1963) *Heimat und Heilsgeschichte. Versuch einer biblischen Theologie der Heimat*, Hildesheim: Bernward Verlag.
- Manthey, F. (1964). *Heimat an Weichsel und Ostsee. Ein Lesebuch*, Hildesheim: Bernward Verlag.
- Manthey, F. (1965) *Polnische Kirchengeschichte*, Hildesheim: Bernward Verlag.
- Manthey, F. (1997). *O historii Kaszubów. Prawda i świadectwo*, Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Maryniarczyk, A. (2003). Koncepcja bytu a rozumienie człowieka. W: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Błąd antropologiczny. Zadania współczesnej metafizyki*. T. 5 (s. 73–121). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Sawicki, F. (1927). Franz Sawicki (Autobiographie). W: E. Stange (red.), *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (s. 127–165) Leipzig: Felix Meiner.
- Skarga, B. (2007). *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*. Kraków: Znak.
- Skorowski H. (2013). Regionalizm XXI wieku *Zespoły Senackie*, 13, 12–40.
- Skorowski, H. (1999/2000). *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*. Warszawa: Societas.
- Stępień, A. B. (1997). *Człowiek w aspekcie ontycznym*. W: J. Herbut (red.), *Leksykon filozofii klasycznej* (s. 93-96). Lublin: TN KUL.
- Szymańska, M. (2017). Patriotyzm – rozumienie pojęcia na gruncie polskim – próba rekonesansu. W: C. Smuniewski, P. Sporek (red.), *Powrót do ojczyzny? Patriotyzm wobec nowych czasów. Kontynuacje i poszukiwania*, (s. 47–62). Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Nauk o Polityce.

# THEOLOGY OF THE “SMALL HOMELAND” OF FR. FRAN- CISZEK MANTHEY

## SUMMARY

Father Franciszek Manthey (1904–1971) is a man shaped by two cultures: Polish and German. This is typical of the Pomerania inhabitants in his generation. This is a great cultural inheritance, but often becomes problematic when it comes to determining national belonging. Such a particular situation raised in him the question of national identification which resulted in a theological reflection on the “little homeland” (German: *Heimat*). This became the starting point to create an interesting concept of national-religious identity, which he builds in relation to biblical theology, creatology and theological anthropology. Manthey claims that a person by virtue of its ontological structure, corporeal and spiritual, has a two-fold sense of home. First, this is a little homeland – a country of childhood, growth and development, determining personal worldview and values. The other is God – the ultimate goal and homeland of man. Such a concept of man determines the attitudes of each individual which manifests itself in the space of faith by fulfilling duties to the small homeland and to the service of God.

*Article submitted: 6.08.2019; accepted: 2.10.2019.*

**Słowa kluczowe:** talent, nauka Kościoła, ewangelizacja, wychowanie, pedagogika chrześcijańska

**Keywords:** talent, Church teaching, evangelism, education, Christian pedagogy

*Grzegorz Grochowski*

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE

COLLEGIUM JOANNEUM

ORCID: 0000-0003-1862-042X

# POJĘCIE „TALENT” W WYBRANYCH WYPOWIEDZIACH WSPÓŁCZESNEGO KOŚCIOŁA

## WSTĘP

Od zarania dziejów ludzkie poznanie dąży do zinterpretowania fenomenu różnic indywidualnych między osobami, przejawiającego się w bogactwie typów osobowościowych, wielości temperamentów oraz stylów poznawczych, niejednakowości potencjału intelektualnego a także zróżnicowanej zdolności jednostek do sprostania wyzwaniom szeroko rozumianego rozwoju. W centrum uwagi sytuuje się indywidua przejawiające wyróżniające się czy wręcz wybitne predyspozycje do określonych działań, odnotowujące na swoim koncie znaczące osiągnięcia w różnych dziedzinach życia, którym towarzyszy pasja i zaangażowanie, zaś jakość ich wytworów wyrasta ponad przeciętną. Jednocześnie istnieje przeświadczenie, że każdy człowiek ma własne niepowtarzalne atuty, które mogą pomóc mu w osiągnięciu życiowej pomysłowości na własną miarę. Jaką naturę ma ów indywidualny potencjał, skąd pochodzi, w jaki sposób go odkryć, rozwinąć i najefektywniej wy-



korzystać? Wyjaśnień tych faktów poszukiwano w mitach i wierzeniach religijnych czy spekulacji filozoficznych, zaś w ostatnich wiekach bada się je także opierając się na metodologii nauk szczegółowych (społecznych, humanistycznych, ścisłych, przyrodniczych a także nauk o sztuce).

Od dłuższego czasu z problematyką ludzkich zdolności i uzdolnień związane jest pojęcie *talent*, wywiedzione z popularnej przypowieści ewangelicznej (Mt 25,14-30)<sup>1</sup>. Ewangelia Mateusza użyła słowa określającego najwyższą starożytną jednostkę wagowo-pieniężną<sup>2</sup> jako symbolu dóbr duchowych, danych człowiekowi przez Chrystusa, przeznaczonych do pomnażania i przedstawianych do rozliczenia w końcu czasów. Po jakimś czasie w bodajże wszystkich językach europejskich zakres pojęcia *talent* uległ rozszerzeniu (Długosz–Kurczabowa, 2008, s. 654; Brückner, 1985, s. 654)<sup>3</sup>. Jego społeczno-kulturowe oraz artystyczne znaczenie (zdolność, dar, mocna strona, unikalny potencjał, osoba ponadprzeciętnie uzdolniona) wysunęło się na plan pierwszy, odsuwając w cień pierwotny czysto religijny i duchowy charakter<sup>4</sup>.

1 „Podobnie też [jest] jak z pewnym człowiekiem, który mając się udać w podróż, przywołał swoje sługi i przekazał im swój majątek. Jednemu dał pięć talentów, drugiemu dwa, trzeciemu jeden, każdemu według jego zdolności, i odjechał. Zaraz ten, który otrzymał pięć talentów, poszedł, puścił je w obrót i zyskał drugie pięć. Tak samo i ten, który dwa otrzymał; on również zyskał drugie dwa. Ten zaś, który otrzymał jeden, poszedł i rozkopawszy ziemię, ukrył pieniądze swego pana. Po dłuższym czasie powrócił pan owych sług i zaczął rozliczać się z nimi. Wówczas przyszedł ten, który otrzymał pięć talentów. Przyniósł drugie pięć i rzekł: »Panie, przekazałeś mi pięć talentów, oto drugie pięć talentów zyskałem«. Rzekł mu pan: »Dobrze, sługo dobry i wierny! Byłeś wierny w rzeczach niewielu, nad wieloma cię postawię: *wejdź do radości twego pana!*« Przeszedł również i ten, który otrzymał dwa talenty, mówiąc: »Panie, przekazałeś mi dwa talenty, oto drugie dwa talenty zyskałem«. Rzekł mu pan: »Dobrze, sługo dobry i wierny! Byłeś wierny w rzeczach niewielu, nad wieloma cię postawię: *wejdź do radości twego pana!*« Przeszedł i ten, który otrzymał jeden talent, i rzekł: »Panie, wiedziałem, żeś jest człowiek twardy; chcesz żąć tam, gdzie nie posiałeś, i zbierać tam, gdzieś nie rozsypał. Bójąc się więc, poszedłem i ukryłem twój talent w ziemi. Oto masz swoją własność!« Odrzekł mu pan jego: »Sługo zły i gnuśny! Wiedziałeś, że chcę żąć tam, gdzie nie posiałeś, i zbierać tam, gdzieś nie rozsypał. Powinieneś więc być oddać moje pieniądze bankierom, a ja po powrocie byłbym z zyskiem odebrał swoją własność. Dlatego odbierzcie mu ten talent, a dajcie temu, który ma dziesięć talentów. Każdemu bowiem, kto ma, będzie dodane, tak że nadmiar mieć będzie. Temu zaś, kto nie ma, zabiorą nawet to, co ma. A sługę nieużytecznego wyrzucicie na zewnątrz – w ciemność! Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów.« (BT, 2002, s. 1173–1174).

2 Od 24 do 50,46 kg złota lub 21,82 do 67,32 kg srebra (zob. Piszczek, red., 1990, s. 724).

3 Prymarne współcześnie znaczenie słowa *talent* ma charakter metaforyczny. Polska leksykografia wykazuje, że stanowi ono przenośnię, która trafiła do języków europejskich – w tym polskiego – za pośrednictwem Biblii a konkretnie przypowieści o talentach, zawartej w Ewangelii Mateusza (Mt 25,14-30). Dokonać się to miało według następującego schematu: *talent* jako „wartościowa moneta” → „cenny dar” → „przymiot, dar przyrodzony” → „wybitne uzdolnienia”.

4 „Niezwykła, nieprzeciętna zdolność twórcza; wybitne uzdolnienie do czegoś” (Szymczak, red., 1994, s. 475); „Szczególne, wybitne uzdolnienie w jakimś kierunku, predyspozycja, zdolności” (Dunaj, red., 1996, s. 1120); „Wybitne, wrodzone uzdolnienie do czegoś” (Bańko, red., 2003, s. 1231); „Wybitne uzdolnienie do czegoś” (Bralczyk, red., 2005, s. 835).

Czy oznacza to, że wyraz *talent* stracił całkowicie konotacje teologiczne, stanowiąc wyłączną domenę nauk szczegółowych? Czy o potocznych skojarzeniach z tym terminem powinna decydować wyłącznie popkultura lub też może pojęcie to stało się zakładnikiem języka, jakim posługują się obecnie popularne telewizyjne produkcje? Odpowiedź na powyższe pytania wydaje się mieć niebagatelne znaczenie dla pedagogiki chrześcijańskiej i katechezy nakierowanej na odkrywanie i realizację chrześcijańskiego powołania.

W niniejszej publikacji dokonana zostanie analiza wybranych wypowiedzi współczesnego Kościoła, w których pojęcie *talent* odgrywa istotną czy wręcz kluczową rolę. Wypowiedzi te zawierają interesujące i ważne inspiracje zarówno dla teologii systematycznej jak i duszpasterstwa oraz katechezy. Zebranie i usystematyzowanie stwierdzeń Kościoła na temat talentu powinno okazać się pomocne przy konstruowaniu systematycznej refleksji teologicznej dotyczącej natury i obszarów ludzkiego utalentowania. Biorąc pod uwagę, że stwierdzenia Kościoła mają dla chrześcijańskiego przepowiadania funkcję nie tylko dyrektywną w odniesieniu do treści, lecz również inspiratywną w aspekcie formy przekazu, należy uważnie przyglądać się językowi przepowiadania współczesnego Kościoła. Sięgając po określenia typu *talent*, *utalentowanie*, *uzdolnienia* itp., najwyraźniej wskazuje się, że mają one istotną znaczącą „nośność” pastoralno-katechetyczną.

Zarówno cele jak metodologia niniejszego artykułu umiejscowione są w obszarze teologii pastoralnej oraz powiązanej z nią katechetyki integralnej (Przygoda, 2009, s. 31–43; Majewski, 1998). Dyscypliny te operują w trzech zasadniczych perspektywach analitycznych: *m o d e l o w e j* (jak powinno wyglądać samourzeczywistnianie się Kościoła we współczesnym świecie a w tym realizowana przezeń katechetyczna posługa słowa), *r e a l i z a c y j n e j* (jaki kształt przyjmuje obecna rzeczywistość eklezjalna oraz praktyka katechetyczna) i *p o s t u l a t y w n e j* (co należałoby zrobić i jakich zmian dokonać, aby realia zbliżyć do modelu). Przywołanie wybranych dokumentów Stolicy Apostolskiej oraz wypowiedzi i publikacji papieża poczynawszy od Leona XIII aż do papieża Franciszka, stanie się przyczynkiem do skonstruowania modelu przepowiadania i nauczania katechetycznego, uwzględniającego zagadnienie realizacji chrześcijańskiego powołania we współczesnym świecie a w szczególności miejsce i misję ludzi świeckich (Grochowski, 2008a; 2008b). Wskazane zostaną także wnioski i postulaty (rekomendacje) oraz zaproponowane niektóre użyteczne zastosowania pojęcia *talent* na terenie katechezy oraz szeroko rozumianej posługi słowa w Kościele.

## TALENT W DWOJAKIM ROZUMIENIU

Słowo *talent* pojawia się w wypowiedziach współczesnego Kościoła w dwóch znaczeniach. Pierwsze z nich można określić jako teologiczne lub „duchowe”. Nawiązuje ono bezpośrednio do przesłania przypowieści z Ewangelii Mateusza Mt 25,14-30, potwierdzonego zarówno przez część tradycji patrystycznej (Hilary z Poitiers, 2002, s. 180–182; Orygenes, 2002, s. 116–125; Grzegorz Wielki, 1969, s. 56–61; Hieronim ze Strydonu, 2008, s. 181–184) jak i współczesną egzegezę (Paciorek, 2013, s. 446–459; 2008, s. 500–508). Znaczenie to najlepiej obrazuje wypowiedź papieża Benedykta XVI podczas dokonanego przezeń wprowadzenia do modlitwy *Anioł Pański* w dniu 16 listopada 2008 r.:

Człowiek z przypowieści jest samym Chrystusem, słudzy – uczniami, a talenty są darami, które im powierza. Owe dary, obok naturalnych zalet, są bogactwami, które Pan Jezus zostawił nam w spuściźnie, abyśmy je dobrze wykorzystali: Jego Słowo, które zawiera Ewangelia; chrzest odnawiający nas w Duchu Świętym; modlitwa «Ojcze nasz», której słowami zwracamy się do Boga jako dzieci zjednoczone w Synu; Jego przebaczenie, którym przykazał nam objąć wszystkich; sakrament Jego Ciała wydanego w ofierze i przelanej Krwi. Jednym słowem: Królestwo Boga, którym jest On sam, obecny i żyjący pośród nas (Benedykt XVI, 2009a, s. 54).

W tym rozumieniu talenty przekazane każdemu ze sług utożsamiane są z darami łaski, które wchodzi w skład dziedzictwa pozostawionego przez Chrystusa Kościołowi w intencji partycypowania w nich i pomnażania poprzez realizację misji ewangelizacyjnej (Ratzinger, 2005a, s. 75–76). Szczególnie brzemienne i poruszające jest sformułowanie podsumowujące przytoczoną myśl, gdzie Benedykt XVI utożsamia talenty z królestwem Bożym, którym jest sam Chrystus obecny pośród nas. Jest to najbardziej radykalnie chrystocentryczne zinterpretowanie omawianego pojęcia. Duchowe rozumienie talentów zostało przypomniane dokładnie 6 lat później również podczas wprowadzenia do modlitwy *Anioł Pański* przez papieża Franciszka (Franciszek, 2014, s. 52)<sup>5</sup>. Pomnażanie talentów, pojmowanych jako dar Bożego królestwa, w jego rozumieniu utożsamia się z ewangelizacją (tamże)<sup>6</sup>.

5 „Człowiek z przypowieści przedstawia Jezusa, sługami jesteśmy my, a talenty to dziedzictwo, które Pan nam powierza. Co jest dziedzictwem? Jego Słowo, Eucharystia, wiara w Ojca niebieskiego, Jego przebaczenie..., krótko mówiąc, wiele rzeczy, Jego najcenniejsze dobra. To jest dziedzictwo, które On nam powierza. Nie tylko żebyśmy go strzegli, ale żebyśmy je powiększali!”

6 „Ta przypowieść pobudza nas do tego, byśmy nie ukrywali naszej wiary i naszej przynależności do Chrystusa, byśmy nie «zakopywali» Słowa Ewangelii, ale sprawili, żeby rozpowszechniało się ono w naszym życiu, w naszych relacjach, w konkretnych sytuacjach, jak moc, która powoduje przełom, która oczyszcza, która odnawia”.

Drugie znaczenie słowa *talent*, którym posługuje się obecnie Kościół, odwołuje się do potocznego, rozszerzonego rozumienia. W tym miejscu wypada ponownie przywołać fragment cytowanej wypowiedzi Benedykta XVI:

Talent był starożytną rzymską jednostką monetarną o wielkiej wartości, a ze względu na popularność tej przypowieści stał się synonimem osobistego przymiotu, który każdy powinien dobrze wykorzystać (Benedykt XVI, 2009a, s. 54).

Potoczne rozumienie pojęcia *talent* – jako przymiotu czy zdatności – również swoje korzenie czerpie z Mateuszowej przypowieści, jednak przez alegoryczną interpretację Pisma Świętego w starożytności, średniowieczu i literaturze nowożytnej, wpisało się ono na stałe do języka współczesnej kultury (Popławski, 2007, s. 187–194). Językoznawcy zaliczają słowo *talent* (gr. *τάλαντον*) do biblizmów, czyli wyrazów i frazeologizmów, które wywodzą się z Biblii i funkcjonują na terenie języka potocznego, literatury czy publicystyki, nawiązując do pierwotnego znaczenia ale często je modyfikując lub uwypuklając jego pierwotny charakter (Godyń, 1995, s. 7). Słowo to jest europeizmem, czyli słowem występującym w językach o genezie europejskiej. Stanowi zawartość praktycznie wszystkich słowników językowych kultury łacińskiej bądź to w brzmieniu takim, jak w języku polskim<sup>7</sup> lub też w niewielkim stopniu zmienionym<sup>8</sup>.

Zapewne owa popularność pojęcia spowodowała, że zdecydowana większość wypowiedzi Kościoła, przeanalizowanych na potrzeby niniejszej refleksji, odwołuje się do poszerzonego, „kulturowego” rozumienia wyrazu *talent*. Jednak zanim przesledzone zostaną poszczególne konteksty użycia słowa, istotne jest skonstatowanie zasadniczej różnicy między pojmowaniem talentu w analizowanych wypowiedziach a znaczeniem utrwalonym na terenie leksykologii. Otóż większość słowników łączy talent z wyróżnianiem się w jakiejś dziedzinie, wyrastaniem ponad normę, natomiast w przepowiadaniu kościelnym zdecydowanie dominuje inkluzywne pojmowanie talentu. Doskonale obrazuje to poniższa wypowiedź papieża Franciszka:

7 W brzmieniu najpowszechniejszym wyraz *talent* występuje w następujących językach: albański, angielski, bośniacki, chorwacki, czeski, duński, estoński, francuski, kataloński, luksemburski, maltański, niderlandzki, niemiecki, norweski, polski, rumuński, słowacki, słoweński, walijski.

