

**JAN PAWEŁ II
– OBROŃCA GODNOŚCI
CZŁOWIEKA**

**MATERIAŁY Z III TYGODNIA
KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
W DIECEZJI ŚWIDNICKIEJ**

**Papieski Wydział Teologiczny
we Wrocławiu**

Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej

seria: BIBLIOTEKA DIECEZJI ŚWIDNICKIEJ

17

REDAKTOR SERII: KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

**JAN PAWEŁ II
– OBROŃCA GODNOŚCI
CZŁOWIEKA**

**MATERIAŁY Z III TYGODNIA
KULTURY CHRZEŚCJAŃSKIEJ
W DIECEZJI ŚWIDNICKIEJ**



PRACA ZBIOROWA
POD REDAKCJĄ NAUKOWĄ
KS. JAROSŁAWA M. LIPNIAKA

ŚWIDNICA 2008

IMPRIMATUR

L.dz. 13/2008
Świdnica, dnia 04.01.2008 r.

† *Ignacy Dec*
Biskup Świdnicki

ISBN 978-83-60663-12-7

Projekt okładki: ks. Jarosław M. Lipniak

Wydawca: Świdnicka Kuria Biskupia
Pl. Jana Pawła II 1
58-100 Świdnica
tel. 074 85 64 400

Druk: Usługi Poligraficzne Bogdan Kokociński
57-400 Nowa Ruda, ul. Armii Krajowej 15
tel. 074 872 5092
e-mail: drukarnia@kokocinski.pl

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne	7
Bp Ignacy Dec, <i>Godność człowieka w ujęciu kard. Karola Wojtyły i papieża Jana Pawła II</i>	9
Ks. Janusz Aptacy, <i>Pojęcie osoby ludzkiej i jej godności</i>	25
Bp Ignacy Dec, <i>Kultura – doskonalenie uzdolnień ducha i ciała</i>	35
Ks. Bogdan Ferdek, <i>Jan Paweł II – Diakon godności człowieka</i>	47
Ks. Jarosław M. Lipniak, <i>Powołanie do świętości w nauczaniu Jana Pawła II</i>	61
Ks. Jacek Kiciński, <i>Jan Paweł II w służbie życiu</i>	73
Ks. Witold Baczyński, <i>Źródła błędu antropologicznego w filozofii w encyklice „Fides et ratio”</i>	83
Ks. Wiesław Wenz, <i>Całkowita nienaruszalność tajemnicy sakramentalnej w posługiwaniu kościelnym kapłanów Kościoła katolickiego</i>	97
Ks. Waldemar Pytel, <i>Godność człowieka w rozumieniu Kościoła ewangelicko-augsburskiego</i>	123
Ks. Piotr Nikolski, <i>Godność i pokora człowieka w rozumieniu prawosławnym</i>	131

Iwona Pawłos, <i>Godność apostolska osób konsekrowanych w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Vita consecrata”</i>	147
Jarosław Semprik, <i>Godność konsekracji w celibacie kapłańskim</i>	165
Ks. Jarosław M. Lipniak, <i>Godność pracy ludzkiej w nauczaniu Jana Pawła II</i>	181

SŁOWO WSTĘPNE

Sługa Boży Jan Paweł II stał się dla współczesnego świata symbolem obrony praw narodów i jednostek, praw dziecka i starca, praw godności każdego człowieka w dzisiejszym zmaterializowanym i hedonistycznym świecie. Broniąc praw i godności człowieka, praw – powiedzmy to jasno – w prawdziwym tego słowa znaczeniu, a zatem prawa do życia, prawa do wolności religijnej, prawa do wychowywania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami, prawa do prawdy, prawa do kultury narodowej, Papież z Polski nie zapominał doktrynalnej podstawy, teologicznego fundamentu godności i praw osoby. Podstawami tymi są przede wszystkim: stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże, jego odkupienie krwią Chrystusa, obdarowanie go – w Chrystusie – Bożym synostwem i powołanie go do życia z Bogiem samym przez całą wieczność. I właśnie te aspekty, te teologiczno-pastoralne racje, a nie racje polityczne czy konwencjonalne, motywowały nauczanie Namiestnika Chrystusa.

Godność osoby ludzkiej jest tak wielka i jej podstawowe prawa tak ważne, że nie może być ona zdegradowana jedynie do środka w procesie produkcji i konsumpcji – jak to nam mówiono w czasach komunistycznych. Z tej godności, godności dziecka Bożego, nie mogą potem wynikać prawa sprzeczne z prawem naturalnym i moralnym, dlatego też Ojciec Święty wypowiadał się stanowczo i zdecydowanie przeciwko nim. Ja nazwałem je pseudoprawami. A są nimi coraz żywsze w naszym zmaterializowanym i postkomunistycznym społeczeństwie laicystycznym: pseudoprawo do aborcji, pseudoprawo do wolności obyczajów, pseudoprawo do eutanazji, wolność od wszelkich etycznych zasad ludzkiego współżycia itd. Wobec tych pseudopraw nie można nie wyrazić sprzeciwu i oburzenia, co Jan Paweł II czynił z odwagą. Nadto, broniąc praw człowieka, przypominał mu także o jego obowiązkach i bronił tym samym praw Bożych, bo przecież na obraz i podobieństwo Boga człowiek został stworzony, a nikt nie zna człowieka tak jak Bóg,

nikt nie kocha go tak jak Bóg i nikt nie postawił człowieka w centrum wszechświata tak jak Bóg.

Kiedy Papież umierał, modliliśmy się o cud, z nadzieją, że Bóg nas wysłucha. I wysłuchał. Stał się cud. Cud, jakiego nikt z nas się nie spodziewał. Cały świat padł na kolana. Zjednoczył się na modlitwie jak nigdy w swojej historii. Bez względu na kolor skóry, wyznanie, wiek, przynależność narodową i etniczną. Kiedy okazało się, że Jan Paweł II zmarł, czuliśmy ból, jakby pękały nam serca. Było morze łez. Godnie i pięknie pożegnaliśmy Największego z Polaków. Pokazaliśmy, że Jego wielki i święty pontyfikat już przynosi błogosławione owoce. Jednym z nich była refleksja nad godnością człowieka dokonana w czasie tego-rocznego Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej. Rozważając zagadnienie godności osoby ludzkiej, chcieliśmy z Janem Pawłem Wielkim zbliżyć się do Boga. Tak jak Karol Wojtyła chcieliśmy w naszych bliźnich widzieć Chrystusa. Papież nauczył nas, że nie można ludzi dzielić na „dobrych” i „złych”, ale we wszystkich mamy widzieć obraz i podobieństwo Boga. Taki był cel Trzeciego Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej w Diecezji Świdnickiej.

† *Ignacy Dec*
Biskup Świdnicki

Bp Ignacy Dec

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA W UJĘCIU KARD. KAROLA WOJTYŁY I PAPIEŻA JANA PAWŁA II

Wprowadzenie

Mówienie dziś, że człowiek stał się w naszych czasach podstawowym problemem w kulturze czy też w nauczaniu i misji Kościoła, może uchodzić za zwykły banał. Podobnie może zabrzmieć stwierdzenie, że przyjmowany obraz, wizerunek człowieka wyznacza współczesne ideologie, prądy myślowe, systemy polityczno-społeczne i ekonomiczne. Jednakże sprawa wypracowania właściwej, obiektywnej wizji bytu ludzkiego musi uchodzić dziś – jak i w każdym innym czasie – za coś niezwykle ważnego i zasadniczego dla życia jednostek, społeczności narodowych i międzynarodowych. Prawdziwy, adekwatny do rzeczywistości wizerunek człowieka jako bytu osobowego to fundament kultury, fundament działań i zachowań jednostek i społeczeństw. Zauważamy jednak, że pomimo tak wielu wypowiedzi i publikacji na temat człowieka, osoba ludzka pozostaje ciągle istotą mało znaną albo też ukazywaną w fałszywym zwierciadle – pozostaje faktycznie spornym, kontrowersyjnym problemem naszych czasów.