8 W wersji nieco zmodyfikowanej słowo *talent* ma następujące brzmienie: *talentu* – baskijski, korsykański; *malenm* – białoruski, macedoński; *malanm* – bułgarski, rosyjski, ukraiński; *talento* – filipiński, galicyjski, hiszpański, portugalski, włoski; *taleni* – hawajski; *tallainne* – irlandzki; *talán* – kreolski; *talentas* – litewski; *talentum* – łaciński; *talants* – lotewski; *malenam* – serbski; *tàlant* – szkocki; *talang* – szwedzki; *talente* – szwajcarski.

Przed wszystkim uznajmy to: mamy talenty, jesteśmy „utalentowani” w oczach Boga. Dlatego nikt nie może uważać, że jest bezużyteczny, nikt nie może uznać, że jest tak ubogi, iż nie może dać czegoś innym (Franciszek, 2017a, s. 15).

Owa powszechność utalentowania jest źródłem imperatywu rozwoju osobistego (Paweł VI, 1967, s. 743) i służby bliźniemu. Rzekomy brak lub niedostatek obdarowania nie może być wymówką dla bierności i inercji w zaangażowaniu (Franciszek, 2014, s. 50)<sup>9</sup>. Dotyczy to wszystkich pól na których występują ludzkie uzdolnienia. Nie oznacza to jednakowoż egalitarystycznego podejścia do zagadnienia uzdolnień, gdyż „»talenty« nie zostały równo rozdzielone” (KKK, p. 1936). Co więcej – w zróżnicowaniu (ilościowym, jakościowym czy rodzajowym) – dostrzegany jest element Bożego planu, który zakłada zależność ludzi od siebie, ich wzajemną potrzebność i uzupełnianie się indywidualnych potencjałów<sup>10</sup>.

## OBZARY UTALENTOWANIA

Jak zaznaczono wcześniej, różnorodność talentów jest ściśle związana ze społecznym charakterem natury ludzkiej. Odpowiada wielorakim obszarom duchowej, kulturowej i materialnej aktywności człowieka, w których indywidualne predyspozycje znajdują zastosowanie. Rozwijanie i używanie tych predyspozycji stanowi zwłaszcza dla chrześcijan świeckich, praktycznie nieograniczoną przestrzeń apostołstwa i służby człowiekowi:

Każde środowisko, nawet najbardziej dalekie i niedostępne, może stać się miejscem, w którym można pomnażać talenty. Nie ma sytuacji czy miejsc, w których niemożliwe byłyby chrześcijańskie obecność i świadectwo (Franciszek, 2014, s. 50).

9 „Dół wykopany w ziemi przez sługę «złego i gnuśnego» (w. 26) wskazuje na strach przed ryzykiem, blokujący kreatywność i płodność miłości. Ponieważ lęk przed ryzykiem miłości nas blokuje. Jezus nie prosi nas, byśmy przechowywali Jego łaskę w kasie pancерnej! Jezus nas o to nie prosi, ale chce, abyśmy używali jej z pożytkiem dla innych”.

10 „Zachodzą bowiem między ludźmi bardzo wielkie i bardzo liczne różnice naturalne, różnice w inteligencji, pilności, zdrowiu i siłach; a za tymi różnicami już sama z siebie idzie różnorodność warunków życiowych. I to sprzyja zarówno jednostkowemu, jak powszechnemu dobru; życie zbiorowe bowiem potrzebuje różnych uzdolnień i różnych talentów do swych zadań, a do podjęcia się ich skłaniają ludzi przede wszystkim właściwe im różnice osobiste” (Leon XIII, 1987, p. 14, s. 41-65). Myśl tę podejmuje *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Różnice te są związane z planem Boga, który chce, by każdy otrzymywał od drugiego to, czego potrzebuje, i by ci, którzy posiadają poszczególne »talenty«, udzielali dobrodziejstw tym, którzy ich potrzebują” (KKK 1937).

Analizując wypowiedzi Kościoła, można wskazać siedem domen rozwoju uprzywilejowanych w aspekcie odkrywania i wykorzystania ludzkich talentów.

## Talent dla wspólnoty i misji

Pierwsza z domen ma charakter *ad intra* i dotyczy zaangażowania w wspólnotę i misję Kościoła (Jan Paweł II, 1988, p. 18–30, s. 43–80). Owo zaangażowanie polega na aktywnym pożytkowaniu własnych uzdolnień w braterskiej służbie społeczności chrześcijan oraz głoszeniu Ewangelii światu<sup>11</sup>.

Charakterystyczne jest, że wezwania do wykorzystania indywidualnego obdarowania w służbie Ewangelii i Kościołowi kierowane są w sposób szczególnie do ludzi młodych<sup>12</sup>. Młodość jest bowiem okresem owocnym w aspekcie rozpoznawania i rozwijania własnych zdolności (Jan Paweł II, 2006a, p. 11). Bardzo istotne jest, aby na tym etapie życia nie odrywać troski o rozwój indywidualnych predyspozycji od istoty powołania chrześcijańskiego jakim jest świadome i aktywne uczestnictwo we wspólnotie i misji Kościoła, a także utrwalac świadomość własnej eklezjalnej podmiotowości<sup>13</sup>. Kościół jako społeczność wszystkich wiernych ma wspierać młodych w tym zadaniu<sup>14</sup>. Co więcej, zaangażowanie i entuzjazm młodzieży samo w sobie interpretowane jest jako znak czasu i swoisty talent, dany Kościołowi do pomnażania i spożytkowania<sup>15</sup>.

## Życie społeczne i polityczne

Drugim obszarem pomnażania talentów i służenia nimi dla powszechnego dobra jest społeczeństwo ujęte w struktury obywatelskie i polityczne (Pius XI, 1937,

11 „Pragnę zachęcić coraz więcej wiernych, aby z odwagą i miłością do Pana podjęli tę służbę Kościołowi, poświęcając hojnie swój czas i talenty” (Jan Paweł II, 1995, s. 20–21; 1988, p. 49).

12 „Oddajcie wasze talenty i wasz młodzieńczy zapał na służbę głoszenia Dobrej Nowiny” (Jan Paweł II, 2004, s. 14). Wezwanie powtarza Benedykt XVI: „Kościół wam ufa i jest wam głęboko wdzięczny za niesioną przez was radość i dynamizm: wykorzystujcie wspaniałomyślnie wasze talenty w służbie głoszenia Ewangelii!” (Benedykt XVI, 2013; Jan Paweł II, 2006a, p. 1, s. 251–276; 2006b, s. 616).

13 „Z hojnością właściwą młodości i bez zastrzeżeń oddajcie w służbę Kościołowi wasze młode talenty. Zajmijcie w nim własne miejsce - tych, którzy są nie tylko przedmiotem troski duszpasterskiej, ale nade wszystko aktywnymi uczestnikami jego misji (por. *Christifideles laici*, 46). Kościół należy do was, więcej - wy jesteście Kościołem!” (Jan Paweł II, 2006c, s. 509). W innym miejscu czytamy: „Oddajcie zatem wasze talenty na służbę nowej ewangelizacji, aby odtworzyć tkankę chrześcijańskiego życia!” (Jan Paweł II, 2004a, s. 34). „Chrystus i Kościół potrzebują waszych niepowtarzalnych talentów” (Jan Paweł II, 2006d, s. 156; por. 2006b, s. 616; 1985, s. 584–587).

14 „Właśnie ludzie młodzi pragną, aby rozbudzano i odkrywano ich umiejętności i talenty” (Benedykt XVI, 2009b, s. 205); „Trzeba im towarzyszyć i wspierać, aby ujawniły się talenty, umiejętności i kreatywność młodych, oraz zachęcać ich do brania odpowiedzialności” (Franciszek, 2019, p. 170).

15 „Jak przypominałem wyżej, podczas Jubileuszu właśnie młodzież dała nam świadectwo wielkoduszności i gotowości do służby. Musimy umieć docenić tę krzepiącą postawę, inwestując ten entuzjazm młodych jako nowy talent (por. Mt 25, 15), który Pan dał w nasze ręce, abyśmy go pomnażali” (Jan Paweł II, 2006e, p. 40, s. 552).

p. 30). Wypowiedzi Kościoła wskazują wprost na istnienie talentu do działalności politycznej (Sobór Watykański II, 1968a, p. 75, s. 604). Manifestuje się on z jednej strony jako talent przywództwa (Leon XIII, 1987, p. 19; dotyczy to mniej licznej grupy) a z drugiej strony uzewnętrznia się w efektywnie realizowanej trosce o dobro wspólne. W tej drugiej formie utalentowanie społeczno-polityczne jest udziałem większej grupy obywateli i przejawia się w aktywności wolontarystycznej, realizowane indywidualnie oraz w ramach zrzeszeń tworzących społeczeństwo obywatelskie (Franciszek, 2017b, s. 26).

Jako główne wyzwania dla talentów zainwestowanych w życie społeczne, wskazuje się następujące zagadnienia: troska o zrównoważenie w społeczeństwie przez sprawiedliwą redystrybucję dóbr; poszanowanie środowiska i roztropne korzystanie z zasobów Ziemi; walka z dyskryminacją i rasizmem; promowanie krytycznych, solidarnych i przyjaznych środowisku wzorców konsumpcji; kontrola mechanizmów finansowych i wdrażanie nowych wzorców inwestycji; upowszechnianie nowych sposobów opieki społecznej; solidarność z ubogimi i walka z głodem na świecie; krzewienie poszanowania dla ludzkiej pracy; działanie w służbie kultury życia; budowanie pokoju między narodami; dialog międzyreligijny; właściwy użytek środków społecznego przekazu (XV Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, 2018, s. 21).

Aby społeczeństwo mogło być beneficjentem utalentowania poszczególnych jednostek, samo również powinno zadbać o talenty. Nauczanie Kościoła zarówno w dokumentach jak i wypowiedziach papieskich zwraca uwagę na to zagadnienie, wskazując, że los zdolnych ludzi (szczególnie młodych) powinien stanowić jeden z priorytetów w polityce społecznej realizowanej przez państwo (Papieska Rada Iustitia et Pax, 2005, p. 355, 495; Jan Paweł II, 2006f, s. 879–882; 2006g, s. 316–321).

## **Kultura, sztuka i media**

Kolejna sfera aktywności ludzkiej w której wyraźnie dostrzegana jest rola talentu, obejmuje szeroko pojętą służbę dziedzictwu kulturalnemu, pięknu artystycznemu a także działalność w obszarze środków komunikacji społecznej. Przepowiadanie Kościoła zmierza z jednej strony do uświadomienia doniosłości oraz genezy tego typu obdarowania a z drugiej wskazuje na kluczowe zasady określające odpowiedzialność za realizację posiadanego potencjału.

W obszarze szeroko pojętej kultury, do zrozumienia natury utalentowania kluczowym słowem jest **d z i e d z i c t w o**:

Przypomina się tutaj przypowieść o talentach, które otrzymujemy od Stwórcy za pośrednictwem naszych rodziców i rodziny, a także wspól-



noty narodowej, do jakiej należymy. Nie możemy wobec tego dziedzictwa zachować postawy biernej czy wręcz marnotrawnej, tak jak ostatni z owych sług wymienionych w przypowieści o talentach. Musimy uczynić wszystko, na co nas stać, aby do duchowe dziedzictwo przejąć, potwierdzić, utrzymać i pomnożyć (Jan Paweł II, 2006a, p. 11; por. KKK 1880).

Kultura danego narodu jest obok rodziny, podstawowym nośnikiem utalentowania. Z drugiej strony sama w sobie jest talentem, który należy „przyjąć, potwierdzić, utrzymać i pomnożyć”. Szczególna rola w tym względzie przypisana jest sztuce, która jako forma mądrości praktycznej stanowi owoc „talentu danego przez Stwórcę i wysiłku człowieka” (KKK 2501). Wypowiedzi Kościoła wskazują na misteryjny charakter talentu artystycznego, podkreślając, iż jego używanie stanowi pewien rodzaj partycypacji w potęgę stwórczej Boga (Jan Paweł II, 2005, p.1):

Kto dostrzeга w sobie tę Bożą iskrę, którą jest powołanie artystyczne – powołanie poety, pisarza, malarza, rzeźbiarza, architekta, muzyka, aktora... – odkrywa zarazem pewną powinność: nie można zmarnować tego talentu, ale trzeba go rozwijać, ażeby nim służyć bliźniemu i całej ludzkości (tamże, p. 4).

Talent artystyczny rodzi u posiadacza trojaką odpowiedzialność: za siebie i rozwój własnego obdarowania, za wykorzystanie daru dla potrzeb bliźniego i społeczności oraz za oddziaływanie moralne wytworów własnego artystycznego geniuszu (Jan Paweł II, 2004c; Pius XII, 1957, p. 100; Benedykt XVI, 2010, s. 29). Podobnie kształtuje się posłannictwo ludzi mediów. „Od tego, jak wykorzystają zasoby swego talentu i umiejętności zawodowych, w dużej mierze zależy formacja tych, którzy jutro mają ulepszać nasze społeczeństwo” (Jan Paweł II, 2006h, s. 889). Predyspozycje danej osoby do zaangażowania w obszar społecznych środków komunikacji, zobowiązują ją do zaangażowania na rzecz profesjonalnej medialnej prezentacji orędzia ewangelicznego wraz z liturgią i życiem Kościoła (Pius XII, 1937, p.136)<sup>16</sup>.

## **Praca i działalność ekonomiczna**

Ważny kontekst dla odkrywania i pomnażania talentów stanowi aktywność gospodarcza człowieka i jego praca zawodowa. Wypowiedzi Kościoła w tym tema-

<sup>16</sup> Ważne stwierdzenie Jana Pawła II: „Wiadomo, że owe »potężne pomoce« wymagają ze strony ludzi, którzy się nimi posługują, szczególnych umiejętności i talentów, a do jasnego porozumiewania się za pomocą tych »nowych języków«, potrzebne są specjalne uzdolnienia i odpowiednie przygotowanie” (Jan Paweł II, 2006i, s. 909–912).



cie skierowane są zarówno do pracobiorców jak i pracodawców. W przypadku tych pierwszych podkreśla się przede wszystkim, że posiadane uzdolnienia stanowią podstawę do rozeznania najlepszego dla danej jednostki rodzaju zawodu. Stanowi to nieodłączny element życiowego powołania (Jan Paweł II, 1998, s. 137; Ratzinger, 2005b, s. 256–257). Praca stanowi naturalną drogę czynienia ze swoich talentów użytku, który jest zgodny z wolą Stwórcy (KKK 2427–2428).

W odniesieniu do pracodawców kluczowe jest zapewnienie im przestrzeni wolności (Papieska Rada Iustitia et Pax, 2005, p. 336). Ustrój ekonomiczny powinien sprzyjać uzewnętrznianiu się talentu przedsiębiorczości (KKK 2429; Jan Paweł II, 1997a, s. 662–668) oraz czerpaniu z niego korzyści materialnych, gdyż w przeciwnym przypadku znacznemu obniżeniu uległaby motywacja ludzi do pracy i życiu gospodarczemu groziłby regres. Osoby realizujące się jako podmioty działalności gospodarczej mają taką samą odpowiedzialność w obszarze utalentowania co każdy człowiek, którego obowiązkiem jest wykorzystywać i pomnażać posiadane talenty:

W obliczu Objawienia działalność ekonomiczna musi być postrzegana oraz prowadzona jako świadoma odpowiedź na wezwanie Boga skierowane do każdego człowieka. [...] Odpowiednie zarządzanie uzyskanymi darami, w tym również dobrami materialnymi, jest działaniem sprawiedliwym w stosunku do siebie oraz do innych ludzi: to, co się otrzymuje, musi być dobrze wykorzystane, przechowywane, powiększane, według nauki płynącej z przypowieści o talentach (por. Mt 25,14-30; Łk 19,12-27) (Papieska Rada Iustitia et Pax, 2005, p. 326).

## **Nauka i technika**

W bliskim sąsiedztwie ekonomii i rzeczywistości pracy ludzkiej posadowiona jest kolejna domena w której nauczanie Kościoła dostrzega istotną czy wręcz kluczową rolę talentu. Rozwój nauki i technologiczny postęp ludzkości, dokonujący się dzięki doskonaleniu ludzkiego geniuszu i twórczemu wykorzystaniu inteligencji, postrzegany jest jako szczególnie aspekt realizacji biblijnego nakazu czynienia sobie ziemi poddaną (tamże, p. 456).

Pośród dziedzin wiedzy, nauczanie Kościoła w sposób szczególny docenia wyjątkową rolę teologii, wskazując na doniosłość odpowiedzialności osób nią się zajmujących, których talenty i dary duchowe od wieków zapewniają harmonizację treści objawienia chrześcijańskiego z wymogami rozumu ludzkiego a także utrwalają czystość i niezmienność nauki apostoelskiej (Leon XIII, 1879, p. 4, 14). Ponadto na

wyjątkową uwagę i docenienie zasługuje działalność uczonych z różnych dziedzin, którzy wykorzystują swój intelektualny potencjał dla uzasadnienia i obrony wiary we współczesnym pluralistycznym i zsekularyzowanym świecie (Paweł VI, 1964, p. 31; Jan Paweł II, 1988, p. 50).

## **Edukacja**

Domeną życia człowieka, mającą ścisły związek ze zjawiskiem utalentowania, jest edukacja. Z jednej strony nauczanie dzieci i młodzieży samo w sobie wymaga się określonych zdolności pedagogicznych (które nie są udziałem wszystkich) a z drugiej – w całokształcie systemów szkolnictwa – rozpoznawanie i rozwijanie indywidualnych predyspozycji uczniów powinno odgrywać rolę pierwszoplanową. Podkreślają to liczne wypowiedzi Kościoła, które skierowane są przede wszystkim do podmiotów szkolnictwa katolickiego:

Na szczególną refleksję zasługują katolickie instytucje edukacyjne, wyrażające troskę Kościoła o integralną formację młodych ludzi [...] Szczególną uwagę należy poświęcić w tych środowiskach na krzewienie kreatywności młodych w dziedzinie nauki i sztuki, poezji i literatury, muzyki i sportu, świata cyfrowego i mediów, itp. W ten sposób ludzie młodzi będą mogli odkryć swoje talenty, a następnie oddać je do dyspozycji społeczeństwa dla dobra wszystkich (XV Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, 2018, p. 158).

## **Rodzina i wychowanie**

W obszarze wychowania, uwzględniającego unikalność indywidualnego potencjału, wybitną rolę odgrywa rodzina. W niej – przez budowanie wspólnoty miłości a także macierzyństwo i ojcostwo – najpełniej uwidaczniają się zarówno talenty kobiet jak i mężczyzn (Jan Paweł II, 1988, p. 50). Służą one wzajemnej służbie we wspólnocie miłości oraz wychowywaniu do rozwoju podług jednostkowych możliwości i zadatków (Jan Paweł II, 1997c, s. 247–327). Interesujące przy tym jest rozróżnienie w wypowiedziach Kościoła współczesnego talentów charakterystycznych dla mężczyzn i tych właściwych kobietom (Jan Paweł II, 1988, p. 50; 1997d, s. 30; 1997e, s. 349). Jest to warte podkreślenia, gdyż ujęcie chrześcijańskie znajduje się w wyraźnej opozycji do trendów zmierzających do „genderyzacji” płci, a co za tym idzie uczynienia męskości i kobiecości nie tyle przejawami natury ile wytworami umowy kulturowej.

## Talent człowieczeństwa – ujęcie holistyczne

Wskazane wyżej dziedziny obejmują większość obszarów aktywności współczesnego człowieka, w których odkrywa on i pomnaża otrzymane od Stwórcy talenty. Wylczenie ich nie wyczerpuje jednak zagadnienia ludzkiego obdarowania. W celu dopełnienia warto sięgnąć po wyjątkowo trafne (można zaryzykować stwierdzenie: genialne) – holistyczne ujęcie ludzkiego potencjału, obecne w nauczaniu św. Jana Pawła II. Przy użyciu słownictwa zaczerpniętego z Mt 25,14-30, papież wyraził całokształt powołania człowieka. Wskazał, że samo człowieczeństwo należy rozumieć jako talent:

„Być człowiekiem” – to podstawowe powołanie człowieka: „być człowiekiem” na miarę daru, jaki otrzymał. Na miarę tego „talentu”, którym jest samo człowieczeństwo, a z kolei dopiero na miarę wszystkich talentów, jakimi został obdarzony (Jan Paweł II, 1997c, p. 9)<sup>17</sup>.

W przytoczonych wyżej słowach i paralelnych wypowiedziach, autor używa pojęcia talentu oraz metaforyki przypowieści z Ewangelii Mateusza do zinterpretowania sensu i celu życia ludzkiego. Wskazuje, że istotą powołania człowieka jest samourzeczywistnianie (Jan Paweł II, 2006a, p. 3), czyli aktualizowanie własnej potencjonalności (tamże, p. 9). Dokonuje się ono w procesie samowychowania, czyli samodzielnej, świadomej aktywności pedagogicznej, której przedmiotem i podmiotem jest ta sama osoba. Aktywność ta ma charakter integralny (obejmuje wszystkie sfery człowieczeństwa), personalny (stanowi osobisty, podmiotowy wybór), chrystocentryczny (koncentracja na Jezusie, poddanie się łasce) i permanentny (trwa przez całe życie). Z owoców samourzeczywistnienia trzeba będzie „zrobić rozliczenie przed Panem”<sup>18</sup>.

17 Podobna myśl przedstawiona również przez Jana Pawła II: „...każdy z nas [...] dysponuje nade wszystko jednym: uniwersalnym talentem, którym jest nasze człowieczeństwo, nasze ludzkie »być« (*esse*). Ewangelia ze swym przykazaniem miłości uczy nas pomnażania tego przede wszystkim talentu: talentu naszego człowieczeństwa” (Jan Paweł II, 1997f, s. 1991). Ta sama myśl: „*Życie jest talentem* (por. Mt 25,14-30) powierzonym nam, aby go przekształcać, pomnażać i czynić darem dla innych” (Jan Paweł II, 1996).

18 „*Życie zostaje powierzone człowiekowi jako skarb, którego nie wolno mu roztrwonić i jako talent do wykorzystania. Człowiek musi się z niego rozliczyć przed swoim Panem* (por. Mt 25, 14-30; Łk 19, 12-27)” (Jan Paweł II, 1997g, s. 912).

## CZŁOWIEK WOBEC TALENTU

Stwierdzenie o konieczności „rozliczenia się przed Panem” z efektów zarządzania powierzonymi dobrami prowadzi do kolejnego zespołu zagadnień prezentowanych w nauczaniu Kościoła, którym jest odniesienie osoby do otrzymanego daru – zarówno talentu, którym jest samo człowieczeństwo jak i talentów szczególnych.

### Rozpoznanie i akceptacja obdarowania

Fundamentem prawidłowej postawy wobec własnego obdarowania jest uznanie faktu, że się je posiada, oraz zdanie sobie sprawy z niepowtarzalnego charakteru własnej potencjalności. Jest to proces, który zaczyna się w dzieciństwie, intensyfikuje w okresie młodości, zaś szczególną głębię zyskuje w wieku dojrzałym<sup>19</sup>. Odkrywanie własnych zdolności i uzdolnień przynosi radość i nadzieję na spełnione życie (Jan Paweł II 2006a, p.12; Benedykt XVI, 2012, s. 9–13; Ratzinger, 2002, s.178–179). Przy czym ważne na tym etapie jest zrozumienie, że talent nie jest wartością absolutną i nie zawsze jest podstawową kompetencją warunkującą powołanie (Jan Paweł II, 2000; 2003, p. 2).

### Pomnażanie i doskonalenie zasobów

Rozpoznane talenty są jak szlachetne kamienie, które dopiero poddane obróbce i właściwie opracowane olśniewają pełnią swojego blasku. W procesie doskonalenia własnych predyspozycji przepowiadanie Kościoła zwraca uwagę na specyficznie chrześcijańską motywację. Jest nią miłość i służba bliźniemu.

...rozwijajcie swoje talenty nie tylko po to, by zdobyć pozycję społeczną, ale także by pomóc innym „wzrastać”. Doskonalcie swoje umiejętności nie tylko po to, by stawać się bardziej „konkurencyjni” i „produktywni”, ale żeby być „świadkami miłości” (Benedykt XVI, 2007).

### Owocowanie w służbie

Trzecim etapem odniesienia się do własnego potencjału jest praktyczne wykorzystywanie go w pracy zawodowej, na polu aktywności apostołskiej i w służbie społeczeństwu (Franciszek, 2014, s. 50). Domaga się ono wiary, odwagi i zaangażowania (Jan Paweł II, 2004d, s. 162). Talent spożytkowany w postaci posługi stanowi

19 „Z biegiem lat bowiem duch ludzki staje się coraz bardziej otwarty, dzięki czemu każdy przez pilną obserwację może odkryć talenty, którymi Bóg ubogacił jego duszę oraz owocniej wykorzystywać te charyzmaty, których Duch Święty udzielił mu dla dobra braci” (Sobór Watykański II, 1968b, p. 30, s. 403).

jeden z podstawowych elementów duchowości chrześcijańskiej i stanowi drogę uświęcenia (Jan Paweł II, 1988, p. 58; 1998, s. 137).

## Zakopany talent

Kościół wskazuje również na bariery w rozwoju talentu. Rozpatruje je posługując się metaforą „gnuśnego sługi”, który zakopał powierzone mu dobra, podczas, gdy jego zadaniem było ich pomnażanie. Sprzeciwił się poleceniu swojego pana, znajdując po temu sugestywne acz pokrętne usprawiedliwienie (Mt 25, 24-25). Pogłębioną analizę przyczyn, dla których człowiek wycofuje swoją inicjatywę w obszarze rozwoju, można odnaleźć w nauczaniu papieża Franciszka, który kontynuuje myśl poprzedników (Jan Paweł II, 1997b, p. 30, s. 474). Wskazuje on na cztery bariery blokujące prawidłowe owocowanie ludzkich zdolności. Należą do nich: poczucie przegranej (pesymizm, dezawuowanie własnej wartości)<sup>20</sup>; strach<sup>21</sup>; legalizm skutkujący moralnym minimalizmem<sup>22</sup> oraz zachowawczość<sup>23</sup>. Kluczową rolę w powstawaniu tych barier odgrywa zafałszowana koncepcja Boga (Franciszek, 2017b, s. 26). Od pracy nad kształtowaniem prawidłowego obrazu Boga, który jest pełen miłości, czułości i dobroci, zaczyna się uzdrowienie i uwolnienie w obszarze indywidualnego potencjału. Trzeba go doświadczyć, by nie zaprzepaścić własnego powołania do szczęścia. „Bóg nie jest bowiem kontrolerem szukającym nieskasowanych biletów, ale Ojcem poszukującym dzieci, któremu trzeba powierzyć swoje dobra i swoje plany (por. w. 14)” – stwierdza papież (Franciszek, 2017a, 15).

20 Podkreśla to papież Franciszek: „Jedną z najpoważniejszych pokus tłumiących zapal i odwagę jest poczucie przegranej, przemieniające nas w niezadowolonych i rozzaczarowanych pesymistów o pośepnej twarzy. Nikt nie może podjąć walki, jeśli nie wierzy w zwycięstwo. Kto zaczyna bez ufności, stracił wcześniej połowę bitwy i zakopuje własne talenty” (Franciszek, 2003, p. 85, s. 52).

21 „W stosunku tego sługi do pana nie ma zaufania, ale się go boi, i to go blokuje. Strach zawsze paraliżuje i często sprawia, że podejmujemy błędne decyzje. Strach zniechęca do podejmowania inicjatyw, skłania do uciekania się do rozwiązań bezpiecznych i gwarantowanych” (Franciszek, 2017b, s. 26).

22 „...często uważamy, że nie uczyniliśmy nic złego i dlatego się zadowalamy, zakładając, że jesteśmy dobrzy i sprawiedliwi. A zatem grozi nam, że będziemy się zachowywali jak zły sługa: on również nie uczynił nic złego, nie zmarnował talentu, a nawet dobrze go przechował w ziemi. Ale nieczynienie niczego złego nie wystarcza” (Franciszek, 2017a, s. 15).

23 „...nie jest wierny Bogu ten, kto troszczy się jedynie o zachowanie, o utrzymanie skarbów przeszłości. Tymczasem, jak mówi przypowieść, ten kto dodaje nowe talenty, jest naprawdę »wierny« (ww. 21. 23), ponieważ ma taką samą mentalność jak Bóg i nie stoi w miejscu: podejmuje ryzyko z miłości, poświęca swe życie dla innych, nie godzi się, by zostawić wszystko takim, jakie jest” (tamże).

## PODSUMOWANIE I WNIOSKI PASTORALNO-KATECHETYCZNE

Analiza znaczeń i kontekstów, w jakich w przepowiadaniu Kościoła współczesnego pojawia się słowo *talent*, wskazuje, że stanowi ono (wraz z przypowieścią z której się wywodzi) wyjątkowo użyteczny nośnik istotnych treści chrześcijańskiego orędzia oraz prowadzi do pogłębionego rozumienia różnic indywidualnych i indywidualnego potencjału istot ludzkich. Perspektywa ewangeliczna stanowi z jednej strony podstawę a z drugiej niejako zwieńczenie dociekań psychologicznych, socjologicznych czy neurobiologicznych, nadając im całościową formę i głębię. Jakie zastosowanie dla powyższych analiz i konkluzji można wskazać na terenie przepowiadania, pedagogii chrześcijańskiej (integralnej) czy katechezy permanentnej?

### Użyteczność pojęcia *talent* w realizacji celów katechetycznej posługi słowa

Celem katechezy jest rozwijanie relacji z Chrystusem i przez Chrystusa z Trójcą Świętą. Bogactwo znaczeń słowa *talent* oraz wielość kontekstów jego użycia w przepowiadaniu współczesnego Kościoła, w połączeniu z popularnością i uniwersalnością analizowanego pojęcia we współczesnej kulturze, wskazuje na jego wysoką użyteczność w komunikowaniu orędzia ewangelicznego. Upowszechnienie rozumienia życia jako talentu danego i zadanego, stanowi formę wezwania do nawrócenia i odkrywania relacji z Bogiem oczekującym od każdego człowieka aktualizacji własnej potencjalności. Rozwój własnych uzdolnień stanowi wyraz bliskiej i ufnej więzi z miłującym Ojcem, który przez Chrystusa w Duchu Świętym namaszcza do wielorakiej posługi miłości wobec Kościoła i współczesnego świata. Od przepowiadania chrześcijańskiego (homilia, katecheza) należałoby oczekiwać stałej troski o przekaz biblijnego obrazu Boga jako kochającego i czułego Ojca, którego obecność i kierowane do człowieka wezwanie, wyzwala a nie blokuje aktualizację indywidualnego potencjału osoby.

### Talent i utalentowanie a zadania katechezy

Odwoływanie się do ludzkiego utalentowania wiąże się bezpośrednio z takimi zadaniami katechezy jak wychowanie wspólnotowe, formacja apostołska i wychowanie moralne. Służba wspólnocie przy użyciu własnych zdatności posiada dwojakie ukierunkowanie: *ad intra* (wykorzystywanie uzdolnień w ramach budowania społeczności Kościoła) i *ad extra* (tworzenie wspólnot świeckich takich jak rodzina, naród, społeczność lokalna, wspólnota pracownicza itp.). Kluczowym wyzwaniem w procesie przygotowania osoby do zarządzania własnym utalentowaniem w aktywności apostołskiej jest wzbudzenie motywacji miłości i służby, która powinna górować nad innymi powodami do samodoskonalenia takimi jak np. wzrost własnej produktywności czy konkurencyjność na rynku pracy. Istotną

rolę w procesie wychowania moralnego odgrywa budzenie świadomości, że utalentowanie jest zjawiskiem powszechnym. Świadomość ta chroni przed usprawiedliwianiem własnej beczynności i zaniedbań na polu służby posiadanymi darami. Wiara w powszechność utalentowania a także docenienie wartości zróżnicowania, chroni przed pokusą wzajemnego porównywania się ludzi i zazdrości tym, którzy otrzymali „więcej talentów” niż pozostali. Realizując wychowanie moralne na katechezie, należy propagować postawę aktywnej odpowiedzi na wezwanie, kryjące się we własnym unikalnym obdarowaniu i przestrzegać przed pokusą „zakopywania talentów”.

### **Zindywidualizowanie metod i form głoszenia**

Wszelkie formy i metody posługi słowa realizowanej przez Kościół, powinny uwzględniać indywidualne (a nie tylko społeczne, kulturowe czy religijne) różnicowanie adresatów. Oznacza to niezbędność stosowania szerokiego wachlarza narzędzi dydaktycznych i wychowawczych a także form organizacyjnych, umożliwiających efektywny przekaz dostosowany do specyficznych cech odbiorców orędzia katechetycznego. Istnieje silna i pilna potrzeba intensyfikacji działań na rzecz tworzenia chrześcijańskich placówek edukacyjnych i wychowawczych, nastawionych na rozwijanie indywidualnego potencjału młodych ludzi.

### **Orędzie utalentowania w katechezie permanentnej**

Interpretacja życia ludzkiego jako talentu „danego i zadanego” może być użytecznym motywem narracji ewangelizacyjnej na każdym etapie procesu ewangelizacyjno-katechetycznego – w ramach tak zwanego pierwszego głoszenia, w katechezie inicjacyjnej a także w stałym wychowaniu wiary. Wspieranie chrześcijan w odkrywaniu własnych talentów stanowi wyzwanie pastoralno-katechetyczne dla pracy z każdą grupą wiekową i na każdym etapie procesu rozwoju wiary. Katecheza rodzinna, parafialna i szkolna powinny być nakierowane na kształtowanie osobowości dzieci otwartych na doskonalenie własnych zdolności i zaangażowanych w życie najbliższego środowiska i w społeczność rówieśniczą. Katechizacja i duszpasterstwo młodzieży powinny wspomagać poszukiwanie własnego powołania w Kościele i świecie. Z kolei od stałego wychowania wiary osób dorosłych należałoby oczekiwać wzmacniania tożsamości chrześcijan świeckich, realizujących – każdy na swój sposób – trojaką posługę Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla pośród rzeczywistości ziemskich.



## **Treść przepowiadania uwzględniająca obszary utalentowania**

Wskazując na wielość obszarów owocowania ludzkich uzdolnień i predyspozycji, nauczanie Kościoła inspiruje duszpasterzy i katechetów, a także twórców programów edukacyjnych i formacyjnych, do kształtowania treści orędzia pod kątem realizacji własnego powołania w różnorodnych dziedzinach życia. Uprzywilejowaną domeną odkrywania i rozwoju talentów jest sfera kultury. Kluczową cechą chrześcijańskiej aktywności artystycznej i medialnej jest odpowiedzialność za podtrzymywanie i rozwijanie narodowego dziedzictwa. Stanowi ono samo w sobie talent, którego nie wolno zakopywać, lecz należy pomnażać dla wspólnego dobra. Niezbędne jest również uświadamianie wiernym ważności pomnażania talentów w obszarze aktywności zawodowej i działalności gospodarczej, które stanowi odpowiedź na nakaz Stwórcy czynienia sobie ziemi poddaną. Jednocześnie należy zachęcać do obrony ustroju szanującego wolność gospodarczą, który zapewnia odpowiednią przestrzeń dla rozwoju kreatywności i służby talentem przedsiębiorczości. Dynamiczny rozwój współczesnej nauki i techniki, będący efektem aktualizacji ponadprzeciętnego czy wybitnego potencjału intelektualnego osoby ludzkiej, rodzi ambitne wyzwania dla chrześcijan, którzy w sposób szczególnie odpowiedzialni są za etyczny kształt obecnych przemian. W przepowiadaniu powinno się także zachęcać do zaangażowania chrześcijan świeckich w działalność polityczną oraz aktywne budowanie społeczeństwa obywatelskiego.

## **Potrzeba korelacji**

Nauczanie chrześcijańskie i katecheza zajmujące się talentem i utalentowaniem, powinny być otwarte na korelację ze świeckimi dziedzinami wiedzy, zaś nauki takie jak katechetyka, homiletyka czy pedagogika chrześcijańska, powinny w swoich badaniach uwzględniać interdyscyplinarność dociekań. Wobec ustaleń nauk szczegółowych na temat predyspozycji i indywidualnego potencjału intelektualnego człowieka, pastoralisci i katechetycy są powołani do tego, by odgrywać rolę integrującą (scalanie i zastosowanie wniosków), poszerzającą (przy uwzględnieniu perspektywy teologicznej) a także polemiczno-krytyczną (ewaluacja moralno-etyczna teorii psychologicznych czy wychowawczych).