Max Scheler, właściwy twórca współczesnej antropologii filozoficznej, napisał kiedyś: „W naszej epoce człowiek po raz pierwszy stał się zagadnieniem w pełni i bez reszty problematycznym. Przestał bowiem wiedzieć, kim jest, a jednocześnie wie, że nie wie, kim jest”¹. W podobnym stylu wypowiedział się inny wielki myśliciel naszego stulecia – Martin Heidegger: „Żadna epoka nie wiedziała o człowieku tak wiele i nie знаła go tak różnorako jak nasza..., ale też żadna epoka

¹ Cytat za: F. Dylus, *Antropologia encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*, Kraków 1980, s. 137.

nie wiedziała mniej, kim jest człowiek, jak współczesna”². Mimo tego typu pesymistycznych wypowiedzi trwa w naszych czasach drażnienie owego najstarszego i zarazem najnowszego pytania: kim jest człowiek. Ważne jest tu przekonanie, że człowieka można poznać, i to adekwatnie, choć niewyczerpująco. Nie podzielamy postawy mędrca z opowiadania Martina Bubera, który na pytanie uczniów, kim jest człowiek, odpowiada, iż właśnie zamierzał napisać książkę na ten temat, ale po długich przygotowaniach i namyśle przekonał się, że jest to zadanie niewykonalne. My, teologowie, ludzie uzbrojeni w rozum i wiarę, mówimy, że zadanie jest wykonalne, może jeszcze nie do końca, ale jest wykonalne. Prawda o człowieku jest do odkrycia, do odczytania. Wielu w dziejach nieźle ją odczytywało. Są i dzisiaj znakomici lektorzy tej prawdy. Wśród nich w pierwszym rzędzie widzimy Jana Pawła II. Nikt dotąd tak wiele i tak integralnie nie mówił o człowieku. Papież mówił wcześniej o człowieku językiem filozofii opartej na doświadczeniu i intelekcie. Potem, jako najwyższy pasterz Kościoła, mówił językiem Biblii i teologii, uzbrojonym w silną nadprzyrodzoną wiarę. Mówił jako człowiek doświadczenia mistycznego i głębokiej intuicji intelektualnej.

Jeśli tak często w naszych środowiskach teologicznych, kościelnych wracamy dziś do nauki o człowieku Jana Pawła II, to czynimy to w głębokim przekonaniu, że papieski wizerunek człowieka jest namalowany najlepszymi kolorami i że najbardziej odpowiada rzeczywistości – że jest po prostu prawdziwy.

W przedłożeniu niniejszym podejmujemy temat integralnej wizji godności ludzkiej w ujęciu Jana Pawła II, zwłaszcza w świetle jego encykliki *Redemptor hominis*. Na temat ten napisano już i powiedziano wiele. To, co tu jest przedkładane, będzie jedynie małym przyczynkiem.

Prezentowane tu rozważanie będzie miało trzy części. W pierwszej wyliczone będą główne przyczyny zapoznania prawdy o godności człowieka w dobie współczesnej. W drugiej zostaną ukazane bytowe, naturalne podstawy godności człowieka. W trzeciej zaś ukážemy czynniki nadprzyrodzone stanowiące o godności osoby ludzkiej. Rozdzielając owe dwa wymiary godności człowieka: wymiar naturalny i nadprzyrodzony,

² Tamże.

czynimy to jedynie ze względów metodycznych, pamiętając, że jest to ta sama, właśnie integralna, wizja godności człowieka.

1. Przyczyny zapoznania prawdy o godności człowieka

Zwrot antropologiczny, który nastąpił w kulturze nowożytnej i współczesnej, niestety, nie doprowadził do wykreowania jednolitego, ogólnie akceptowanego obrazu człowieka, jak to było na przykład w kulturze starożytnej i średniowiecznej. O ile filozoficzny i teologiczny obraz człowieka wypracowany przez starożytność i średniowiecze wyraźnie akcentował stronę duchową bytu ludzkiego, która wskazywała na jego bytowy priorytet wśród ziemskich bytów, o tyle obraz człowieka kreowany przez czasy nowożytne, szczególnie współczesne, został pozbawiony tego właśnie wymiaru. Nastąpiło wyraźne zawężenie prawdy o bycie ludzkim. Między innymi w wielu kierunkach filozoficznych i ideologiach została zagubiona częściowo lub nawet całkowicie prawda o wartości i godności człowieka. Można się zastanawiać, jakie przyczyny złożyły się na taki stan rzeczy, dlaczego doszło do zapoznania prawdy o godności człowieka.

Wśród przyczyn owej degradacji człowieka w nowożytnej mentalności³ można by wymienić następujące:

1) Odkrycia geograficzne i astronomiczne na progu czasów nowożytnych. Ważnym wśród nich była teoria Kopernika, która kwestionowała centralną pozycję Ziemi we wszechświecie, a także wewnątrz Układu Słonecznego. Wraz z podważeniem centralnej roli Ziemi zachwiała się także w jakimś stopniu pozycja człowieka w kosmosie. Trzeba było wykazywać, że godność i wielkość człowieka nie zależą od jego miejsca we wszechświecie, ale od tych jego elementów strukturalnych, poprzez które transcenduje on cały świat przyrody, cały kosmos. Przypomniń to w XVII w. Błażej Pascal, gdy wskazywał na myślenie jako ten przymiot, który wyróżnia i wywyższa człowieka we wszechświecie.

³ Niektóre z przytoczonych w tym artykule przyczyn degradacji prawdy o godności człowieka wymienia ks. Franciszek Dylus (*Antropologia encykliki...*, art. cyt., s. 139-140).

2) Rozwój nauk przyrodniczych. Oderwanie się nowożytnej nauki od filozofii i od etyki. Doprowadziło to z jednej strony do iluzorycznej wiary w postęp, a potem do rozwoju techniki, a z drugiej strony do przedmiotowego, niekiedy bardzo utylitarystycznego traktowania człowieka.

3) Innym wydarzeniem, które osłabiło przekonanie o godności człowieka i jego wyjątkowej pozycji wśród ziemskich bytów, był ewolucjonizm darwinowski. Teorię ewolucji interpretowano często z pozycji filozofii materialistycznej. Stąd też człowieka ukazywano li tylko jako efekt ewolucyjnych biologicznych, materialnych przemian. Trzeba było dopiero ubogacić teorię ewolucji zjawiskiem personalizacji, by oddalić zagrożenie wyłącznie biologicznej interpretacji faktu człowieka.

4) Kolejnym czynnikiem wyraźnie degradującym pozycję człowieka w kulturze i nauce były dziewiętnastowieczne filozofie o profilu scjentystycznym i neopozytywistycznym. Podchodziły one do człowieka biologicznie, metodami nauk empirycznych. Wyeliminowano z nauki, w tym także z nauk o człowieku, doświadczenie wewnętrzne, moralne, religijne. Oparcie wiedzy o człowieku jedynie na doświadczeniu sensorywnym prowadziło do wyeliminowania z obrazu człowieka jego wymiaru duchowego, stanowiącego przecież o godności bytu ludzkiego i jego wyjątkowości w otaczającym go świecie.