\*\*\*

Powyższe konkluzje i rekomendacje nie wyczerpują bogactwa inspiracji płynących ze sposobu, w jaki przepowiadanie współczesnego Kościoła katolickiego odczytuje przesłanie przypowieści o talentach a także interpretuje fakt zróżnicowania i drogocенności ludzkich uzdolnień. Zagadnienie wydaje się na tyle ważne i pożyteczne, że dalsze jego zgłębianie stanowi istotny imperatyw do poszukiwań



w obszarze nauk teologicznych, w szczególności związanych z katechezą i wychowaniem chrześcijańskim. Obserwując gospodarcze, społeczne i kulturowe przemiany zachodzące we współczesnym świecie, można dostrzec narastający trend wielorakiego doceniania ludzkiej różnorodności i utalentowania. Wyjście tym tendencjom naprzeciw przez pogłębioną refleksję teologiczno-pastoralną oraz zaangażowanie w projektowanie i realizację twórczych przedsięwzięć duszpasterskich, jest właściwą odpowiedzią na znak czasu.

## **Bibliografia:**

- Andrukowicz, W. (2012). *By dziecko było geniuszem. Wprowadzenie do edukacji komplementarnej*. Kraków.
- Bańko, M. (red.). (2003). *Wielki słownik wyrazów obcych PWN*. Warszawa.
- Benedykt XVI. (2007). *Orędzie na XXII Światowy Dzień Młodzieży 2007 r.* Pobrane z: <https://ekai.pl/dokumenty/oredzie-na-swiatowy-dzien-mlodziezy-1990/>
- Benedykt XVI. (2009a). Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” (16.11.2008). *L'OssRom (Pl)* (1), s. 54.
- Benedykt XVI. (2009b). Przemówienie podczas spotkania z wolontariuszami w Wiedniu (9.09.2007). W: tenże, *Mysli na każdy dzień*. Poznań.
- Benedykt XVI. (2010). Przemówienie podczas spotkania z artystami (21.11.2009). *L'OssRom (Pl)* (320), s. 29.
- Benedykt XVI. (2012). Orędzie na XXVII Światowy Dzień Młodzieży. *L'OssRom (Pl)* (5), s. 9–13.
- Benedykt XVI. (2013). Orędzie na Światowy Dzień Młodzieży 2013 r. *L'OssRom (Pl)* (1).
- Bralczyk, J. (red.). (2005). *Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*. Warszawa.
- Brückner, A. (1985). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa.
- Długosz-Kurczabowa, K. (2008). Talent. W: *Wielki słownik etymologiczno-historyczny języka polskiego*. Warszawa.
- Dunaj, B. (red.). (1996). *Słownik współczesnego języka polskiego*. Warszawa.
- Franciszek. (2003). *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*. Kraków.
- Franciszek. (2014). Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” (16.11.2014). *L'OssRom (Pl)* (12), s. 52.
- Franciszek. (2017a). Homilia podczas Mszy św. z okazji I Światowego Dnia Ubogich (19.11.2017). *L'OssRom (Pl)* (12), s. 15.

- Franciszek. (2017b). Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” (19.11.2017). *L'OssRom (Pl)* (12), s. 26.
- Franciszek. (2019). *Posynodalna adhortacja apostolska „Christus vivit” do młodych i całego Ludu Bożego*. Pobrane z: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_exhortations/documents/papa-Francesco\\_esortazione-ap\\_20190325\\_christus-vivit.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-Francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html).
- Godyń, J. (1995). *Od Adama i Ewy zaczynać. Mały słownik biblizmów języka polskiego*. Kraków–Warszawa.
- Grochowski, G. (2008a). *Posłannictwo świeckich w ewangelizacji świata*. T. I: *Laikat z misją*. Gdańsk–Sandomierz.
- Grochowski, G. (2008b). *Posłannictwo świeckich w ewangelizacji świata*. T. II: *Misja laikatu*. Gdańsk–Sandomierz.
- Grzegorz Wielki. (1969). *Homilie na Ewangelię*, Warszawa.
- Hieronim ze Strydonu. (2008). *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*. Kraków.
- Hilary z Poitiers. (2002). *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*. Warszawa.
- Jan Paweł II. (1985). Przemówienie do studentów Wybrzeża Kości Słoniowej (11.05.1980). W: tenże, *Nauczanie papieskie*. T. 3. Cz. 1. Poznań–Warszawa.
- Jan Paweł II. (1988). *Adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*. Poznań.
- Jan Paweł II. (1995). Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* do biskupów, do kapłanów i diakonów, do zakonników i zakonnice oraz do wszystkich wiernych o kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000. *L'OssRom (Pl)* (10), s. 20–21.
- Jan Paweł II (1996). *Orędzie do młodzieży całego świata z okazji XI Światowego Dnia Młodzieży 1996 r*. Pobrane z: [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/40warszawa\\_08061991.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/40warszawa_08061991.html).
- Jan Paweł II. (1997a). Encyklika *Centesimus annus*. W: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków.
- Jan Paweł II. (1997b). Encyklika *Sollicitudo rei socialis* z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia *Populorum progressio*. W: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków.
- Jan Paweł II. (1997c). List do rodzin *Gratissimam sane* z okazji Roku Rodziny. W: tenże, *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków.
- Jan Paweł II. (1997d). List apostolski *Mulieris dignitatem* z okazji roku maryjnego o godności i powołaniu kobiety. W: tenże, *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków.
- Jan Paweł II. (1997e). List do kobiet. W: tenże, *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków.

- Jan Paweł II. (1997f). Przemówienie do świata kultury zgromadzonych w Teatrze Narodowym (Warszawa, 8.06.1991). W: tenże, *Pielgrzymki do ojczyzny*. Kraków.
- Jan Paweł II. (1997g). Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego. W: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków.
- Jan Paweł II. (1998). *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin.
- Jan Paweł II. (2000). *Homilia wygłoszona w Castel Gandolfo do uczestników VII Międzynarodowego Forum Młodzieży*. Pobrane z: [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/homilie/mlodziej\\_17082000.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/mlodziej_17082000.html).
- Jan Paweł II. (2003). *Orędzie na Wielki Post 2003 r.* Pobrane z: <https://papiez.wiara.pl/doc/378758.Wiecej-szczescia-jest-w-dawaniu>.
- Jan Paweł II. (2004a). Przemówienie do młodzieży Rzymu i regionu Lacjum (01.04.2004). *L'OssRom (Pl)* (5), s. 34.
- Jan Paweł II. (2004b). Orędzie na XIX Światowy Dzień Młodzieży 2004 r. *L'OssRom (Pl)* (4), s. 14.
- Jan Paweł II. (2004c) *Audycja papieska dla pielgrzymów z Fundacji Centrum Twórczości Narodowej (25.01. 2004.)*. Pobrane z: [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/fundacja\\_ctn\\_25012004.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/fundacja_ctn_25012004.html).
- Jan Paweł II. (2004d). *Wstańcie, chodźmy*. Kraków.
- Jan Paweł II. (2005). *List apostolski do artystów. Do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych „epifanii” Piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej*, Wrocław.
- Jan Paweł II. (2006a). List apostolski *Parati semper* do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży. W: tenże, *Dzieła zebrane*. T. 3. Kraków.
- Jan Paweł II. (2006b). Przemówienie pożegnalne do uczestników VI Światowego Dnia Młodzieży (15.08.1991). W: tenże, *Dzieła zebrane*. T. 9. Kraków.
- Jan Paweł II. (2006c). Orędzie na V Światowy Dzień Młodzieży 1990 r. W: tenże, *Dzieła zebrane*. T. 4. Kraków.
- Jan Paweł II. (2006d). Przemówienie do młodzieży w „Kiel Center”. St. Luis (26.01.1999). W: tenże, *Dzieła zebrane*. T. 12. Kraków.
- Jan Paweł II. (2006e). List apostolski *Novo millennio ineunte* do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu roku 2000. W: tenże, *Dzieła zebrane*. T. 3. Kraków.
- Jan Paweł II. (2006f). Spotkanie z młodzieżą przed grekokatolicką świątynią Narodzenia Matki Bożej we Lwowie (26.06.2001). W: tenże, *Dzieła zebrane*. T. 11. Kraków.
- Jan Paweł II. (2006g). Przemówienie do przedstawicieli świata nauki w Lublinie (9.06.1987). W: tenże, *Dzieła zebrane*. T. 9. Kraków.
- Jan Paweł II. (2006h). Orędzie na XIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu – 1985 r. Środki społecznego przekazu w służbie chrześcijańskiej promocji

- młodzieży. W: tenże, *Dzieła zebrane*. T. 4. Kraków.
- Jan Paweł II/ (2006i). Orędzie na XXVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu – 1992 r. Niech Bóg obdarzy mocą i wsparciem katolików działających w świecie środków społecznego przekazu! W: tenże, *Dzieła zebrane*. T. 4. Kraków.
- Karwowski, M. (2005). *Konstelacje zdolności. Typy inteligencji a kreatywność*. Kraków.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (1994). Poznań. (KKK).
- Kerr, B. (red.). (2009). *Encyclopedia of giftedness, creativity and talent*. Los Angeles–London–New Delhi–Singapore–Washington DC.
- Leon XIII. (1879). *Encyklika „Aeterni patris” o filozofii chrześcijańskiej*. Pobrane z: <https://gloria.tv/article/vTvVAaAQasuF4dpY8cK1rXQ8F>.
- Leon XIII. (1987). Encyklika o kwestii robotniczej *Rerum novarum*. W: M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Rzym–Lublin.
- Majewski, M. (1995a). *Pedagogiczno-dydaktyczne wartości katechezy integralnej*. Kraków.
- Majewski, M. (1995b). *Tożsamość katechezy integralnej*. Kraków.
- Majewski, M. (1997). *Aktualne wyzwania katechetyczne*. Kraków.
- Majewski, M. (1998). *Metodologia katechetyki w teorii i praktyce*. Kraków.
- Nęcka, E. (2012). *Psychologia twórczości*. Sopot.
- Orygenes. (2002). *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*. Cz. II. Kraków.
- Ożóg, T. (2014). Talent. W: Gigilewicz, E. (red.), *Encyklopedia Katolicka*. T. XIX. Lublin.
- Paciorek, A. (2008). *Ewangelia według św. Mateusza rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. T. 1. Cz. 2, Częstochowa.
- Paciorek, A. (2013). *Przypowieści Jezusa*. Częstochowa.
- Papieska Rada Iustitia et Pax. (2005). *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*. Kielce.
- Paweł VI. (1964). *Encyklika „Ecclesiam suam” o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji*. Pobrane z: [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/encykliki/ecclesiam\\_suam\\_06081964.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/ecclesiam_suam_06081964.html) \
- Paweł VI. (1967). Encyklika o popieraniu rozwoju ludów *Populorum progressio*, ZNAK (6), s. 743.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*. (2002).Poznań. (BT).
- Piszczek, Z. (red.). (1990). *Mała encyklopedia kultury antycznej*. Warszawa.
- Pius XI. (1937). *Encyklika „ Nos es muy conocida” o sytuacji religijnej w Meksyku*. Pobrane z: <http://rodzinaKatolicka.pl/pius-xi-nos-es-muy-conocida-o-sytuacji-religijnej-w-meksyku/>
- Pius XII. (1957). *Encyklika o filmie, radiu i telewizji „Miranda prorsus”*. Watykan.

- Popek, S. (1996). *Zdolności i uzdolnienia jako osobowościowe właściwości człowieka*. Lublin.
- Popławski, E. (2007). *Z historii słowa „talent” w języku polskim*. Rozprawy Komisji Językowej ŁTN. T. LII. Łódź.
- Przygoda, W. (2009). Paradygmaty metodologiczne we współczesnej teologii pastoralnej. *Teologia Praktyczna*, 10, s. 31–43.
- Ratzinger, J. (2002). *Duch liturgii*. Poznań.
- Ratzinger, J. (2005a). *W drodze do Jezusa Chrystusa*. Kraków.
- Ratzinger, J. (2005b). *Wiara i życie w naszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*. Kraków.
- Robinson, K. (2012). *Uchwycić żywo! O tym jak znalezienie pasji zmienia wszystko*. Kraków.
- Sękowski, A., Klinkosz, W. (red.) (2010). *Zdolności człowieka w ujęciu współczesnej psychologii*. Lublin.
- Sobór Watykański II. (1968a). Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. W: S. Jaworski, L. Krawczyk (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań.
- Sobór Watykański II. (1968b). Dekret o apostołstwie świeckich. W: S. Jaworski, L. Krawczyk (red.), *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań.
- Sołowiej, J. (1997). *Psychologia twórczości*. Gdańsk.
- Strelau, J. (2015). *Różnice indywidualne. Historia, determinanty, zastosowania*. Warszawa.
- Szmidt, K. (2013). *Pedagogika twórczości*. Sopot.
- Szmidt, K., Modrzejewska-Śmigulska, M. (red.). (2013). *Zasoby twórcze człowieka. Wprowadzenie do pedagogiki pozytywnej*. Łódź.
- Szymczak, M. (red.). (1994). *Słownik języka polskiego*. T. III. Warszawa.
- XV Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów. (2018). *Młodzi, wiara i rozeznanie powołania. Dokument końcowy*. Pobrane z: [http://www.synod.va/content/dam/synod2018/documenti/DOKUMENT\\_KONCOWY\\_SYNODU.pdf](http://www.synod.va/content/dam/synod2018/documenti/DOKUMENT_KONCOWY_SYNODU.pdf).

# THE CONCEPT OF TALENT IN SELECTED STATEMENTS OF THE CONTEMPORARY CHURCH

## SUMMARY

Since the dawn of time people have been searching for an answer to the question of what is the source of individual differences between people and their diverse ability to meet challenges of broadly understood development. For a long time, the concept of talent, derived from the popular Gospel parable, has been associated with the issue of human aptitude (Matt. 25: 14-30). The purpose of this article was to investigate the meaning of the word *talent* and the contexts for its use in contemporary teaching of the Roman Catholic Church. Two basic understandings of the word were analyzed - spiritual and colloquial. Then, the article investigates the areas in which Christians were multiplying their talents: the Church, social and political life, culture, work and economic activity, science and technology, education, family and upbringing. The article examines the attitude a Christian should take towards his own talent and what obstacles he must overcome to improve his abilities. As a result of the analysis, theological and pastoral thesis were stated and some possible applications of the concept of talent in the area of Christian pedagogy, catechism and the broadly understood ministry of the word in the Church were indicated.

*Article submitted: 21.11.2019; accepted: 27.11.2019.*

**Słowa kluczowe:** medytacja, męka Chrystusa, praktyka medytacyjna, Alfons M. de Liguori, Paweł od Krzyża

**Keywords:** Meditation, The Passion of the Christ, The practice of meditation, St. Alphonsus M. de Liguori, St. Paul of the Cross

**O. Marek Kotyński CSsR**

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY W WARSZAWIE

COLLEGIUM JOANNEUM

ORCID: 0000-0002-0933-9831

# ŚWIĘTY ALFONS M. DE LIGUORI I ŚWIĘTY PAWEŁ OD KRZYŻA - NAUCZYCIELE MEDITACJI MĘKI CHRYSSTUSA

W misterium krzyżowej śmierci Jezusa Chrystusa, wcielonego Boga, ogni-  
skuje się całe życie chrześcijanina. Już pierwsi męczennicy, zgodnie z nauczaniem  
Pawła Apostoła (por. 1Kor 1, 23), widzieli w Ukrzyżowanym niedościgny wzór całko-  
witego poświęcenia się Bogu. Ojcowie Kościoła, rozwijając tę świadomość, uczynili  
z krzyża Chrystusa najważniejszy symbol chrześcijański, znak zbawienia, błogosła-  
wieństwa i objawienia się Bożej miłości oraz obrony przed szatanem<sup>1</sup>. Średniowie-  
cze przyniosło dalszy rozkwit pobożności pasyjnej zwłaszcza dzięki franciszkanom  
i Bonawenturze z Bagnoregio, który rozważanie tajemnicy krzyża uznał za pod-

1 Wartość krzyża jako symbolu objawienia Misterium Boga oraz ludzkiego zbawienia podkreślali zwłaszcza Ojcowie Greccy, jak św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Grzegorz z Nyssy, Orygenes czy św. Jan Chryzostom, który w *Komentarzu do Ewangelii św. Mateusza* wzywa: „Niech nikt nie wstydzi się tego czcigodnego znaku naszego zbawienia, znaku największego z dobrodziejstw, dzięki któremu żyjemy dzisiaj i istniejemy. Z większą radością poniesiemy przecież krzyż Chrystusa niż koronę. Bo przez krzyż wypełnia się nasze zbawienie (54, 4-5)”.



stawę drogi chrześcijańskiej doskonałości<sup>2</sup>. Następne wieki pogłębiły duchowość pasyjną przez doświadczenia świętych misjonarzy, takich jak Ignacy Loyola czy Alfons M. Liguori, oraz przeżycia mistyków, jak Paweł od Krzyża, który na rozważaniu miłości Zbawiciela objawionej na krzyżu ufundował osobiste życie wewnętrzne oraz duchowość założonego przez siebie Zgromadzenia Pasjonistów. Warto zapoznać się z duchowością pasyjną dwóch wspomnianych przedstawicieli duchowości wczesnego oświecenia, którzy wychodząc poza „barokowe” przejawy pobożności, umocnili podwaliny „Wiedzy Krzyża” i przygotowali grunt pod jej dalszy rozwój we współczesności.

Niniejsze studium ma na celu wprowadzenie w duchowość pasyjną św. Alfonsa M. Liguori oraz św. Pawła od Krzyża, ukazanie podstawowych źródeł tej duchowości, nakreślenie zasadniczych podobieństw i odmienności w duchowym przeżyciu i pojmowaniu męki Chrystusa, ze szczególnym uwzględnieniem różnic w praktykach medytacji Ukrzyżowanego.