5) Następnym czynnikiem, który przyczynił się do deformacji prawdy o człowieku, w tym także do eliminacji prawdy o jego godności, była psychoanaliza. W wizji Zygmunta Freuda i jego następców została pomniejszona rola ludzkiej świadomości na korzyść podświadomości i rola ludzkiej wolności na rzecz różnego rodzaju biologicznych determinizmów. W wizji tej nie było także miejsca na wymiar duchowy bytu ludzkiego. Człowieka widziano jako kłębowisko biologicznych popędów, z libido na czele.

6) Wśród jeszcze innych przyczyn zapoznania prawdy o godności i szczególnej pozycji człowieka w przyrodzie i społeczeństwie znalazły się niewątpliwie niektóre antypodmiotowe filozofie, takie jak strukturalizm, niektóre odłamy egzystencjalizmu (filozofia J.P. Sartre'a czy M. Heideggera) oraz marksizm. W strukturalizmie zanegowano podmiotowość człowieka, w egzystencjalizmie wskazywano na rzucenie go

w świat i na bezsens jego życia, a w marksizmie potraktowano jako zniewolonego robota w kolektywie, myląc go wyraźnie ze zwierzęciem.

7) Najnowsze prądy i trendy myślowe – niszczące prawdę o godności człowieka, o jego transcendencji – to liberalizm etyczny i postmodernizm. Lansuje się w tych kierunkach i postawach wypaczony, jednostronny, fragmentaryczny obraz człowieka jako istoty absurdałnej, odciętej od obiektywnych wartości poznawczych i moralnych. Te ostatnie zresztą w ogóle nie istnieją. Są wymysłem fundamentalistów i racjonalistów. Ironia, szyderstwo, bezsens, pustka, beznadziejność, nuda, nijakość, banał, nihilizm, chaos, anarchizm – to hasła ze słownika dzisiejszych postmodernistów.

Wymienione powyżej niektóre zjawiska – trendy i postawy myślowe, które w jakiś sposób wpłynęły lub nadal wpływają na zamazywanie prawdy o człowieku, w tym prawdy o jego godności i transcendentnym charakterze jego bytowania – narodziły się na oczach, pod „oknem” Kościoła. Już od lat mocuje się z nimi skutecznie czy mniej skutecznie myśl chrześcijańska, teologiczna. Ludzie Kościoła, szczególnie jego pasterze, ale także wykształceni i wychowani na Ewangelii myśliciele chrześcijańscy, przeciwstawiają tym wszystkim tendencjom wizję człowieka ukształtowaną na Bożym Objawieniu, odwołującą się także do ogólnodostępnego doświadczenia egzystencjalnego człowieka. W poprzednim stuleciu wizja ta została przypomniana przez II Sobór Watykański, a potem była rozwijana i prezentowana światu przez Jana Pawła II. Właśnie w tej wizji naczelne miejsce zajmuje prawda o godności i transcendencji człowieka wśród całego stworzenia. Trzeba zdecydowanie powiedzieć, że nauka o godności osobowej człowieka jest centralną ideą w nauczaniu Jana Pawła II, ale jej źródeł należy szukać u samych początków Objawienia z jednej strony i w samej analizie ludzkiej natury, w ludzkiej refleksji własnej rozumności z drugiej⁴. Niniejsze dwa źródła stały się podstawą do wyróżnienia przez niektórych autorów dwóch wymiarów godności ludzkiej: przyrodzonej, naturalnej i nadprzyrodzonej⁵. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, iż nadprzyrodzona i naturalna godność człowieka nie są sobie

⁴ Por. J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 18.

⁵ Zob. np. J. Kupny, *Antropologiczne podstawy nauczania społecznego Jana Pawła II*, Opole 1994, s. 106-107.

nigdy przeciwstawne, wprost przeciwnie – stanowią jedną nierozzerwalną całość⁶. Są jedynie odkrywane na innych drogach poznawczych: pierwsza w oparciu o Objawienie, druga w oparciu o doświadczenie i rozum. Obydwie dotyczą tego samego podmiotu – człowieka.

W oparciu o wymienione dwa źródła uwydatnimy tu te elementy w człowieku, które fundują jego godność i transcendencję w stosunku do otaczającego świata.

2. Godność naturalna człowieka i jej ontyczne podstawy

Prawda o godności naturalnej człowieka przewija się przez całe filozoficzne dzieło Jana Pawła II. Pojawia się też w pismach, które wychodziły spod pióra kard. Karola Wojtyły, chociaż termin ten w tych pismach *expressis verbis* nie występuje. Całe dzieło *Osoba i czyn* można uznać za hymn na cześć wielkości i godności człowieka, chociaż nie ma w tym dziele żadnego paragrafu, który w tytule miałby określenie: godność osoby. Terminologia związana z godnością i prawami człowieka pojawiła się natomiast od samego początku pontyfikatu Jana Pawła II i stała się zasadniczym tematem jego apostolskiego nauczania. W nauczaniu tym jest jednak obecna w jakiś sposób i wcześniejsza doktryna antropologiczna Papieża, ale jest tu włączona w oprawę teologiczną albo implikowana przez rozważania teologiczne o człowieku.

W niniejszym przedłożeniu nie będziemy wyszukiwać elementów owej naturalnej godności osoby ludzkiej w dokumentach czy wypowiedziach Jana Pawła II, ale cofniemy się od razu do wcześniejszych pism tego Autora, które miały profil na wskroś filozoficzny, a więc rodziły się w oparciu o dane doświadczenia i zdolności poznawcze rozumu.

1) Osoba ludzka bytem samoświadomym

Filozoficzne analizy dotyczące człowieka, jego struktury, sposobu istnienia i działania przeprowadza Jan Paweł II na pograniczu – czy też poprzez syntezę – dwóch typów filozofii, dwóch metod filozofowania:

⁶ Por. F.J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 78 oraz J. Gałkowski, *Jan Paweł II o godności człowieka*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994, s. 103.

filozofii bytu (w ujęciu arystotelesowsko-tomistycznym) oraz filozofii świadomości (w ujęciu fenomenologicznym, głównie schelerowskim). Pierwsza z filozofii bazuje głównie na doświadczeniu zewnętrznym i zapewnia uzyskiwanej wiedzy o rzeczywistości (w tym także o sobie samym) obiektywizm i realizm, druga korzysta z doświadczenia wewnętrznego, złączonego z przeżywaniem siebie i świata, a więc wprowadza człowieka w jego wnętrze, w jego subiektywność, pozwala mu także w jakiś sposób rozeznąć swoją pozycję wobec bytów zewnętrznych. Dzięki takiej orientacji poznawczej człowiek rozpoznaje, że jego sposób istnienia różni się radykalnie od sposobu istnienia rzeczy. Człowiek po prostu doświadcza, że istnieje „od wewnątrz”, że ma poznawczy dostęp do swego wnętrza, że poprzez to właśnie różni się od świata rzeczy, że odznacza się zdolnością myślenia pojęciowego, ujmowaniem prawdy, że wypełniony jest dążeniami, które pierwotnie swoje źródło mają właśnie we wnętrzu człowieka, w jego centrum, w jego „ja”⁷. Autor akcentuje tu szczególnie zdolność do ujmowania prawdy, odróżniania jej od fałszu. Dzięki temu osoba ludzka posiada nadrzędność w stosunku do poznawanych przedmiotów. Człowiek nie jest więc biernym podmiotem „odbijającym” w sobie poznawane przedmioty, ale posiada w stosunku do nich jakby „dystans” – czy inaczej mówiąc – posiada wobec przedmiotów poznania swoistą nadrzędność, niezależność, wyższość. Ta nadrzędność, wyższość wobec poznawanej rzeczywistości jest nazwana przez Autora transcendencją pionową⁸. To jest już właśnie ów pierwszy doświadczany przymiot, poprzez który człowiek wyróżnia się w świecie. To jest już właśnie jeden z przymiotów stanowiących o naturalnej godności ludzkiej.

Z procesem poznawania prawdy kard. Wojtyła łączy funkcjonowanie sumienia. To właśnie w sumieniu rodzi się powinność wobec poznanej prawdy o dobru. Człowiek doświadcza czegoś, co określa „powinieniem”. Łączy się ono ściśle z doświadczeniem wolności, bycia wolnym: „mogę”, „nie muszę”, „powinieniem” lub niekiedy „nie powinienem”. Poznana

⁷ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 25-30.

⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 166-167, 188

prawda zobowiązuje i uruchamia w sumieniu mechanizm wolnego wyboru, czyli samostanowienie.

2) Osoba ludzka bytem zdolnym do samostanowienia

Osoba ludzka to nie tylko byt obdarzony świadomością i samoświadomością, to nie tylko ktoś, kto poznaje, kto odkrywa prawdę, ale to także podmiot, który dokonuje wolnych wyborów moralnych. Owe wybory moralne oświećla, czy też uprzedza, poznana prawda. Dlatego też wolność godna tego miana może spełniać się tylko w prawdzie. Jest to jedna z tych najczęściej przypominanych przez Jana Pawła II.

Jądrzem ludzkiej wolności jest autodeterminizm, samozależność: „ja sam stanowią”. Być wolnym, według kard. K. Wojtyły, to najpierw i przede wszystkim być zależnym od samego siebie. Ja zależę od prawdy, ale w gruncie rzeczy zależę od samego siebie. To ja sam rozstrzygam o wyborze takiego czy innego dobra. Moja decyzja jest „nieodstępowna”. Jeśli czasem każę za siebie wybrać, to już podjąłem decyzję. Zatem od faktu decyzji, od wolnego wyboru nie można uciec. Z kolei Autor zauważa, że podejmując w sposób wolny jakiś czyn, stanowią o sobie, czyli stają się jakiś pod względem moralnym. Moje decyzje po prostu mnie kształtują. Warunkiem tego, by człowiek mógł kreować siebie pod względem moralnym, jest wykrystalizowanie się w nim pewnej specyficznie ludzkiej struktury, którą Autor nazywa samostanowieniem. Struktura ta ma charakter swoistej relacji człowieka do samego siebie. Osoba panuje sobie samej i jednocześnie znajduje się pod swoim panowaniem. Samopanowanie zakłada samoposiadanie: człowiek jest tym, kto posiada siebie, i zarazem jest tym, kto jest przez siebie posiadany. Tylko osoba posiada tę możliwość świadomie i w sposób wolny posiadać siebie, sobie panować i przez to siebie samą kształtować. To właśnie uzdolnienie przesądza o szczególnej pozycji człowieka w świecie wszystkich bytów, przesądza o jego naturalnej godności, o jego bytowej transcendencji wobec innych stworzeń. To jest – oprócz wyżej wspomnianego intelektualnego, prawdziwościowego poznania – drugi przymiot człowieka stanowiący o jego bytowej wyższości i stąd też o jego szczególnej godności w świecie.

To panowanie sobie i posiadanie siebie staje się warunkiem możliwości bycia dla innych, warunkiem stawiania się darem dla innych, czyli warunkiem miłości.

3) Osoba ludzka spełniająca się w miłości

Wolne działanie osoby odnosi się przede wszystkim do drugiej osoby. Osoba ludzka jest bytem zdolnym do uczestnictwa, to znaczy do takiego sposobu bycia wobec drugiego człowieka, w stosunku do wspólnoty, który nie przekreśla samostanowienia osoby, jej wolności i zarazem tworzy dobro. To tworzenie dobra to nic innego jak obdarzanie innych miłością, to stawianie się bezinteresownym darem dla drugiej osoby. Postawa taka prowadzi do samospełniania się, czyli do wzrastania w swoim człowieczeństwie. Dzięki takiej postawie osoba może więcej „być”, pełniej egzystować. Ta zdolność jest kolejnym przejawem transcendencji bytowej człowieka, stanowiącym o jego naturalnej godności. Należy tu jeszcze dodać, śledząc myśl kard. Wojtyły, że otwarcie się na innych i bycie dla nich nie może się realizować w pełni poza Bogiem. Człowiek może stać jedynie pełnym darem w stosunku do Boga, do osoby o pełnym wymiarze wiedzy, mądrości, miłości i wolności. Za Pascalem i Kierkegaardem kard. Wojtyła uznaje, że bez wejścia w bliskość z Bogiem człowiek nie jest w stanie stać się sobą. Jednakże relacja między człowiekiem a Bogiem nie ma charakteru pan – niewolnik, jak to sugerowali niektórzy, zwłaszcza nowożytni krytycy religii, lecz jest to relacja dialogiczna: syn – ojciec. Dobry ojciec stawia synowi wymagania, ale nie zabrania mu stawać się pełnym, dojrzałym człowiekiem. Co więcej, pomaga mu w tym. I tu musimy już wkroczyć na teren teologii, poszerzyć nasze naturalne spojrzenie na człowieka o dane objawienia i tym samym dojrzeć nowe wymiary godności człowieka, płynące z faktu ontycznego i moralnego złączenia człowieka z Bogiem poprzez Chrystusa w Duchu Świętym.

3. Godność nadprzyrodzona człowieka – jej źródła, wyznaczniki i ochrona

Obraz nadprzyrodzonej godności człowieka został naszkicowany najpełniej przez Jana Pawła II w jego pierwszej encyklice *Redemptor*

hominis. Znany teolog moralista Bernard Häring słusznie zaznacza, że encyklika ta w całości jest poświęcona problematyce godności człowieka⁹. Idee zawarte w tej programowej encyklice będzie Papież rozwijał w następnych encyklikach oraz w innych dokumentach i w całym swoim nauczaniu.

Bardzo bogatą teologiczną wizję nadprzyrodzonej godności człowieka spróbujemy ująć w następujących punktach: człowiek obrazem Boga, godność człowieka w tajemnicy Wcielenia, godność człowieka w tajemnicy Odkupienia oraz człowiek zadany Kościołowi.

1) Człowiek obrazem Boga

Podstawowym źródłem biblijnej prawdy o podobieństwie człowieka do Boga są dla Jana Pawła II dwa opisy stworzenia świata i człowieka, zamieszczone na pierwszych stronicach Księgi Rodzaju. Ukazują one szczególne miejsce człowieka wśród innych stworzeń.

Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo samego Boga: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Człowiek jest ostatnim stworzeniem Bożym. Wszystko, co stworzone przed nim, zostało powołane do istnienia ze względu na niego. Obraz Boży w człowieku zasadza się na następujących uzdolnieniach człowieka: zdolności poznania siebie samego, doświadczeniu własnego bytu w świecie, w przeżywaniu zależności od Boga¹⁰. Owe uzdolnienia są zawarte w opisie nadawania nazwy zwierzętom i ptakom (Rdz 2, 19-20). W jahwistycznym opisie stworzenia Jan Paweł II odnajduje także podstawę do uwydatnienia zdolności człowieka do samostanowienia, czyli zdolności do wolnego wyboru (Rdz 2, 16b-17)¹¹. Innym jeszcze rysem podobieństwa do Boga jest to, iż człowiek żyje życiem podobnym do życia Boga. Owo podobieństwo wyraża się w międzyoso-

⁹ Zob. B. Häring, *Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsenzyklika „Redemptor hominis” Papst Johannes Pauls II. Kommentar*, Freiburg 1979, s. 120n.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Libreria Editrice Vaticana 1987, s. 258-259.

¹¹ Por. J. Kupny, *Antropologiczne podstawy...*, dz. cyt., s. 20-21.

bowym, komunijnym sposobie bycia. Wzajemne osobowe odniesienie mężczyzny i kobiety odzwierciedla w jakiś sposób życie trynitarne Osób Boskich¹².

W swojej antropologii teologicznej, budowanej przede wszystkim na przesłaniu Biblii, Jan Paweł II rozwija także naukę o duszy i ciele, jako istotnych elementach, tkwiących w strukturze człowieka. Uwydatnia tu z jednej strony osobową jedność człowieka, a zarazem jego dwoistość: duszy i ciała. Ową wizję strukturalnej jedności duszy i ciała funduje Jan Paweł II na jahwistycznym opisie stworzenia. To właśnie tam jest mowa o „prochu ziemi” i o „tchnieniu życia” (Rdz 2, 7). Ojciec Święty zauważa, że to właśnie dzięki „tchnieniu życia” człowiek był zdolny do poznawania i nadania nazw zwierzętom, a także mógł odkryć swoją odrębność. Owo „tchnienie życia”, duch ludzki, uzdolniony do poznawania, do wolnego wyboru i do miłowania, stanowi o naszym bytowym podobieństwie do Boga, a także jest przestrzenią, w której zamieszkuje i działa Bóg.

Dodajmy, że Papież nie zatrzymuje się na samej duchowej stronie bytu ludzkiego, ale rozwija szeroko swoje refleksje nad znaczeniem ludzkiego ciała. Rozwija bardzo oryginalnie teologię ciała jako daru¹³. Ukazuje ziemską kondycję ludzkiego ducha, który spełnia się tu, na ziemi, w ciele i poprzez ciało.

Powyższe elementy biblijnej prawdy o człowieku jako obrazie Boga można uważać za podstawę i gwarancję wielkości i godności człowieka. „Człowiek – obraz Boga – pisze ks. Andrzej Szostek – to jakby pierwsza definicja człowieka, a jednocześnie wskazówka, Kogo człowiek musi szukać i w Kogo się wpatrywać, jeśli chce odnaleźć i zobaczyć siebie samego, jeśli chce dostrzec swą niezwykłość i bezcenneść”¹⁴.

¹² Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga...*, dz. cyt., s. 270.

¹³ Zob. szerzej na ten temat: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 1981 oraz tenże, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, Lublin 1987.

¹⁴ A. Szostek, *Wokół godności prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 325.

2) *Godność człowieka w tajemnicy Wcielenia*

Prawda o człowieku, jego godności i szczególnej wartości, objawiona w dziele stworzenia, została potwierdzona i jakby „dopowiedziana” w dziele, któremu na imię Jezus Chrystus. Zdaniem Jana Pawła II dopiero fakt wcielenia i odkupienia pozwala na głębsze zrozumienie człowieka. W Chrystusie bowiem „objawiła się niejako na nowo ta podstawowa prawda o stworzeniu, którą Księga Rodzaju wyznaje”¹⁵. Stąd też Jan Paweł II powiedział 2 czerwca 1979 r. w homilii na Placu Zwycięstwa w Warszawie: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej – człowiek nie może siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa”.

Słowa te były nawiązaniem do następujących słów II Soboru Watykańskiego, które Jan Paweł II cytuje także w swojej encyklice: „Ten, który jest »obrazem Boga niewidzialnego« (Kol 1, 15), jest człowiekiem doskonałym, który przywrócił synom Adama podobieństwo Boże, zniekształcone od czasu pierwszego grzechu. Skoro w nim przybrana natura nie uległa zniszczeniu, tym samym została ona wyniesiona również w nas do wysokiej godności. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał, urodzony z Maryi Dziewicy stał się prawdziwie jednym z nas, we wszystkim do nas podobny oprócz grzechu”¹⁶.

Z tekstu widzimy, iż wcielenie potwierdza podobieństwo człowieka do Boga. Wcielony Syn Boży „stał się prawdziwie jednym z nas”. Stał się jednym z nas dla nas. Wyznajemy to w liturgii, gdy mówimy: „Który dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba”.

Patrząc na człowieka przez pryzmat wcielenia, Jan Paweł II zauważa także, że poprzez wcielenie ludzkie ciało dostąpiło nadprzyrodzonego wyniesienia, a poprzez nie cała osoba ludzka została potwierdzona w swojej godności, jako że ciało stanowi jej integralną część.

¹⁵ Jan Paweł II, encyklika *Redemptor hominis*, nr 8.

¹⁶ Tamże.

3) *Godność człowieka w tajemnicy Odkupienia*

Godność człowieka zostaje także potwierdzona i jakby na nowo „wypowiedziana” w dziele odkupienia. Zbawczy czyn Chrystusa – jego męka, śmierć i zmartwychwstanie – stanowi potwierdzenie godności człowieka. Chrystus dokonuje wyzwolenia człowieka ze zła. Wyzwolenie to jawi się jako wielkie dobro ofiarowane człowiekowi. Papież ponadto zauważa, że człowiek wyzwolony nie tylko dostępuje odpuszczenia grzechów, ale równocześnie zostaje wyniesiony do „nowego życia”, staje się nowym stworzeniem. Jan Paweł II powie, że w tajemnicy Odkupienia człowiek zostaje „na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo!”¹⁷. Ujawnia się tutaj na nowo jego wartość i godność. „Jakaż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek – pisze Jan Paweł II – skoro zasłużył sobie na takiego i tak potężnego Odkupiciela, skoro Bóg »Syna swego Jednorodzonego dał«, ażeby on, człowiek, »nie zginął, ale miał życie wieczne«”¹⁸. Te ostatnie słowa z zapisu Janowej Ewangelii stanowią, zdaniem Papieża, rdzeń rozwijanej później przez św. Piotra i św. Pawła nauki o przeznaczeniu, o ostatecznym powołaniu człowieka. Przypominając tę naukę, Jan Paweł II powie, iż „stan człowieka w »świecie przyszłym« będzie nie tylko stanem doskonałego uduchowienia, ale także stanem gruntownego »przeobóstwienia« jego człowieczeństwa”¹⁹. Dopiero w rzeczywistości eschatycznej człowiek dostąpi pełnego spełnienia i wypełnienia swego powołania.