## DOŚWIADCZENIE DUCHOWE

Alfons M. de Liguori i Paweł Danei, znany później jako Paweł od Krzyża, są przez hagiografów i historyków duchowości uważani za najwybitniejszych świętych epoki oświecenia we Włoszech. Dzieli ich wiele, ale łączy jeszcze więcej. Obaj żyli w tych samych czasach i można powiedzieć, że na tej samej ziemi – w słonecznej Italii. Alfons urodził się w 1696 r. w Marianella, na obrzeżach Neapolu – stolicy Królestwa Obojga Sycylii, pod panowaniem hiszpańskich Burbonów. Paweł, starszy od niego tylko o dwa lata, przyszedł na świat na północy Włoch – w Księstwie Sabaudii-Piemontu, rządzonej przez rodzinę Savoia, w Ovada koło Aleksandrii w 1694 r. Paweł zmarł w Rzymie w 1775 r., natomiast Alfons żył 10 lat dłużej i zmarł w 1787 r. w Pagani pod Neapolem, 2 lata przed wybuchem rewolucji francuskiej.

Alfons pochodził z dosyć zamożnej rodziny szlacheckiej. Surowy, choć po męsku pobożny, ojciec oraz delikatna i głęboko religijna matka mieli wielkie plany co do kariery syna. Rzeczywiście, chłopak był młodzieńcem bystrym i inteligentnym, więc otrzymał w domu solidne wykształcenie chrześcijańskiego kawalera. Już w wieku 16 lat zdobył stopień doktora obojga praw – kościelnego i świeckiego na Uniwersytecie Neapolitańskim. Pozwoliło mu to okiełznać i podbudować intelektu-

2 „Mistyka Bonawenturiańska [...] jest mistyką Krzyża i Ukrzyżowanego. »Chrystus, Król królów czytamy w jednym z kazań Bonawentury – ustanowił prawo, według którego nikt nie może oglądać Chrystusa, dopóki nie zostanie z Nim ukrzyżowany; powyższe prawo jest tak powszechne, że nikt spod niego nie jest wyjęty«. Kult krzyża, umiłowanie Chrystusa miłosiernego, nabożeństwo do Jego ran, krwi, narzędzi Męki, szczególnie kult Matki Bolesnej – oto główne cechy duchowości Bonawenturiańskiej” (Milcarek, 2001).

alnie jego emocjonalną naturę. Paweł natomiast wywodził się z rodziny uboższej, ale również głęboko religijnej i praktykującej. Wyróżniał się wyjątkową inteligencją, chociaż otrzymał tylko skromne wykształcenie – w szkółce prowadzonej przez pewnego księdza w Cremolino, musiał bowiem wspierać swego ojca w działalności handlowej. Zajęcia te ukształtowały w nim jednak zmysł praktyczny, elastyczność i zaradność, które okazały się w przyszłości niebywale przydatne przy administrowaniu powstającym Zgromadzeniem Pasjonistów. Młodzieniec był zatem zmuszony przez okoliczności do osobistego studium, dlatego przeczytał i przestudiował wiele ważnych pozycji teologiczno-duchowych, zwłaszcza dzieł świętych, a fragmenty Biblii cytował z pamięci. Ponad erudycję przedkładał jednak wiedzę ascetyczno-mistyczną i doświadczenie modlitwy, w której wkrótce stał się mistrzem (Joseph de Guibert stawia go „w pierwszym rzędzie wśród mistrzów życia duchowego”, a Marcel Viller uważa za „największego mistyka i pisarza duchowego XVIII stulecia”).

Obaj młodzieńcy od dzieciństwa wykazywali głębokie zainteresowanie wiarą i religijnością, modlili się nabożnie i gorliwie, chętnie odwiedzali kościoły, by trwać w adoracji przed Najświętszym Sakramentem. Alfons należał nawet do kilku bractw i stowarzyszeń ugruntowujących pobożność i zaangażowanie charytatywne świeckich: do neapolitańskiego Oratorium św. Filipa Nereusza, Arcybractwa Młodych Szlachciców i Bractwa Doktorów, do Kongregacji Misji Apostolskich i kilku innych. Poświęcał się również opiece nad chorymi nędzarami w odpychającym neapolitańskim szpitalu dla „nieuleczalnych” (*Incurabili*). Paweł natomiast z wielkim oddaniem pielęgnował swych chorych krewnych.

Obaj święci już w młodości świadomie zrezygnowali z bogactwa oraz z intratnego małżeństwa. Z oferowanego mu bogatego spadku po wuju, Paweł wziął dla siebie tylko... brewiarz. Alfons, niepokieszony naciskami ojca na ożenek z pewną zamożną panną, nie chcąc dać się odwieść od całkowitego poświęcenia się Bogu, zrezygnował na rzecz brata z prawa dziedziczenia, przysługującego najstarszemu synowi. Mimo dużej wrażliwości przyszli święci nie byli jednak ludźmi o słabych charakterach, przeciwnie, cechowali się męstwem i stanowczością, rycerskością i odwagą. Paweł chciał zaciągnąć się do wojska, by wziąć udział w wojnie z Turkami. Alfons, syn kapitana galer przewożących niewolników, uczył się fechtunku i był gotowy płynąć do Chin, aby – ku zgrozie swych bliskich – stać się rycerzem Chrystusa, głoszącym Jego słowo poganom w Azji.

To, co znacząco zbliża ich duchowe sylwetki przyszłych świętych to fakt, że w młodym wieku obaj przeżyli szczególne doznania wewnętrzne, niezwykle dotknięcia łaski Bożej, które nazywali „nawróceniem”. Pod wpływem słów pewnego proboszcza, Paweł doznał głębokiego przeżycia, które zainicjowało w nim całkowitą przemianę duchową (Giorgini, 1999, s. 15). Podobne doświadczenia zdarzały

się w jego życiu także później, coraz bardziej ujawniając ich mistyczny charakter: począwszy od tych w wieku lat 27, które zaowocowały pełnymi młodzieńczego autentyzmu zapiskami w sławnym *Dzienniku duchowym*, spisany w ciągu 40 dni w Castellazzo, przez te, które doprowadziły go do powołania nowego zgromadzenia, i przez różne inne wizje, bilokacje i prorocтва (które przypisywało mu wielu, a do których on sam miał właściwy dystans), aż po doznania najwyższe, o których wspominał w listach oraz w swym odnalezionym dopiero po dwóch wiekach od śmierci traktaciku poświęconym „śmierci mistycznej”. Życie świętego obfitowało jednak także w wiele prób duchowych, tych osobistych i tych inspirowanych niesłychanymi trudnościami przy zakładaniu zgromadzenia, które są przecież nieodłączną częścią życia mistycznego i oczyszczeń związanych z jego zakorzeniem się w duszy.

Podobnie św. Alfons, przez lata wzięty adwokat, zaliczany do najlepszych w Królestwie Neapolu, przestrzegający gorliwie stworzonego przez siebie prywatnego kodeksu etycznego – aby praca prawnika nie stała się dla niego przyczyną upadku, ale drogą do świętości – również przeżył autentyczne dotknięcia goryczy i łaski. Najpierw, gdy przez nieuczciwość prokuratorów przegrał wielkiej rangi międzynarodowy proces sądowy między królem Karolem VI a papieską rodziną Orsinich, gorliwy prawnik przeżył gorzki zawód, który spowodował gwałtowny kryzys duchowy (Rey-Mermet, 1987, s. 32–35). Z goryczą konstatawał wtedy: „Poznałem cię świecie!”. Jednocześnie doznał także niezwykle oświecenia, które przesądziło już ostatecznie o porzuceniu kariery adwokata i przywdzianiu sutanny. Następnie, w Scala, Alfons doświadczył niezwykle światła wewnętrznego wśród opuszczonych materialnie i duchowo pasterzy Zatoki Amalfijskiej, którym jako ksiądz głosił słowo Boże – nagle poczuł się posłany do nich przez Boga. Przez niezwykle olśnienia, co do założenia Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela (redemptorystów) w celu ewangelizacji biednych i duchowo opuszczonych, a także przez gorycz i ciemność podejmowania decyzji zgodnej z wolą Bożą, gdy cały szlachecki Neapol wysmiewał się, wskazując go jako człowieka dającego się zwieść domniemanej mistyczce, a dziś bł. Marii Celeste Crostarosa. Aż po prorocтва, bilokacje i uniesienia, które zdarzały mu się podczas misji prowadzonych wśród najuboższych.

## WZOREM ŚWIĘTYCH MISTRZÓW

Obaj wielcy misjonarze zachwycali się tymi samymi wielkimi świętymi oraz mistrzami ducha i formowali swoje życie wewnętrzne na doktrynie św. Franciszka Salezego, św. Teresy z Avila, św. Jana od Krzyża czy Taulera. Święty Paweł od Krzyża od młodości obdarzony darem przeżyć mistycznych, które doprowadziły

go do szczytów kontemplacji biernej, odczytywał swoje doświadczenia w kategoriach dostarczanych mu przez pisma sławnego biskupa Genewy. To św. Franciszek Salezy uczył go dróg „świętego milczenia miłości” oraz miłości „współcierpiącej” przez w medytację cierpiącego Chrystusa oraz poprowadził do odkrycia doktryny wielkich mistyków hiszpańskich oraz ich metod modlitwy myślniej i duchowego rozeznawania, a zwłaszcza duchowości męki Pańskiej (św. Jan od Krzyża) oraz podążania drogą „nagiej wiary”. Ważną rolę w kształtowaniu duchowości św. Pawła odegrał także wielki Jan Tauler i jego doktryna mistyczna o „głębi duszy”, w której mieszka Bóg ze swym „światłem niestworzonym” i o „śmierci mistycznej” (Lippi, 1999, s. 63–73).

Święty Alfons miłował tych samych świętych, co św. Paweł od Krzyża; studiował ich dzieła. Świętą Teresę obrał sobie nawet za pierwszą patronkę i po Jezusie, Maryi i św. Józefie wymieniał jej imię w nagłówku każdego listu (J+M+J+T). Jej też zadedykował pierwsze (i nie jedyne) ze swoich 111 dzieł, upowszechniał jej doktrynę duchową, cytował i komentował jej myśli. Podobnie było ze św. Janem od Krzyża. Rzadziej natomiast przytaczał mistyczne wskazania Jana Taulera. Zasadnicza różnica tkwi jednak w interpretacji dzieł terezańskich i sanjuańskich przez Alfonsa.

Założyciel redemptorystów, sam czytając chętnie dzieła kontemplatyków oraz doświadczając mistycznych uniesień i wewnętrznych oczyszczeń, zachowywał dystans do tego rodzaju doznań i rzadko rekomendował je innym, z uwagi na to, że pracował z prostymi i opuszczonymi duchowo ludźmi ze wsi i zaniedbanych miasteczek głębokiej prowincji. Wiedział, że emocjonalni neapolitańczycy, raczkujący w wierze analfabeci, których uczył żarliwej i serdecznej modlitwy, łatwo zbaczali z drogi autentycznej pobożności i odchodzili od chrześcijańskiej doktryny, rzucając się w odmęty fałszywych przeżyć i urojonych *locuzioni*, na wzór kwietystów, z którymi święty polemizował. Liguori chętnie wykorzystywał i cytował dzieła wielkich mistyków, lecz, opowiadając ich doświadczenia duchowe prostemu ludowi, interpretował je nie w kluczu modlitwy mistycznej ale modlitwy czynnej, w której przeważa szczerze, afektywne zaangażowanie i pełne miłości medytacje o charakterze dyskursywnym, ascetycznym. Alfons kochał więc św. Franciszka Salezego i wykorzystywał jego wskazania, ucząc żarliwej modlitwy oraz prostej pobożności, zakładając np. w dzielnicach nędzy Wielkiego Neapolu, tzw. *cappelle serotine* (kaplice wieczorne), rodzaj modlitewnych wspólnot dla świeckich, stowarzyszeń otwartych na najuboższych, które słynęły tak wielką gorliwością w służbie Bożej, że niektórzy ich uczestnicy dochodzili do wysokiego stopnia modlitwy i świętości.

## TEOLOGIA ODKUPIENIA

Baza dogmatyczna duchowości obu świętych jest zasadniczo podobna i jest nią chrześcijańska wizja teologiczna, dominująca w epoce baroku zwłaszcza we Francji, Hiszpanii, i w południowych Włoszech za panowania Burbonów. Zasadza się ona na objawieniu i ogniskuje się na męce Chrystusa Pana. Dla Pawła i Alfonsa Bóg jest przede wszystkim niestworzoną Miłością, która stwarza świat i człowieka, a gdy ten pogrąża się w grzechu nieposłuszeństwa i odchodzi od Stwórcy, Bóg w swoim nieskończonym miłosierdziu postanawia go ocalić. Chce odkupić dusze ludzkie, które odwróciły się od Jego miłości, pogrążając się w mocy zła. Aby zadośćuczynić za zniewagę wyrządzoną Bożemu Majestatowi, Syn Boży przyjmuje ludzką naturę, cierpi i umiera na krzyżu. W ten sposób sam Bóg ustanawia nowy rodzaj więzi między sobą i stworzeniem, postanawia przyciągnąć człowieka do siebie więzami miłości. Chrystus, realizuje bowiem dzieło odkupienia w akcie miłości do Ojca, rozpoczętym w pierwszej chwili poczęcia i dopełnionym przez życie pełne ofiary i udręk, zakończonym najwyższą i wstrząsającą ludzkie serca ofiarą krzyża.

Alfons M. Liguori i Paweł Danei pozostają ludźmi swoich czasów, i rozważają mękę i śmierć Chrystusa w perspektywie zadośćuczynienia Bogu. Trzeba zauważyć, że

w obrębie nauki o zadośćuczynieniu istniało wiele tendencji i akcentów, lecz obaj święci reprezentują z pewnością nurt najbardziej wartościowy, podkreślając w tej prawdzie przede wszystkim prymat miłości Chrystusa do człowieka. Obaj założyciele uważali bowiem, że naprawa grzechu ludzkości była z pewnością kwestią sprawiedliwości, jednak w ich medytacjach o mękę Pańskiej powraca jak refren myśl, że to miłość jest najbardziej istotnym elementem zadośćuczynienia Boga. Męka i śmierć Jezusa nie są jakimś przetargiem pomiędzy sprawiedliwym Ojcem a Synem Odkupicielem, ale przede wszystkim tajemnicą miłości Boga-człowieka. To ona decyduje o wielkości jego śmierci (Chaim, 2011, s. 13–14).

W dzisiejszej perspektywie taka miłość jest wyrazem wolności Chrystusa, który nie tyle został pozbawiony życia, ile sam wybrał drogę cierpienia i śmierci, jak mówi o tym w Ewangelii:

Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je [potem] znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca (J 10, 17–18).

Miłość Chrystusa do człowieka znalazła najwyższy wyraz w cierpieniu, które św. Alfons rozważa w najdrobniejszych szczegółach, na wszystkich płaszczyznach i we wszystkich odcieniach<sup>3</sup>. W medytacjach pasywnych najdłużej zatrzymuje się nad opisem udręk fizycznych, „jednak nie ogranicza swoich myśli do cierpień zadanych ciału Jezusa. Stąd retoryczne pytanie: »Kto zdoła wyrazić i pojąć wewnętrzny ból Jego duszy, który tysiąc razy przewyższa ból zewnętrzny?«» (Chaim, 2011, s. 14).

Aby przejednać swego Boga, odzyskać przyjaźń i ocalić siebie, człowiek musi przemienić się w Chrystusa – jak postuluje św. Paweł od Krzyża, lub odpłacić całym sobą za Jego niesłyszana miłość – jak podpowiada św. Alfons, Kochając Go Jego własną miłością, aż do duchowej śmierci dla siebie. Taką śmiercią jest przede wszystkim śmierć dla grzechu, który obraża miłość Bożą. Tłumiąc wszelki ślad grzechu, czyni ona człowieka zdolnym do życia w łasce – jak głosi Liguori, czy uzdalnia do powrotu w objęcia Ojca – do czego zachęca Danei. Wszystko zatem sumuje się w miłości: w miłości Boga przebaczącego człowiekowi, w miłości Chrystusa, który czyni zadość Bogu za obrazę i dokonuje odkupienia człowieka, a także w miłości człowieka, który przez Jezusa może pojednać się z Bogiem.

Nie odbywa się to jednak bez ofiary, bez zaparcia się siebie, bez miłosego przyjęcia cierpienia i bólu. Zbawienie dokonuje się w trudzie pożądanym przez Ojca a wyrażającym się w cierpieniu Syna, podjętym w miejsce człowieka za obrazę Ojca oraz w cierpieniu człowieka, który, łącząc swoje cierpienia z ofiarą krzyża Chrystusa, uczestniczy w świętej męce. W ten sposób dusza ludzka przechodzi o c z y s z c z e n i e z grzechu i wszelkich jego skutków, które przeszkadzają w pełnym panowaniu łaski Bożej; k o n t e m p l u j e mękę Zbawiciela, dostrzegając w niej jedynie niesłyszana miłość („Bóg oszalał z miłości do człowieka!” – zachwyca się św. Alfons), aby rozpalic jej widokiem swoją miłość i ukoic własną mękę. Paweł od Krzyża dorzuciłby jeszcze, że uczestnicząc w męce Pana, człowiek przemienia się w Chrystusa, upodabniając do Niego w Jego postawie ofiary. W Kościele, w swym Ciele Mistycznym, Zbawiciel bowiem nadal cierpi i poświęca siebie, aż do końca świata, zwłaszcza w Eucharystii – precyzuje Alfons.

Dla obu świętych wszystko zawiera się i spełnia rzeczywistość w męce Chrystusa. Do niej sprowadza się i w niej się wypełnia „życie łaską” upadłego człowieka, który został odkupiony. Nie mamy bowiem innej łaski niż ta, którą wysłuchała nam

3 Za wzorem innych teologów baroku, święty rzadko podkreśla znaczenie zmartwychwstania Chrystusa, gdyż ten aspekt teologii odkupienia nie był jeszcze odpowiednio dowartościowany. Być może również dlatego, że postrzega on teologię przede wszystkim w perspektywie duszpasterskiej, w służbie drogi duchowej człowieka, prowadzącej do świętości, do zjednoczenia z Bogiem.



krw Odkupiciela. Jeśli chcemy dojść do nieba, nie możemy żyć innym życiem niż to, które przeżył Syn Boży, posłuszny aż do śmierci. Tylko w męce Chrystusa można kontemplować cały ów „nadmiar” Bożej miłości – *copiosa redemptio* („obfite odkupienie”)<sup>4</sup> i tylko przez duchowe uczestnictwo w niej możemy godnie odpowiedzieć na Bożą miłość. Błogosławieństwo przyszłego życia w niebie będzie proporcjonalne do stopnia miłosnego współcierpienia z Chrystusem za grzech.