Mówiąc o nadprzyrodzonej godności człowieka objawionej w dziele stworzenia i odkupienia, należałoby także zapytać, czy owa nadprzyrodzona godność odnosi się jedynie do ludzi aktualnie żyjących życiem łaski, czy też niezależnie od tego stanu przynależy wszystkim ludziom. Z papieskiego nauczania wynika, że związek Chrystusa z człowiekiem ma charakter ontyczny. Oznacza to, że nadprzyrodzona godność jest niezniszczalną własnością każdej ludzkiej istoty, nie należy wyłącznie od

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ *Przemówienie na audyencji generalnej 9 XII 1981*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. IV, cz. II, s. 398.

osobistego wysiłku osoby, ale jest darem Boga i obejmuje całą ludzkość. Z tego tytułu jest też podstawą równości wszystkich ludzi na ziemi.

4) Człowiek zadany Kościołowi

Z tego tytułu, iż człowiek został obdarzony tak wielką godnością, z tej racji, że został on umiłowany przez Boga „miłością odwieczną”, „aż do końca”, z tego tytułu, że jest on „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego”²⁰, człowiek jest zadany Kościołowi. „Kościół – pisze Papież – nie może odstąpić od człowieka, którego los – to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozzerwalny sposób zespolone są z Chrystusem... ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez tajemnicę Wcielenia i Odkupienia”²¹.

Powyższa wypowiedź Jana Pawła II jest podstawą, na której formułuje on różne postulaty i wezwania zmierzające do obrony człowieka, jego godności i praw.

Zakończenie

Człowiek w oczach kard. Karola Wojtyły, dziś sługi Bożego Jana Pawła II, jest najwyższym stworzeniem Bożym tu, na ziemi. Nie można go ubóstwiać, jak czyni to liberalizm i indywidualizm, ale nie można go też mylić ze zwierzęciem, jak uczynił to marksizm. Człowiek zachowuje szczególną godność, gdyż posiada w sobie zdolność do intelektualnego poznania i do duchowego miłowania. Jest tu, na ziemi, jedyną istotą, która może sama determinować się do działania. Stąd można powiedzieć, iż intelektualne poznanie, miłość i wolność są miarą naturalnej godności człowieka i stanowią w jakimś stopniu rację do owego zdumienia nad samym sobą, o którym Jan Paweł II napisał w pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis*, ukazując wizję integralnej godności ludzkiej: „Jeśli

²⁰ II Sobór Watykański, *Gaudium et spes*, nr 24.

²¹ Jan Paweł II, encyklika *Redemptor hominis*, nr 14.

dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym... Właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się chrześcijaństwem”²².

Odślonięcie prawdziwych korzeni godności i wielkości człowieka przed dzisiejszym światem i Kościołem ma współcześnie szczególne znaczenie. W obliczu tylu i tak dotkliwych aktów łamania praw ludzkiej osoby, wobec teoretycznego i praktycznego materializmu, redukującego osobę do kategorii rzeczy, w obliczu ogromu zła, do którego sam człowiek jest zdolny, zła, które go kompromituje w jego własnych oczach, w obliczu dzisiejszych różnorodnych pseudohumanizmów – papieska proklamacja wielkości i godności człowieka jest godna szczególnej uwagi, głębokiej kontemplacji, a przede wszystkim respektowania w życiu.

²² Tamże, nr 10.

Ks. Janusz Aptacy
UKSW Warszawa

POJĘCIE OSOBY LUDZKIEJ I JEJ GODNOŚCI

Wstęp

Współcześnie wiele mówi się i pisze na temat godności człowieka, godności osoby ludzkiej. Jest to temat często i przy różnych okazjach poruszany, lecz rzadko zgłębiany od strony filozoficznej i teologicznej. Mówi się o godności i o prawach człowieka. Jest nawet specjalna deklaracja dotycząca praw człowieka, powszechnie znana i na różne sposoby cytowana. Niestety, z przykrością należy stwierdzić, iż czasami tylko mówi się na ten temat, a za słowami nie idą czyny. Podstawowym bowiem, niekwestionowanym prawem każdego człowieka jest prawo do życia, a nie wszystkim jednak jest ono w takim samym stopniu przyznawane, tak jakby byli ludzie różnych kategorii. Jeżeli nie zostanie uznana godność każdego człowieka już od początku jego istnienia, ta godność, której żaden człowiek sam sobie nie bierze ani od innych ludzi jej nie otrzymuje, to możliwe będzie pozbawianie życia tych istot ludzkich, które nie odpowiadają niektórym „kanonom człowieczeństwa”.

Potrzeba jest przede wszystkim pogłębionej refleksji filozoficznej, ściślej mówiąc – metafizycznej, na temat człowieka i jego godności, ponieważ w wypowiedziach pozbawionych tego właśnie fundamentu filozoficznego dochodzi do wielu sprzeczności i nieporozumień. Ważne jest też ukazanie teologicznej refleksji na temat człowieka, co w niniejszym artykule, przynajmniej częściowo, postaramy się zrealizować. Będziemy tutaj, prawie wyłącznie, korzystać z refleksji na temat pojęcia i godności osoby ludzkiej, którą nas ubogaca jeden z najwybitniejszych personalistów polskich: abp Edward Ozorowski.

1. Kształtowanie się pojęcia osoby ludzkiej

Najpierw kilka zdań ogólnie o człowieku, który w swojej historii doczekał się wielu określeń. Najczęściej mówi się, iż jest to *homo sapiens*, co jest tłumaczone jako „istota myśląca”. W przeszłości był on nazywany *homo erectus*, ponieważ w odróżnieniu od zwierząt chodził prosto. Dzisiaj, w dobie zabiegania, czasem nawet pracoholizmu, można mówić o *homo faber*; to znaczy o tym, który pracuje, który dokonuje, coś osiąga, produkuje; niektórzy mówią także o *homo ludens*, bo zmęczony pracą i zestresowany współczesny człowiek charakteryzuje się mentalnością weekendowo-urlopową, chce się bawić, odreagowywać. Te wszystkie nazwy są jednak tylko określeniami; nie można mówić, iż są to definicje. Niektórzy przedstawiciele współczesnej antropologii, głównie teologicznej, twierdzą, iż człowieka nie da się zdefiniować, ponieważ „definiować” oznacza wyznaczyć granice, a człowiekowi takich granic wyznaczyć się nie da, bo choć jest on istotą ziemską, częścią świata stworzonego, to jednak wykracza poza ten świat i przewyższa go, sięgając nieskończoności; bo człowiek jest stworzony „na obraz i podobieństwo Boga”, o czym mówi Księga Rodzaju (por. Rdz 1, 26-27).

Właściwością każdego człowieka jest to, że istnieje on jako osoba już od początku swego istnienia. Ten fakt wyróżnia go spośród zwierząt i daje mu panowanie nad nimi. Podstawową zaś relacją osoby jest miłość; to ona decyduje o jakości ludzkiego życia, o jakości relacji międzyludzkich, a także relacji człowieka do otaczającego go świata²³. Człowiek jest osobą już od momentu pojawienia się na ziemi; my, wierzący, mówimy: od momentu stworzenia go przez Boga. Świadczą o tym pozostawione przez niego ślady: człowiek palił ogniska, na ścianach rysował i malował różne przedmioty, z drzewa lub z kamienia wykonywał rzeźby, posługiwał się narzędziami do uprawy roli, do polowania na zwierzęta, do łowienia ryb czy też do prowadzenia walk²⁴. Człowiek zawsze dawał wyraz temu, iż w otaczającym go świecie jest on inny, wyższy od reszty stworzenia. Był, owszem, częścią przyrody, świata roślinnego i zwierzęcego, ale

²³ Zob. E. Ozorowski, *Miłość należy do definicji osoby*, Białystok 2003, s. 5.