Z tego właśnie względu, obaj założyciele wspólnot zakonnych – pasjonistów i redemptorystów – przeżywając własne cierpienia jako uczestnictwo w męce Chrystusa i, kontemplując ją w ekstatycznych modlitwach, gorliwie objaśniają jej sens w swoich dziełach, głoszą ludowi biednemu i opuszczonemu podczas wypraw misyjnych oraz podczas rekolekcji biskupom i kapłanom, zakonnikom i zakonnicom, żyjącym we włoskich klasztorach.

## DUCHOWOŚĆ PASYJNA

Medytacji nad męką Zbawiciela, charakterystycznej dla duchowości baroku, zwłaszcza neapolitańskiej<sup>5</sup>, Alfons Liguori uczył się już w dzieciństwie od rodziców: od pobożnego ojca, który, pracując na okrętach, nie rozstawał się nigdy z figurami Chrystusa Umęczonego, oraz od matki, rozważającej nabożnie mękę Zbawiciela w zaciszu domowym i kościołach Neapolu. Podobnie działo się w przypadku Pawła Danei, wychowanego przez rodziców w głębokim nabożeństwie do Ukrzyżowanego. Przykład ich życia, pełnego ofiar i poświęceń, ukształtował we wrażliwych młodzieńcach gorące przywiązanie do cierpiącego Zbawcy, który jest obrazem nieskończonego miłosierdzia Boga.

Okres adwokatury w neapolitańskim Trybunale okazał się szczególnie pomyślny dla rozwoju duchowego oraz zaangażowania wobec bliźnich młodego szlachcica. W żarliwej modlitwie i w czasie posług w szpitalu *Incurabili*, świeżo upieczony prawnik osiągał rodzaj duchowej integracji między intensywną pracą w sądzie a swymi przyjaźniami, między godziwą rozrywką a napięciami w relacjach z ambitnym ojcem, który pragnął zrealizować swe dalekosiężne plany. Zmagając się z własnym charakterem, by poddać się woli ojca i stawić czoła adwokackim dylematom zgodnie z przykazaniami Bożymi, Alfons próbuje brać krzyż na ramiona, rozwiązywać swe wewnętrzne konflikty „u stóp krzyża”. Jego pierwszy biograf,

4 *Copiosa apud Eum redemptio*, słowa Psalmu 130 (w. 7), stały się hasłem Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela założonego przez św. Alfonsa M. de Liguori.

5 Zaznaczały się w niej mocno wpływy wybitnie skoncentrowanej na męce Chrystusa duchowości hiszpańskiej tego okresu.

o. Tannoia, stwierdza, że w kontemplacji krzyża, dojrzewający do wielkich zadań Alfons, spotykał Chrystusa w tajemnicy Jego Boskiej męki, która czyniła jego miłość czystą, piękną i Boską. Namacalnym znakiem duchowych doświadczeń tego okresu jest *Ukrzyżowany z Ciorani*, obraz, który namalował Alfons, gdy miał 23 lata. W okresie pełnego sukcesu zawodowego, młody prawnik za pomocą techniki malarzkiej nabytej u najsławniejszych mistrzów Neapolu, daje ujście miłości i bólowi, tworząc poruszający obraz pokrytego ranami Chrystusa umierającego na krzyżu. Tym samym wprowadza nas w swój świat duchowy: bogaty, głęboki, delikatny i dostojny. Krzyż namalowany przez Alfonsa jest świadectwem jego wielkiego nabożeństwa do męki Chrystusa, najwyższego aktu miłości Boga do ludzi. Oddanie, które w młodzieńcu staje się coraz bardziej żywotną komunią z cierpiącym Chrystusem, otwiera nowe horyzonty duchowe, medytowane w odgrywanych i skomponowanych przez niego utworach muzycznych, jak choćby w poemacie liryczno-muzycznym *Duetto*, ukazującym rozmowę duszy z Chrystusem, idącym na mękę krzyżową, oraz w pełnych żarliwości zapiskach duchowych.

W lipcu 1713 r., podczas kazania swojego proboszcza, Danei doznał nagle oświecenia nieskończoną miłością Boga i zdał sobie sprawę z własnej grzeszności i słabości, dlatego postanowił „oddać się świętemu i doskonalszemu życiu”, czyli Bogu, który objawił mu swoją niesłychane miłosierdzie w misterium paschalnym (Giorgini, 1999, s. 7). Później, doznając kolejnych olśnień duchowych, był prowadzony przez Opatrzność ku coraz większemu zdumieniu męką Pana, w której wdział przede wszystkim miłość Bożą, wzywającą go do całkowitego poświęcenia Jej własnego życia.

Od 1714 r., w czasie Wielkiego Tygodnia, Alfons wraz z ojcem uczestniczyli w rekolekcjach prowadzonych przez znanych kaznodziejów, a organizowanych przez jezuitów w Canocchia lub u lazarystów w Borgo delle Vergini. Były one wielkim przeżyciem dla młodego prawnika. Podczas jednych z nich Liguori spotyka się z praktyką zwaną „zgadzaniem się z wolą Bożą”, a wsłuchując się w kazania na temat „prawdy i doskonałości naszego Pana Jezusa Chrystusa” i kontemplując wstrząsający wizerunek Ukrzyżowanego ze śladami płonących dłoni duszy potępionej, decyduje się na porzucenie świata i jego marność, aby poświęcić się Bogu. Od tego momentu zaczyna intensywniej wzrastać w duchowym doświadczeniu, przez wewnętrzny, ekstatyczny dialog z Chrystusem oddającym życie na krzyżu i obecnym w Eucharystii.

Rok później, podczas podobnych ćwiczeń duchowych, Liguori rozpoznaje powołanie duchowe i, wpatrując się w Ukrzyżowanego, poświęca się Mu całkowicie: postanawia oddać primogeniturę swemu bratu, Ercole, i odtąd żyć w celibacie wyłącznie dla Boga i w celu zbawienia dusz. Od tego czasu krzyż Odkupiciela



staje się dla niego najwyższym symbolem ofiary, takiej, jakiej człowiek nie mógł ujrzeć i doświadczyć gdzie indziej: Stwórca poświęcał się dla swojego stworzenia – „Bóg oszalał z miłości”. To ekstatyczne stwierdzenie pojawia się kilkakrotnie w rozważaniach Alfonsa na temat męki, w której – przez ból – święty dostrzega dowód największej miłości. Ona staje się motorem napędowym jego drogi duchowej, źródłem siły w zmaganiach ze sobą i walkach duchowych, w trudach związanych z złożeniem zgromadzenia misyjnego, w troskach posługi biskupiej i cierpieniach długiej starości.

Święty Paweł doznał podobnych przeżyć, zarówno co do własnej drogi życiowej, w których Chrystus żądał od niego poświęcenia życia „w pokucie i wielkim ubóstwie” (1717 r.), oraz sławnej wizji duchowej (1720 r.), w której ujrzał siebie w czarnym habicie, z imieniem Jezusa i znakiem męki, którą odtąd miał głosić jako znak najwyższej miłości Boga.

## MEDYTACJA MĘKI CHRYSZTUSA

Zbawcza męka Jezusa Chrystusa stanowi centrum życia duchowego zarówno dla św. Alfonsa de Liguori jak i dla św. Pawła od Krzyża. Dla Pawła czarna tunika, którą ujrzał w widzeniu i którą miał przywdziać on i jego towarzysze – pasjonisci, była elementem medytacji, w sensie nieustannej żaloby na cześć męki Pańskiej. Białe krzyż i imię Jezus, którymi szata ta została przyozdobiona, wskazują na istotę owej medytacji: ma ona prowadzić do miłosego zjednoczenia z Bogiem w głębi duszy. Elementy te mają w prosty sposób koncentrować myśl pasjonisty oraz tych, którzy na niego patrzą i słuchają jego słów, na przedwiecznej miłości objawiającej się w męce Pana.

Dla Pawła medytacja była jednak tylko etapem wstępnym modlitwy, która ukierunkowana była od razu i przede wszystkim na głębię kontemplacji w sercach chrześcijan – bardziej świadomych i zaawansowanych w życiu duchowym, którzy powierzali się jego kierownictwu. Bogata korespondencja Pawła od Krzyża (ponad 2 tys. listów) uświadamia czytelnikowi nie tylko żar i doświadczenie duchowe świętego, jego erudycję, ale także ogrom pracy i gorliwość w prowadzeniu dusz do zjednoczenia z Bogiem przez kontemplację męki Pańskiej. A. Lippi stwierdza, że „świadomość, że należy skoncentrować uwagę swego ducha na Męce Jezusa narastała stopniowo w młodym Pawle Danei, [był on] jednym z mistyków mających najjaśniejsze pojęcie o pozytywnej wartości Męki, chwalił krzyża jako najważniejszego wyrazu inicjatywy miłosnej Boga” (Lippi, 1999, s. 65).

Bóg jednak prowadził Pawła nie tylko przez wizje i olśnienia, lecz przede wszystkim przez bolesne przeżycia porażek i upadków jego śmiałych projektów, po-

dejmowanych pod natchnieniem Bożym, które stawały się doświadczeniami duchowymi i prowadziły do coraz bardziej oczywistych konkluzji, do odkrycia duchowej głębi męki. Długie okresy oschłości i opuszczenia od Boga, jakie Paweł przeżywał<sup>6</sup> sprawiły, że „na własnej skórze” uczył się logiki paschalnej. Wpatrując się w krzyż Chrystusa, odkrywał, że przyjęcie cierpienia prowadzi do objawienia się pełni miłości Boga. Ostatecznie odkrycie to doprowadziło świętego do podjęcia w 1721 r. decyzji o ślubie męki, praktyki, która w 1730 r. została przyjęta w całym założonym przez niego zgromadzeniu.

Czym była owa „interioryzacja” w praktyce ascetycznej Pawła od Krzyża? Miała ona polegać na całkowitym „dostosowywaniu” własnego życia do woli Boga, aż do „śmierci mistycznej” włącznie (Lippi, 1999, s. 72–76). Paweł określał ten proces włoskim terminem *conformità*, w odróżnieniu od Alfonsa, który preferował termin *uniformità*, kładący akcent na „jednoczenie się” z wolą Boga. Ale różnica w rozumieniu tych terminów wychodzi daleko poza semiotykę: podczas gdy Liguori interpretował swój termin głównie w aspekcie aktywnym i afektywnym, akcentując aktywne zaangażowanie wierzącego – często duchowo zaniedbanego, Danei pojmował go zdecydowanie w duchu mistycyzmu szkoły reńskiej, w kategoriach mistyki Taulera, i polecał kierowanym przez siebie duszom:

Należy przyjąć uderzenia przychodzące z wysoka i cierpieć cierpliwie, z miłosną łagodnością, ze słodkiej ręki wielkiego Ojca niebieskiego. [...] Proszę utrzymywać umysł oczyszczony i wolny od wszelkich obrazów i proszę uciekać od tych problemów, które są na świecie, ku niebieskiemu łonu Ojca przez Jezusa Chrystusa, naszego Pana. Tam się proszę zatracić w nieogarnionym Bóstwie, jak zatracą się kropla wody w wielkim oceanie: w takiej formie nie będzie Pani nigdy już żyć swoim życiem, ale życiem Boskim i świętym (Św. Paweł od Krzyża, 2007, t. III, s. 735).

Znawcy Pawłowej mistyki krzyża charakteryzują tę perspektywę duchową jako swoistą *coincidentia oppositorum*, jako syntezę mistyki afektywnej i apofatycznej, mistyki franciszkańskiej i tauleriańskiej jednocześnie, mistyki wcielenia i czułości oraz tej, która skupia się na transcendencji i nicości (Breton, 1986, s. 6). Mimo wszystko Paweł nigdy jednak nie pojmował kontemplacji Boga jako rzeczywistości abstrahującej od człowieczeństwa Chrystusa i Jego krzyża; podobnie jak

6 W jednym z listów do R. Calabresi św. Paweł ujawnia, że przez 50 lat nie było dnia, w którym nie cierpiał by wewnętrznego bólu i uciemiężenia duchowego z powodu poczucia własnej niegodności i naporu miłości Bożej (*I processi ...*, 1969, s. 155).

Tauler nie wykluczał ani nie gardził obrazem, choć wiedział, że nie można się na nim zatrzymać. Właściwie według obu wspomnianych mistyków – Boga nie można poznać inaczej jak przez Jego doskonałą i żyjącą ikonę, jaką jest Jezus Chrystus (por. Kol 1, 15). Bóg Pawła Danei i Jana Taulera jest Bogiem krzyża, Bogiem, który się odsłania na krzyżu i który bez krzyża jest nie do pojęcia, gdyż właśnie tam objawia się jako Bóg miłości najwyższej, realizującej się poprzez dar życia (por. J 15,13). Warto przy tym zwrócić uwagę, że u Pawła kontemplacja Chrystusa ukrzyżowanego nie zawiera miłości i bólu jako dwóch doznań niezależnych między sobą, przeciwnie – w niej miłość przeniknięta jest bólem, a ból miłością (Białas, 1982, s. 101).

Paweł medytował mękę Pańska także w prostych, ale pełnych mistycznych treści utworach poetyckich, które zawierał w swoich listach do osób poddających się jego kierownictwu duchowemu:

W Krzyżu Pana miłość  
święta doskonali miłujących,  
Gdy wytrwali, gorejący,  
ofiarują się nań sercem.  
[...]  
Bardziej ubłogosławiony ten,  
kto w swym cierpieniu nagim,  
Bez radości cienia nawet,  
jest w Chrystusa przemieniony

Szczęściem jest dla cierpiącego  
ból ponosić w oderwaniu,  
Pragnąć swego zamierania  
i miłować raniącego.

Święty Paweł od Krzyża nie ograniczał oczywiście swojej działalności do kierownictwa duchowego czy samych tylko do utworów poetyckich, ukazujących głębię miłości Boga objawionej w męce Chrystusa, ale był propagatorem tej duchowości jako misjonarz ludowy i rekolekcjonista. Podczas trwających 2–3 tygodnie misji, które przeprowadzał wśród prostego i zaniedbanego duchowo ludu wsi i miasteczek Północnych Włoch czy w okolic Monte Argentario i Gaety, zwykle na życzenie biskupów, Paweł i jego pierwsi towarzysze, oprócz porannych „katechez podstawowych”, uczących fundamentalnych zasad wiary i chrześcijańskich postaw moralnych, głosili wieczorem „kazania główne”, poprzedzane krótszymi katechezami. Po takim kazaniu głównym Paweł proponował zebranych głębokie i emocjonalne

rozważanie nad męką Zbawiciela, które często stawało się wzruszającym świadectwem jego osobistych przeżyć i rozpałało serca wiernych niezwykłym żarem miłości, emanującym z serca św. Pawła. Wierni reagowali na te rozważania łzami, a często prawdziwym nawróceniem i przyłgnięciem do wiary. Podobnie jak Alfons, Paweł działał świadomie, poruszając głębsze warstwy emocjonalne słuchaczy, aby dotrzeć do ich wnętrza, by skruszyć ich zatwardziałość i obojętność. Jednocześnie unikał powierzchowności, a nawet przestrzegał innych kaznodziejów przed wszelkim rodzajem próżnej egzaltacji i nadużyć w tym względzie. Biczując się publicznie podczas misji, Danei potwierdzał autentyczność osobistego świadectwa i przepowiadania, które nieustannie odnosiło się do największego objawienia miłości, jakim była zbawcza męka Chrystusa. A. Lippi przytacza autentyczne świadectwa słuchaczy na temat przepowiadania Pawła:

Gdy Paweł mówił, zwłaszcza o Męce, „oddawał się pewnemu rodzajowi kontemplacji czynionej głośno”. Świadkowie wspominają: „Widziano go, jak słów mu brakowało i trwał prawie w omdleniu, pogrążony całkowicie w Bogu. Wiele razy widziałem go jakby w ekstazie, w uniesieniu”. „Wydawało się, że był obecny przy tym, co opisywał”. „By tak rzec, i skalę by skruszył”. „Brał w ręce krucyfiks, a to przyciskając go do piersi a to wykrzykując i pokazując jego rany, a to się modlił; zdawało się, można by tak rzec, że sprawiał iż krzyż mówił, a on towarzyszył mu w swym pobożnym płacem, wyrażając ogrom czułość” (Lippi, 1999, s. 100–101).

Stanowiło to stałą dynamikę jego poruszającego i mądrego systemu przepowiadania.

W swojej działalności apostołskiej, Paweł uczył takiej medytacji również księży i biskupów; także przed nimi odkrywał tajemnicę miłości, druzgocącej skamieniałe rutyną i obojętnością serca, którą widział w Ukrzyżowanym. Wiedział, że nawrócony ksiądz staje się najlepszym zaczynem miłości Bożej wśród wiernych. Dlatego zachęcał kapłanów, by sami stawali się propagatorami ekstatycznej miłości Bożej, objawionej na Kalwarii. Często tłumaczył biskupom, że „Męki Jezusa nie można pozostawić z racji ślubu, który składamy. Jest też ona podstawowym owocem misji” (Św. Paweł od Krzyża, 2007, t. II, s. 84).

W przypadku Alfonsa M. de Liguori umiłowanie zbawczej męki Pana znajduje swój wyraz nie tyle w kontemplacji, która nie była mu obca osobiście, nie tyle w kierownictwie duchowym, ile w przepowiadaniu, a właściwie w Alfonsowej rozbudowanej i wielowymiarowej metodzie misji ludowych, głoszonych dla biednego i pozbawionego „środków zbawienia” ludu. Wyraz ten utrwała się i przedłuża także

w jego malarstwie, muzyce, pieśniach i poezji, a zwłaszcza w jego pisarstwie<sup>7</sup>, stanowiącym istotne i nierozłączne dopełnienie działalności apostołskiej<sup>8</sup>. Wszystkimi dostępnymi mu sposobami i środkami Liguori zachęca odbiorcę owych działań: „Proszę cię, byś codziennie spoglądał na Jego mękę, gdyż w niej odnajdziesz wszelkie pobudki nadziei życia wiecznego i miłości Boga, w czym zasadza się całe nasze zbawienie” (de Liguori, 2011, s. 65).

Pisma duchowe Liguoriego są z pewnością najbardziej ewidentnym świadectwem jego świadomości, wyrazem jego doktryny duchowej, skoncentrowanej wokół dzieła odkupienia dokonanego przez Chrystusa na krzyżu. Zwłaszcza Alfonsowe medytacje pasyjne są tego znakomitym potwierdzeniem, chociaż właściwie żadne z dzieł świętego nie jest pozbawione bezpośrednich odniesień do tego argumentu, nawet tak ściśle teologiczne jak sławna *Theologia moralis* (de Liguori, 1748; jest to kompletny podręcznik teologii moralnej, stanowiący najpełniejszy wykład tej nauki z punktu widzenia Kościoła katolickiego). Jako teolog i wybitny praktyk życia duchowego, Liguori jest bowiem przekonany, że „nikt nie może sądzić, iż czegoś w życiu dokonał, jeśli nie ma w sercu Jezusa ukrzyżowanego” (de Liguori, 2011, s. 65). Ukrzyżowany jest dla neapolitańczyka absolutnym centrum zarówno doktryny jak i chrześcijańskiej drogi duchowej, w której reprezentuje zarówno punkt wyjścia – wspomniane „źródło” życia duchowego, jak i ostateczną perspektywę, pojętą jako zjednoczenie z Osobą i dziełem zbawczym Chrystusa spełnionym na Kalwarii.

Droga duchowa, którą św. Alfons proponuje słuchaczom i czytelnikom to nie kontemplacja, lecz droga m e d y t a c j i męki, której warto przyjrzeć się uważniej, zarówno pod względem formy jak i treści. Ogólnie rzecz biorąc, Liguori poleca medytację, polegającą na „trwaniu u stóp Ukrzyżowanego i na rozważaniu przede wszystkim trzech rzeczy: Jego ubóstwa, pogardy i cierpień, jakich doznał, oraz na słuchaniu lekcji, których Jezus mu z krzyża udziela”. Wszystko to na podstawie rozważania opisów zawartych w ewangeljach. Alfons dodaje od razu: „Ty także możesz jeszcze mieć nadzieję stania się świętym, jeżeli w podobny sposób wytrwasz w rozważaniu tego, czego Odkupiciel dokonał i wycierpiał dla ciebie. Proś Go, aby ci udzielił swojej miłości” (tamże, s. 66).

Przytoczony fragment *Miłości dusz* – bez potrzeby cytowania dziesiątek innych – znakomicie syntetyzuje koncepcję duchową świętego. Po pierwsze, wskazy-

7 Warto mieć świadomość również drogi odwrotnej: pomijając pozycje specjalistyczne i ściśle naukowe, pisarstwo świętego, zwłaszcza gdy chodzi o pozycje ascetyczno-duchowe, pozwala z dużym prawdopodobieństwem dotrzeć do jego przepowiadania i ostatecznie do jego osobistej duchowości, zogniskowanej w zbawczym wymiarze krzyża.

8 Alfons Liguori jest autorem 111 pozycji książkowych, małych (broszury o charakterze duchowym), większych (teologiczno-duchowych) i wielkich jak choćby pięciotomowa *Theologia moralis*, służąca przez ponad 150 lat za podstawowy podręcznik dla teologów i seminarzystów.

wana przez niego droga doskonałości wiedzie do zbawienia i uświęcenia człowieka – jest to droga świętości. W istocie to sam Bóg proponuje „miłosny plan uczynienia człowieka szczęśliwym i zbawienia go przez Jezusa Chrystusa” (*amoroso disegno di render l'uomo beato e di salvarlo per mezzo di Gesù Cristo*; de Liguori, 1880, t. VIII, s. 838, 840). Jest to plan uświęcenia, otwarty dla każdego, bez wyjątku:

Jest wielkim błędem to, co mówią niektórzy: Bóg nie od wszystkich żąda świętości. Wręcz przeciwnie – św. Paweł stwierdza: „Wolą Bożą jest wasze uświęcenie” (1Tes 4, 3). Bóg chce, aby każdy był świętym i to w swoim stanie; zakonnik jako zakonnik, człowiek świecki jako świecki, kapłan jako kapłan, małżonek jako małżonek, kupiec jako kupiec, żołnierz jako żołnierz, i tak można by wymienić przedstawicieli każdego stanu (de Liguori, 2016, s. 83).

Alfons uważa, że Boży plan zrealizuje się w pełni i ostatecznie „na końcu dni, i wtedy [Bóg] da poznać wszystkim ludziom w jak pięknym porządku doprowadził do końca swój plan, który powziął od początku zbawienia ludzi przez Jezusa Chrystusa, danego nam jako nasza Głowa i Odkupiciel” (de Liguori, 1880, s. 840)<sup>9</sup>.

Po wtóre, propozycja Alfonsowa polega na rozważaniu „tego, czego Odkupiciel dokonał i wycierpiał” dla człowieka, jednak nie wyczerpuje się na poziomie praktyk pobożności, jak to się zdarzało zwłaszcza w emocjonalnych, nasyconych teatralnością nabożeństwach neapolitańskich okresu baroku, lecz realizuje się w głęboko afektywnym zjednoczeniu z Chrystusem. Chodzi tu o miłosną medytację „tajemnic zbawienia”, w której wierzący nie polega wyłącznie na własnym zaangażowaniu, lecz otwiera się na łaskę Boga. Nie bez powodu święty zachęca: „Proś Go, aby ci udzielił swojej miłości”.

Trzeba zwrócić uwagę, że autor ma tu na myśli medytację dyskursywną – przynajmniej w punkcie wyjścia – charakterystyczną dla wieku oświecenia, która jednak nie powinna angażować wierzącego w sposób powierzchowny, ale za sprawą poruszeń i oświeceń Ducha Św. ma dotrzeć do głębszych pokładów duszy, czyli pobudzić wolę. Dla Alfonsa to sprawa wielkiej wagi, gdyż według niego

9 Ogólny zarys wizji alfonsjańskiej można by wyrazić w następujący sposób: Bóg stwarza byty ludzkie by zjednoczyć je z sobą i uczynić szczęśliwymi; dla nich stwarza wszystkie rzeczy. Grzech jednak wprowadza nieporządek i przerywa związek ze Stworzycielem. Ludzie dochodzą do tego, że zapominają o ich Bogu; nawet nieliczni, którzy go rozpoznają, bardziej niż kochać Go, odczuwają przed Nim lęk. Bóg, aby pociągnąć człowieka do komunii ze sobą, decyduje objawić swoją miłość i zaczyna ogłaszać przyjście nowych czasów, naznaczonych bliskością obcowania z Bogiem. Objawienie Jego projektu komunii realizuje się z przyjściem Syna Bożego, który wybiera twarde życie i gorzką śmierć, aby objawić swoją miłość i swoją wolę pozyskania miłości człowieka.

świętość i doskonałość polegają [właśnie] na zaparciu się siebie samego i na realizacji woli Bożej. [...] Tego bowiem powinniśmy się w pełni nauczyć, jeśli chcemy być świętymi – nie pełnić własnej, ale tylko Bożą wolę. Cała bowiem treść i istota wszystkich przykazań Bożych oraz rad ewangelicznych zamyka się w czynieniu i przyjmowaniu tego, czego Bóg chce i jak Bóg chce. Prośmy więc Pana, aby nam dał świętą wolność ducha... (de Liguori, 2016, s. 141).

To za pomocą woli poruszonej mocą Ducha Świętego, człowiek miłuje Boga i dąży do świętości, odkrywając prawdę, że „cała świętość i doskonałość duszy polega na umiłowaniu Jezusa Chrystusa, naszego najwyższego dobra i naszego Zbawiciela” (de Liguori, 1962, t. II, s. 54).

Autor poleca „codzienne wpatrywanie się w mękę Odkupiciela”, „trwanie u stóp Ukrzyżowanego”, „słuchanie lekcji, których Jezus udziela z krzyża” i ich „rozważanie”. Ostatecznie wszystkie te elementy ogniskują się w medytacji słów Ewangelii, która nie jest prostym opisem wydarzeń Wielkiego Tygodnia, lecz umożliwia wejście w Tajemnicę zbawczej miłości Boga. „Istnieje wiele pięknych i dobrych medytacji, jakie na temat męki napisali pobożni autorzy; jednakże większe wrażenie na chrześcijaninie wywiera jedno jedyne słowo Pisma świętego niż sto, a nawet tysiąc medytacji i objawień spisanych przez osoby pobożne” (de Liguori, 1761, s. 438). Autor podkreśla w tych słowach nieskończoną wartość rozważania Księgi Natchnionej, w stosunku do wszelkich innych rozważań, świadom, że najwięcej zależy od poruszeń ludzkiej woli przez Ducha Bożego. Pewnie dlatego w medytacjach pasywnych, pisanych na potrzeby pobożnych czytelników, nie waha się cytować i powtarzać przede wszystkim słów Biblii: „Nic bowiem nie może bardziej zachęcić chrześcijanina do miłości Boga niż samo słowo Boże zawarte w Piśmie świętym” (de Liguori, 2016, s. 65).

Taka medytacja, według Alfonsa, powinna przenikać codzienność wierzących, czyniąc ich życie drogą uświęcenia, zjednoczenia z Bogiem. Aby rozważanie męki Zbawiciela weszło w codzienność życia Ludu Bożego, Liguori proponuje zatem wiele praktyk, jak choćby napisane przez niego Nabożeństwo Drogi Krzyżowej (*Esercizio della Via Crucis*), wydane po raz pierwszy w Neapolu w 1761 r., zbierające osobiste uczucia duchowe świętego. Stało się ono popularne w całych Włoszech i do dziś należy do najbardziej klasycznych tego rodzaju opracowań. Jak stwierdza pierwszy biograf Alfonsa, o. A. Tannoia (1798–1800–1802, nr 34), aż do 88. roku życia sam Alfons codziennie praktykował tę medytację, wprowadził jej zwyczaj w domach zakonnych swojego zgromadzenia, a w ostatnim dniu misji ludowych czy rekolekcji prowadzonych przez redemptorystów polecił przeprowadzać zawsze



drogę krzyżową i erylować jej stacje w parafiach, w taki sposób, by wierni mieli do niej swobodny dostęp<sup>10</sup>.

Również na potrzeby misji i rekolekcji św. Alfons Liguori namalował kolejny obraz Chrystusa ukrzyżowanego, z którego rozdartych ran tryskają obficie strzały miłości spadające na ziemię. Zaopatrzył go też w napis zaczerpnięty prawdopodobnie z dzieł św. Bonawentury: „Z ran Ukrzyżowanego wydobywają się nieustannie strzały miłości, które ranią nawet serca z kamienia” (de Liguori, 2016, s. 93). Obraz ten jest niezwykle wizualizacją męki Zbawiciela, w którą miały wprowadzić wierzących najpierw słowa Ewangelii – pierwsze kazanie misyjne na temat miłości Boga, było wygłaszane zawsze przy tym obrazie i od tego momentu, w przeciągu całych misji, zebrani mogli medytować Misterium Odkupienia przez tę ikonę. Na zakończenie misji, przy wjeździe i przy wyjeździe z każdej miejscowości, stawiano krzyż, upamiętniający przeżycie misji i wzywający do rozmyślań o miłości Bożej, płynącej z krzyża.

Podobnie jak św. Paweł od Krzyża, Liguori stawia na pierwszym miejscu rozważanie męki Pańskiej, twierdząc, że dla tego, kto chce kochać Boga i

pragnie zawsze wzrastać w Jego świętej miłości, nie ma myśli bardziej korzystnej niż rozważanie męki Odkupiciela. Św. Franciszek Salezy mówił, że „Kalwaria jest górą tych, którzy kochają”. Wszyscy miłujący Jezusa Chrystusa medytują zawsze na tej górze, gdzie nie oddycha się innym powietrzem jak tylko tchnieniem Bożej miłości. Patrząc na Boga, który umiera z miłości do nas – umiłował nas i samego siebie wydał za nas (Ef 5, 2) – niemożliwe jest nie kochać Go gorąco. Z ran Ukrzyżowanego wydobywają się nieustannie strzały miłości, które ranią nawet serca z kamienia. Jakże szczęśliwy jest ten, kto w tym życiu przebywa nieustannie na Kalwarii! O błogosławiona góro, o góro godna miłości, góra droga, któż cię opuści! Góro ziejąca ogniem miłości rozpalającym dusze, które na tobie wytrwale mieszkają...

Do prowadzenia osobistej medytacji wierni byli oczywiście przygotowani przez Alfonsa i jego współbraci, którzy uczyli prosty lud nie tylko modlitw recytowanych, ale przede wszystkim „modlitwy myślniej”. W wielu swoich dziełach święty podaje podstawowe elementy proponowanej przez niego metody prowadzenia rozmyślenia, a tych, którzy nie nabyli zdolności czytania zachęca do wspólnej medytacji z rozważań przez niego publikowanych, odczytywanych przez jednego

<sup>10</sup> Panuje przekonanie, że po św. Leonardzie z Porto Maurizio, właśnie św. Alfons był jednym z największych propagatorów nabożeństwa Via Crucis w XVIII w. we Włoszech (Beaufays, 1908).



z bardziej wyedukowanych wiernych. Niektóre z tych tekstów wierni we Włoszech znali na pamięć (zwłaszcza *Massime eterne*) i recytowali jako modlitwy uświęcające codzienność. Podobnie bywało również z komponowanymi przez Liguoriego poezjami czy pieśniami, które do dziś są śpiewane w całej Italii.<sup>11</sup> Alfons był przekonany, że

jeśli ktoś nie rozważa odwiecznych prawd to, chyba tylko cudem może żyć po chrześcijańsku. [...] ponieważ, jeśli nie podejmujemy rozmyślenia, brakuje nam światła i kroczy w ciemnościach. Prawd wiary nie widać się oczami ciała, ale jedynie oczami duszy, jeśli ona je medytuje. Kto ich nie rozważa, nic nie dostrzega i kroczy w ciemnościach, a wtedy, trwając w mroku łatwo przywiązuje się do wszystkiego, co zmysłowe, a pogardza tym, co wieczne (de Liguori, 2016, s. 89).

Alfons wprowadził modlitwę myślną w swoim zgromadzeniu i propagował ją wśród świeckich, był bowiem świadomy jej wagi na drodze doskonałości. To dzięki medytacji wierzący może osiągnąć to, do czego wzywał św. Paweł od Krzyża – zejść na poziom własnego wnętrza i cieszyć się trwałym przebywaniem w Bożej obecności.

Według obu świętych medytacja pozwala rozwinąć w człowieku prawdziwe życie duchowe, osobowość wrażliwą i dojrzałą, która coraz konsekwentniej dąży do zjednoczenia z Bogiem, opierając się wielu czyhającym niebezpieczeństwom i pokusom. Liguori i Danei są tego świadomi i uczą modlitwy nie tylko księży i zakonników, ale i świeckich wierzących.

Kto nie praktykuje rozmyślenia, nie dostrzega potrzeb swojej duszy, nie zna niebezpieczeństw zagrażających jego zbawieniu ani środków, jakie powinien zastosować, aby przezwyciężyć pokusy. I tak nie dostrzegając potrzeb, za które powinien się modlić, zaniedbuje modlitwę i z pewnością pójdzie na zatracenie (tamże, s. 92–93).

11 Liguori skomponował wiele znanych do dzisiaj pieśni w melodyce neapolitańskiej i w tymże dialekcie, które służyły medytacji prawd wiary, a szczególnie rozbudzeniu miłości do Boga ze względu na ofiarę zbawienia złożonej na krzyżu. Benedykt XVI podczas audiencji generalnej 30 III 2011 r., przywołał słowa najśłynniejszej kolędy świętego, skomponowanej w 1754 r. *Tu scendi dalle stelle*, która jest dobrze znana i do dzisiaj śpiewana w całych Włoszech. Papież Pius IX polecił przenieść jej tekst na literacki język włoski. Jest ona również znana w tłumaczeniu polskim pod tytułem *Zstąpiłeś z gwiazd dalekich*. Giuseppe Verdi powiedział o niej: „Bez tej kolędy Boże Narodzenie nie byłoby Bożym Narodzeniem”.

Medytacja nie może sprowadzać się tylko powierzchownej praktyki, musi dotykać wnętrza człowieka, dlatego św. Alfons poleca praktykować ją stale, najlepiej codziennie.

Największe zło, które wynika z opuszczania rozmyślania, polega na tym, że bez modlitwy myślanej, nie możliwa jest modlitwa prośby. W wielu moich dziełach duchowych mówiłem o konieczności modlitwy prośby, a szczególnie w poświęconej temu tematowi książeczce zatytułowanej *O wielkim środku, jakim jest modlitwa* (tamże, s. 92).

Dlatego, zwłaszcza na początku rozważań, święty rekomenduje częste uświadamianie sobie kruchości własnego istnienia, marności świata i przemijalności życia, a nawet wyobrażania sobie własnej śmierci. Wszystko po to, by nie ulec iluzji osobistej mocy i wielkości, pozbyć się złudnej ufności we własne siły, którą niesie codzienność, aby stanąć w prawdzie i dotrzeć do głębi duszy. Zachęca też do rozważania prawd ostatecznych, myślenia o sądzie Bożym, który czeka każdego, o piekle i o niebie, by nie zaniedbać spraw najistotniejszych: troski o zbawienie i o osobistą świętość.

W swoich rozważaniach Liguori nie poprzestaje jedynie na dywagacjach teologiczno-duchowych, przemawiających głównie do umysłu i mających charakter poznawczy, ale zawsze – nawet gdy chodzi o dzieła *stricte* teologiczne – zaopatruje je w krótsze lub dłuższe modlitwy, skierowane wprost do Chrystusa oraz do Matki Bożej. Mają one za zadanie budzenia w czytelniku głębszych uczuć, poruszenia woli, czyniąc z niego już nie biernego obserwatora zbawczych wydarzeń męki, ale zaangażowanym uczestnikiem dialogu z Odkupicielem, składającym siebie w ofierze na krzyżu.