²⁴ Tamże, s. 7.

jednocześnie wyrastał ponad przyrodę, tworząc kulturę²⁵. Człowiek przyrodę przetwarzał w zależności od swoich pragnień, planów i projektów. Zachowywał się w przyrodzie jak włodarz, a nie jak niewolnik²⁶.

W refleksji nad sobą człowiek powoli dochodził do uświadomienia sobie i nazwania swojej odrębności od innych istot żywych na ziemi. To, że jest on zróżnicowany płciowo, istnieje jako mężczyzna i kobieta, nie dawało mu jeszcze przewagi nad zwierzętami; zwierzęta też to zróżnicowanie posiadają. Przejawiał on jednak wyższy poziom istnienia przez to, że posiadał rozum i wolę. Między nim a światem zwierzęcym istniała ogromna przepaść, której żadne zwierzę nie było w stanie przekroczyć²⁷.

Filozofia grecka podjęła próbę refleksji nad człowiekiem; krążyła ona wokół zagadnień płci, duszy i ciała, sensu ludzkiego istnienia, stosunku człowieka do dobra, prawdy, piękna²⁸. Czasami wychodziła już poza porządek naturalny, ukazując boski początek świata duchowego, w którym człowiek uczestniczył. Biblia natomiast poszła w tym względzie o wiele dalej. Ukazała bowiem człowieka jako „obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1, 26-27), a Boga jako początek i cel ludzkiego życia. W tej wizji człowiek nie tylko wyrasta ponad świat zwierzęcy, ale jednocześnie jest blisko Boga²⁹. Człowiek nadaje imiona istotom żywym. To zadanie zleca mu Bóg, który przyprowadza te istoty do człowieka. Człowiek uczestniczy niejako w dziele stwarzania, współpracując z Bogiem. Jako obraz Boży człowiek uczestniczy w rzeczywistości swego Pierwowzoru. Język biblijny, zwłaszcza grecki, operuje różnymi określeniami człowieka, jednakże nie posiada on jeszcze terminu „osoba”. Na różne

²⁵ Spośród wielu interesujących opracowań na ten temat na szczególne podkreślenie i uwagę zasługuje praca specjalistów z dziedziny prehistorii, paleontologii i genetyki: A. Langaney, J. Clottes, J. Guillaune, D. Simonnet, *Najpiękniejsza historia człowieka*, Warszawa 1999. Autorzy przedstawiają tu dzieje gatunku ludzkiego na ziemi. Śledząc historię jego rozwoju, próbują odpowiedzieć na odwieczne pytania: Dlaczego pojawił się człowiek? Jak powstała rodzina, społeczeństwo, sztuka, miłość czy wojna i skąd nam, współczesnym, o tym wiadomo?

²⁶ E. Ozorowski, *Miłość należy do definicji osoby*, dz. cyt., s. 7.

²⁷ Tamże, s. 7.

²⁸ Tamże, s. 8.

²⁹ Tamże, s. 8.

sposoby pokazywana jest wielkość człowieka, jego piękno, wyższość nad zwierzętami, lecz nie nazywa się go jeszcze osobą.

Pojęcie osoby ukształtowało się w dyskusjach trynitarnych i chrystologicznych. Nauka Jezusa, że Bóg to Ojciec, Syn i Duch Święty, wymagała takiego rozumowego przybliżenia i wyjaśnienia, aby nie popaść w tryteizm czy subordynacjonizm, zachowując jednocześnie prawdę o tym, że Bóg jest jeden, a Boskie Osoby są odrębne i jest ich trzy. Kościół pierwotny, aby te prawdy przybliżyć, posłużył się słowami wziętymi ze świata rzeczy i teatru. Na oznaczenie jedności Boga użył terminów greckich: „phisis” i „ousia”, co tłumaczymy na język polski jako „natura” i „istota”, po łacinie: „natura” i „essentia”. Na określenie odrębności między boskimi bytami użyto terminów: „hipostasis” i „prosopon”, co po polsku tłumaczymy jako „substancja” i „osoba”, po łacinie: „substantia” i „persona”. Podobna sytuacja pojawiła się, gdy trzeba było przybliżyć prawdę o Jezusie Chrystusie. Tutaj sytuacja, można by powiedzieć, była odwrotna, bo była jedna osoba, a dwie natury: boska i ludzka. Wykorzystano jednak to samo słownictwo. Sobór chalcedoński (451 r.) uczył, iż nie zanikła różnica natur przez fakt ich zjednoczenia, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę, hipostazę³⁰.

Słowo „osoba” weszło więc do orzekania o człowieku po sporach trynitarnych i chrystologicznych, jak wspomnieliśmy. W następstwie tych sporów słowo to stało się kluczem do rozumienia Boga i Jezusa Chrystusa³¹. U jego początków znajdują się wspomniane terminy greckie: „hypostasis” i „prosopon”. Pierwotnie miały one znaczenie konkretne: termin „hypostasis” oznaczał fundament, bazę, podstawę, nośnik; „prosopon” natomiast maskę nakładaną przez aktora, następnie używano tego terminu na określenie roli przyznanej człowiekowi przez przeznaczenie, a w starożytnym Rzymie oznaczał on podmiot praw, tzn. pełnoprawnego obywatela, w odróżnieniu od niewolnika (*aprosopos*), który nie posiadał

³⁰ II Sobór Konstantynopolski (553 r.), *Anatematyzm*, nr 11, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, Kraków 2002, s. 223.

³¹ E. Ozorowski, „Osoba – Komunia” w *nauczaniu Jana Pawła II*, w: „Studia Teologiczne Biał., Droh., Łom.” 19 (2001), s. 45.

żadnych praw. Niewolnikom nawet nie patrzono w twarz, liczono ich jedynie, wykorzystywano i bito.

Twórcą definicji osoby, która przetrwała przez wieki, był Boecjusz (+524). Pisał on: „Persona – rationalis naturae individua substantia”, co znaczy: „indywidualna samoistość rozumnej natury”³². Elementami osoby, według tej definicji, są: jednostkowość, samoistość, podmiotowość, rozumność³³. Boecjusz znakomicie odróżnił to, co człowiek ma wspólnego z innymi ludźmi, i nazwał to naturą, od tego, co jest właściwe tylko jemu, co sprawia, że jest on jedyny i niepowtarzalny w całym świecie, czego nie można się pozbyć lub zastąpić czymś innym lub kimś innym, i to właśnie nazwał osobą. Między naturą a osobą zachodzi różnica, ale nie jest to różnica materialna³⁴.

Definicja Boecjusza na całe wieki wyznaczyła drogi antropologii i wielu wydawała się tak doskonała, że nikt nie śmiał jej odrzucić. Rzucała bowiem wielkie światło na tajemnicę osoby ludzkiej, ale jak każde światło posiadała też swoje cienie. Była zwięzła, ale charakteryzowała ją indywidualizm, substancjalizm i racjonalizm. Boecjusz oderwał osobę ludzką od jej teologicznego fundamentu i pozbawił ją relacyjności oraz tego, co w antropologii teologicznej nazywa się „komunijnością osoby”³⁵.