Z punktu widzenia życia duchowego i nauki medytacji element ten ma niezwykle istotne znaczenie, sprawia bowiem, że wierny zachęcany jest do wejścia w żywą relację z Chrystusem w Duchu Świętym, nawiązania z Nim więzi osobistej. Ten właśnie aspekt został znakomicie zobrazowany w napisanej przez Alfonsa w 1760 r. i skomponowanej na głosy i instrumenty smyczkowe medytacji muzycznej nad męką Zbawiciela, zatytułowanej *Duetto. Rozmowa duszy z Jezusem niosącym swój ciężki krzyż na zbolałych, poranionych barkach*. Podobnie jak poezje św. Pawła od Krzyża, utwór o niezwyklej ekspresji, uznany za niewielkie arcydzieło<sup>12</sup>

12 Dzieło to zostało docenione także w aspekcie muzycznym przez takich znawców muzyki barokowej jak Max Dietz, profesor estetyki muzycznej i historii muzyki Uniwersytetu Wiedeńskiego i sławny dziewiętnastowieczny muzykolog Angelo Tonizzo, zob. <http://www.santalfonsoedintorni.it/duetto-anima-gesu-cristo.html>.

sztuki barokowej, doskonale wyraża wyżej wskazane intencje autora. W dramatycznej rozmowie z duszą pobożną, idący na śmierć Odkupiciel wyznaje wolę złożenia siebie samego w ofierze w miejsce grzesznika, aby poruszyć jego serce i obudzić jego miłość:

Dusza: Dokąd odchodzisz Jezu?  
Jezus: Idę umrzeć za ciebie.  
Dusza: A więc, umrzeć za mnie  
Odchodzisz, mój drogi Boże!  
Ja też chcę pójść,  
Chcę umrzeć z Tobą!<sup>13</sup>

W biografii Alfonsa, Tannoia wspomina, że ten ekstatyczny duet autor polecał wykonywać muzykom i śpiewakom w czasie misji świętych jako intermezzo między wykładem katechizmu i kazaniem, jak to się stało – dla przykładu – podczas rekolekcji głoszonych przez niego w Neapolu, w sławnym kościele la Trinità de' Pellegrini.

O ile Paweł od Krzyża wprowadzał swych penitentów w tajniki kontemplacji biernej, Liguori – używając tych samych praktyk pasyjnych – chciał pomóc wiernym koncentrować pamięć i uwagę na obecności Bożej i rozpałać miłość czynną do Ukrzyżowanego. Jedną z ulubionych, którą obaj święci wiernie propagowali, był tzw. Zegar męki (*Orologio della Passione*), nabożeństwo pasyjne, znajdujące się już od XVI w. w praktyce włoskich katolików i rozkładające rozmyślenia w ciągu 24 godzin każdej doby – zwłaszcza podczas *Triduum Sacrum*<sup>14</sup>. Alfons zamieścił jego treść na początku swojego dzieła *Miłość dusz*, a Paweł od Krzyża, wraz z członkami założonego przez siebie zgromadzenia, gorliwie proponowali je w czasie rekolekcji w celu ułatwienia wiernym medytacji nad poszczególnymi wydarzeniami związanymi z męką Zbawiciela.

Święty Paweł od Krzyża i św. Alfons Maria de Liguori to święci, którzy w epoce oświecenia przyczynili się dobitnie do tego, by nie stała się ona „epoką

13 Całość tekstu w oryginale: “Anima: Dove, Gesù, ten vai? Gesù: Vado a morir per te. Anima: Dunque per me a morire. Ten vai, mio caro Dio! Voglio venire anch’io, Voglio morir con Te. Gesù: Tu resta in pace e intendi. L’amore che ti porto; E quando sarò morto, ricordati di me. Restane dunque, o cara, E in segno del tuo amore, Donami tutto il core E serbami la fé. Anima: Sì! mio Tesor, mio Bene, Tutto il mio cor ti dono; E tutta quanta io sono, Tutta son tua, mio Re”, [http://www.intratext.com/IXT/ITASA0000/\\_P9N.HTM](http://www.intratext.com/IXT/ITASA0000/_P9N.HTM)

14 Zob. <https://gloria.tv/article/R1SeGRW89Vei4ShwYkUVAfsVV>; <http://www.pch24.pl/zegar-meki-panskiej-podejmiesz-wyzwanie-41984,i.html#ixzz5xA9mtubG>.

rozumu” zamkniętego na łaskę, by nie przeszła do historii, sięjąc spustoszenie deizmu, naturalizmu, indyferentyzmu religijnego i prześmiewczej krytyki Kościoła. Uczynili to przede wszystkim dzięki żarliwej medytacji męki Chrystusa, przeżywanej w wierze, nadziei i miłości. Osobiste doświadczenia duchowe uczynili później, świadomie, źródłem inspiracji dla innych, spragnionych nie tyle błyskotliwych dywagacji racjonalistycznych luminarzy, co światła prawdziwego Umysłu, Wiecznego Logosu, który stał się człowiekiem i umarł na krzyżu, aby człowiek nie pozostał samotną wyspą, lecz odnalazł swoje niebieskie przeznaczenie. Jako misjonarze, rekolekcjoniści oraz pisarze duchowi poświęcali się bowiem usilnie otwieraniu umysłów i serc na nadprzyrodzoną łaskę, na niesłychaną miłość Boga objawioną na krzyżu. Charyzmat i zaangażowanie obu świętych znalazły swoją artykulację w mądrych praktykach medytacyjnych, a nawet rozbudowanych systemach misyjnych, proponowanych wiernym a pozwalającym im podążać drogą uświęcenia, która do dzisiaj stanowi trakt pewny i ugruntowany ku spotkaniu Tego, który jest Drogą, Prawdą i Życiem.

Niniejsze studium pozwala wyciągnąć kilka istotnych wniosków. Pierwszym jest fakt, że źródłem odkrycia i głębszego pojmowania tajemnicy męki Chrystusa przez obu świętych nie były osobiste studia, czy inne inspiracje, lecz głębokie osobiste przeżycia i doświadczenia duchowe, często natury mistycznej, które pozwoliły odkryć ich życiowe powołania oraz misję w Kościele, kontynuowaną przez założone przez nich zgromadzenia zakonne – redemptorystów i pasjonistów. Po wtóre, aby zrozumieć i odczytać, potwierdzić i umocnić przeżyte oświecenia, wspomniani święci szukali pojęć i obrazów w dziełach innych świętych. Potwierdzili tym samym zasadę, że to „świeci rodzą świętych”, ich dzieła bowiem stanowią niczym niezastąpioną inspirację, źródło wiedzy duchowej i pragnienia świętości. Jak wykazano wyżej, w obu przypadkach były to zasadniczo dzieła tych samych świętych i pisarzy kościelnych – Teresy od Jezusa, Jana od Krzyża, Franciszka Salezego i Jana Taulera – odkrytych i pokochanych na drodze osobistego wzrostu duchowego jako wzory doskonałości chrześcijańskiej, czyli świętości. Pisma duchowe tych wielkich, pomogły również należycie wyartykułować i przekazać innym naukę płynącą z osobistych doświadczeń św. Alfonsa i św. Pawła. Niniejsze studium wykazało jednak także różnice, wynikające z osobistych przeżyć i odmiennych perspektyw obu świętych. Pierwszy interpretował własne doświadczenia i nauczanie mistrzów duchowych w perspektywie modlitwy czynnej, w której przeważa szczere, afektywne zaangażowanie ascetyczne i pełne miłości medytacje o charakterze dyskursywnym, drugi nie wahał się wprowadzać bardziej zaawansowanych w życiu duchowym wiernych również w tajniki kontemplacji biernej. Obaj jednak koncentrowali swoją doktrynę duchową na niesłychanej miłości Chrystusa, objawionej na krzyżu.

W przypadku obu świętych, teologiczna wizja odkupienia była bardzo podobna i nie odbiegała zasadniczo od tej, która obowiązywała w Kościele powszechnym po Soborze Trydenckim. Według niej naprawa grzechu pierworodnego wynikała ze sprawiedliwości, której dopełnił Chrystus, umierając za człowieka na krzyżu. Jednak w ich medytacjach o męce Pańskiej to miłość jest najistotniejszym motywem zadośćuczynienia Boga. Wskazuje to, że obaj mistycy swoją doktryną, wynikającą z osobistych przeżyć wewnętrznych, wyprzedzili swoją epokę, znacznie wzbogacając dotychczasową wizję duchową. Najbardziej charakterystycznym elementem tej spuścizny duchowej są praktyki medytacyjne, te nowe i te odziedziczone z tradycji pobożnościowej, które posłużyły Liguoriemu i Daneiemu do prowadzenia misji apostołskiej wśród ludu biednego o duchowo opuszczonego, niezauważanego przez propagatorów i koryfeuszy „epoki rozumu”. Praktyki te, czy nawet rozbudowane systemy misyjne, skoncentrowane na „miłości ukrzyżowanej”, znacznie rozszerzyły Kościele ich misję, którą dziś kontynuują założone przez nich wspólnoty zakonne.

## Bibliografia:

- Białas, M. (1982). *La Passione di Gesù in S. Paolo della Croce*. San Gabriele.
- Beaufays, I. (1908). *Exposé historique et pratique de la dévotion au chemin de la croix*. Bruges.
- Breton, S. (1986). *La mistica della Passione*. Pescara.
- Chaim, J. (2011). Wprowadzenie. W: A. M. de Liguori. *Medytacje pasyjne. Medytacje różańcowe*. Kraków.
- de Liguori, A. M. (1748). *Theologia moralis*. Neapol.
- de Liguori, A. M. (1761). *Considerazioni sulla Passione di Gesù Cristo*. Napoli.
- de Liguori, A. M. (1880). *Condotta ammirabile della Divina Provvidenza in salvar l'uomo per mezzo di Gesù Cristo*. W: *Opere di S. Alfonso Maria de Liguori*, Torino.
- de Liguori, A. M. (1962). *Del gran mezzo della preghiera*. W: tenże, *Opere ascetiche*. Roma.
- de Liguori, A. M. (2011). *Miłość dusz*. W: tenże, *Medytacje pasyjne. Medytacje różańcowe*. Kraków.
- de Liguori, A. M. (2016). *Umiłowanie Jezusa Chrystusa w życiu codziennym*. Kraków.
- Giorgini, F. (1999). *Św. Paweł od Krzyża, założyciel Pasjonistów, 1694–1775*. W: W. Linke (red.), *Przeżyć własną śmierć*. Warszawa.
- I processi di beatificazione e canonizzazione di S. Paolo della Croce fondatore dei Passionisti e delle Claustrali Passioniste*. (1969). T. IV. Roma.
- Milcarek, P. (2001). *Wstęp*. W: Św. Bonawentura. *Droga duszy do Boga*. Poznań.
- Lippi, A. (1999). *Sylwetka duchowa św. Pawła od Krzyża*. W: W. Linke (red.), *Przeżyć własną śmierć*. Warszawa.
- Rey-Mermet, Th. (1987). *Alfonso de Liguori. Un uomo per i senza speranza (1696–1787)*. Roma.
- Św. Paweł od Krzyża. (2007). *Listy*. Kraków.
- Tannoia, A. (1798–1800–1802). *Della vita ed istituto del Venerabile Servo di Dio Alfonso M.a Liguori Vescovo di S. Agata de' Goti e Fondatore della Congregazione de' preti missionari del SS. Redentore*. Napoli.
- <http://www.santalfonsoedintorni.it/duetto-anima-gesu-cristo.html>
- [http://www.intratext.com/IXT/ITASA0000/\\_P9N.HTM](http://www.intratext.com/IXT/ITASA0000/_P9N.HTM)
- <https://gloria.tv/article/R1SeGRW89Vei4ShwYkUVAfsVV>; <http://www.pch24.pl/ze-gar-meki-panskiej-podejmiesz-wyzwanie-41984,i.html#ixzz5xA9mtubG>.

# SAINT ALPHONSUS M. DE LIGUORI AND SAINT PAUL OF THE CROSS - TEACHERS OF THE MEDITATION OF THE PASSION OF CHRIST

## SUMMARY

Meditation seems to be a modern phenomenon today, meanwhile its roots go back to antiquity and for centuries it was developed and nurtured in the Church as a way of union with God. Saint Paul of the Cross and Saint Alphonsus Maria de Liguori, the most significant Saints of the Enlightenment, contributed to the fact that it did not become only an “era of reason” closed to grace, an era of deism, naturalism, religious indifferentism and mocking criticism of the Church. Both Saints brightened their times thanks to the fervent meditation of the Passion of Christ, lived in faith, hope and love. They then made their spiritual experiences a source of inspiration for others. As missionaries, retreat masters and spiritual writers, they devoted themselves to opening minds and hearts of many to supernatural grace by considering the incredible love of God revealed on the Cross. The article shows how the charisma and commitment of both Saints found their articulation in the wise meditation practices and extensive mission systems proposed to the faithful in order to support their journey to holiness as well as their unity with the One who is the Way, the Truth and the Life.





# NOTY O AUTORACH

**Ks. dr hab. Jarosław BABIŃSKI** – dr hab. teologii, dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii, profesor nadzwyczajny przy Katedrze Historii Dogmatów Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie.

**Dr hab. Grzegorz GROCHOWSKI** – wykładowca katechetyki w Papieskim Wydziale Teologicznym *Collegium Joanneum* w Warszawie. Jest autorem, współautorem lub redaktorem ponad 100 publikacji drukowanych, audiobooków oraz filmów dokumentalnych o charakterze naukowym, popularyzatorskim i edukacyjnym. Współpracuje jako trener, konsultant i wykładowca z europejską inicjatywą Tato.net, której celem jest wspieranie rozwoju kompetencji ojcowskich. Prowadzi szkolenia oraz warsztaty dla nauczycieli, rodziców i młodzieży.

**Ks. dr Piotr KLIMEK** – teolog biblijny, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Warszawsko-Praskiej. Specjalizuje się w problematyce ksiąg prorockich Starego Testamentu, tekstach okresu Drugiej Świątyni i apokryfach. Proboszcz parafii Józefów-Michalin.

**O. dr Marek KOTYŃSKI CSsR** – redemptorysta, teolog duchowości i filmoznawca, absolwent Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz Papieskiego Instytutu Duchowości *Teresianum* w Rzymie. Jest wykładowcą duchowości Papieskiego Wydziału Teologicznego *Collegium Joanneum* w Warszawie. Specjalizuje się w duchowości baroku, życia zakonnego, oraz w problematyce ekspresji doświadczenia religijnego w kulturze i sztuce, ze szczególnym uwzględnieniem duchowości kina.

**O. prof. dr Dariusz KOWALCZYK SJ** – w latach 2003-2009 przełożony Wielkopolsko-Mazowieckiej Prowincji Jezuitów, prof. dr teologii dogmatycznej, od 2010 r. wykładowca teologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, w latach 2013-2019 dziekan Wydziału Teologii tegoż uniwersytetu. Stały publicysta tygodników: „Idziemy” i „Gość Niedzielny”. Ostatnio opublikował: *Czy Jezus mógł się przeziębnić. Rozmowy o człowieczeństwie Boga* (2015), *Między herezją a dogmatem* (2015), *Kościół i fałszywi prorocy* (2016).

**Ks. prof. dr hab. Ryszard MOŃ** – kapłan Archidiecezji Warszawskiej. Ukończył filozofię na KUL-u, następnie pracował na UKSW, a obecnie jest zatrudniony na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Wykłada antropologię filozoficzną i etykę oraz prowadzi seminarium magisterskie.

**O. dr hab. Michał PALUCH** – wykładowca teologii od 1999 r., dyrektor Instytutu Tomistycznego w Warszawie (2002-2010), rektor Kolegium Filozoficzno-Teologicznego w Krakowie (2010-2013), wykładowca Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie (2014-2017), od 2017 r. rektor Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza *Angelicum* w Rzymie.

**Ks. prof. dr hab. Józef WARZESZAK** – kapłan Archidiecezji Warszawskiej, wykładowca teologii dogmatycznej w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie.

# S P I S T R E Ś C I

## SYMPOZJUM MIĘDZYNARODOWE „TEOLOGIA W CZASACH PONOWOCZESNYCH” (15 MARCA 2019 R.)

- O. Michał Paluch OP**, *Na rozdrożu. Posoborowe poszukiwania modelu dla teologii*  
*At a Crossroads. The post-conciliar search for a model of theology* ..... 6
- O. Dariusz Kowalczyk SJ**, *„Zły” i „dobry” postmodernizm, czyli w jakich czasach żyje współczesny teolog*  
*„Bad” and „good” postmodernism, or in what times does the modern theologian live* ..... 18

## WOKÓŁ „HUMANAE VITAE”

- Ks. Ryszard Moń**, *„Humanae vitae” odpowiedzią na współczesne spory filozoficzno-teologiczne oraz przypomnieniem podstawowych prawd chrześcijańskiej wiary*  
*Humanae Vitae as a Response to Contemporary Philosophical and Theological Disputes and a Reminder of the Basic Truths of the Christian Faith.* ..... 38
- Ks. Piotr Klimek**, *Prorok strażnikiem życia. Próba odkrycia symboliki obrazów „Humanae vitae” 4, 18, 31*  
*Prophet as the Sentinel of life. An attempt to discover the symbolism of Humanae Vitae 4, 18, 31* ..... 56

## VARIA

- Ks. Józef Warzeszak**, *Niepokalane Poczęcie Maryi a miłosierdzie Boże*  
*The Immaculate Conception of Mary and Divine Mercy* ..... 70
- Ks. Jarosław Babiński**, *Teologia „małej ojczyzny” ks. Franciszka Mantheya*  
*Theology of the “small homeland” of Fr. Franciszek Manthey* ..... 98
- Grzegorz Grochowski**, *Pojęcie „talent” w wybranych wypowiedziach*  
*współczesnego Kościoła*  
*The concept of talent in selected statements of the contemporary Church* ..... 118
- Marek Kotyński CSsR**, *Święty Alfons M. de Liguori i święty Paweł od Krzyża –*  
*nauczyciele medytacji męki Chrystusa*  
*Saint Alphonsus M. de Liguori and Saint Paul of the Cross - teachers*  
*of the meditation of the Passion of Christ* ..... 142