Każdy człowiek bowiem poczyną się jako osoba, żyje jako osoba i umiera jako osoba. Dąży do wspólnoty z innymi ludźmi, do obcowania z nimi. Każda osoba dąży do komunii z innymi, ale komunია wyrasta z jedności osób. Te dwie rzeczywistości zależą wzajemnie od siebie i siebie wzajemnie warunkują. Człowiek jest podmiotem wyposażonym w psychiczne „ja”. To ostatnie jednak, psychiczne „ja”, może ulegać zmianie, różnym zakłóceniom wskutek choroby, nałogów i wad czy innych okoliczności, nigdy jednak nie likwiduje ono „ja” ontycznego, niezbywalnego. Ta właściwość ludzkiego bytu jest bowiem niezbywalna i stanowi fundament praw, obowiązków oraz przywilejów każdego

³² Tenże, *Miłość należy do definicji osoby*, dz. cyt., s. 9.

³³ Tenże, „*Osoba – Komunia*”..., art. cyt., s. 47.

³⁴ Tenże, *Miłość należy do definicji osoby*, dz. cyt., s. 9.

³⁵ Tenże, „*Osoba – Komunia*”..., art. cyt., s. 47.

człowieka³⁶. To osoba jest nosicielką natury, a nie natura – osoby. Każdy człowiek jako osoba posiada wspólną wszystkim ludziom naturę, dzięki czemu jest zawsze przedstawicielem rodzaju ludzkiego i tym oto indywidualnym podmiotem. Z tego wynika godność człowieka, który przewyższa wszystkie rzeczy.

2. Pojęcie ważności i godności osoby ludzkiej

Przymiotnik „ważny” odnosi się zarówno do rzeczy, jak i do osób. Ważny może być na przykład dokument, bilet, ważne może być zarządzenie. Ważny znaczy tyle co: obowiązujący, zachowujący swoją moc³⁷. „Data ważności” to określenie czasu, w którym dany produkt nadaje się do użycia. W odniesieniu natomiast do osób przymiotnik „ważny” znaczy tyle co mający władzę, autorytet³⁸. Z zarządzeniem lub zdaniem takiego człowieka trzeba się liczyć, właśnie dlatego, że jest on „ważny”.

Stopień wyższy przymiotnika „ważny” – „ważniejszy” odnosi się tylko do ludzi. Nie może być rzecz sama w sobie jedna ważniejsza od drugiej. Mogą być natomiast działania jedne ważniejsze od drugih³⁹. W przypadku ludzi jednak, w relacjach międzyludzkich przymiotnik „ważniejszy” określa stanowisko, władzę, autorytet. Król na przykład jest ważniejszy od poddanego, sędzia od oskarżonego, a nauczyciel od ucznia. Tak przynajmniej powinno być, choć współcześnie wiemy, że jest z tym różnie. Ta właściwość „bycia ważniejszym” jest jednak tylko dodatkiem do ludzkiej natury. Tak jest w relacji między ludźmi. Inaczej jest w relacji człowiek – rzecz. Człowiek jest zawsze ważniejszy od rzeczy i to stwierdzenie sięga istoty jego bytu, nie tylko dodatku do natury. Człowiek jest ważniejszy od rzeczy z tytułu swego człowieczeństwa, a nie z racji zajmowanego stanowiska, posiadanej wiedzy czy zdobytych umiejętności. Słowem, człowiek posiada ważność, która stawia go przed i ponad wszystkimi rzeczami. O rzeczach mówimy,

³⁶ Tenże, *Miłość należy do definicji osoby*, dz. cyt., s. 9.

³⁷ Tenże, *Człowiek ważniejszy od rzeczy*, w: *Człowiek, etyka, ekonomia*, Białystok 2000, s. 10.

³⁸ Tamże, s. 9.

³⁹ Tamże, s. 9.

że mają jakąś wartość, bo można je spieniężyć; rzeczy mają swoją równowartość w pieniądzech. Wartość bowiem oznacza tutaj cenę⁴⁰. Człowiek różni się od rzeczy nie tylko przez swoją naturę, ale i przez to, iż nie mieści się na tej samej płaszczyźnie wartości co rzeczy⁴¹. Jest to różnica jakościowa, a nie tylko ilościowa. Do człowieka właściwie nie pasuje określenie „wartość”, choć czasami mówi się o kimś, że jest wartościowym człowiekiem. Mówi się także, że człowiek jest największą wartością w świecie, ale w tym użyciu słowo „wartość” nie oznacza ceny przetargu. Człowiek bowiem nigdy nie może być czymkolwiek przedmiotem. On po prostu istnieje inaczej, tzn. istnieje jako podmiot, jako osoba. Kiedy mówi się, że dany człowiek „jest wartościowy”, podkreśla się wtedy bądź cechy jego charakteru, bądź jego działanie, przynoszące pożytek innym. Wymienia się także wartości ludzkie: życie, zdrowie, dobroć, uprzejmość itp. Rozumie się przez nie zwykle to wszystko, co służy zachowaniu istnienia ludzkiego i jego rozwojowi. Wartości te powinno się brać pod uwagę w wychowaniu i wszelkiego rodzaju prawodawstwie społecznym⁴².

Do człowieka jednak najbardziej pasuje „godność” – *axia* w języku greckim. To słowo można tłumaczyć jako *valor* i wtedy odnosi się ono do rzeczy, ale tłumaczy się je też w łacinie jako *dignitas*, *excellencia* – i wtedy odnosi się ono do osób i ich relacji, zarówno do Boga, jak i do innych osób i świata⁴³.

Czym jest owa godność człowieka? Spróbujmy to sobie wyjaśnić przy pomocy definicji E. Podrez, która pisze: „Przez godność rozumiemy taką właściwość człowieka, która przynależy do jego bytu w sposób trwały, niezbywalny i zobowiązujący i która przez to jest źródłem, kryterium i kresem odniesienia każdej moralnej wartości”⁴⁴. Godność ontyczna jest fundamentem wszystkich innych godności człowieka, np.

⁴⁰ Tamże, s. 11.

⁴¹ Tamże, s. 11.

⁴² Tamże, s. 11.

⁴³ Tamże, s. 11.

⁴⁴ E. Podrez, *Człowiek – byt – wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Warszawa 1989, s. 108-111.

wynikających z jego wieku, zajmowanych stanowisk lub pełnionych przez niego ról⁴⁵.

Uczestnikami tak rozumianej godności są wszyscy ludzie od momentu poczęcia: mężczyźni i kobiety, dzieci i starcy, biznesmeni i bezrobotni, bo ta godność jest przypisana do ich istnienia, a nie do zdolności czy zajmowanego przez nich stanowiska. Godności nie niweczy nawet śmierć. Pod tym względem wszyscy ludzie są sobie równi. Godność ta wynosi człowieka ponad rzeczy. Człowiek jest od nich większy, cenniejszy, ważniejszy. Rzecz, choćby najbardziej wartościowa, nigdy nie może być alternatywą dla człowieka. W sytuacji wyboru pierwszeństwo zawsze należy dawać człowiekowi. Zasada ta jest fundamentem właściwie pojętego humanizmu, kultury oraz ładu politycznego, społecznego i ekonomicznego⁴⁶.

Zakończenie

Kończąc niniejszy artykuł, pragniemy podkreślić, że już sama refleksja filozoficzna dostrzega jedyność i niepowtarzalność istoty ludzkiej, osoby ludzkiej, która posiada jedyną, nieprzyszaną przez innych ludzi, godność. Jednakże gdy sięgniemy do objawienia judeochrześcijańskiego, dostrzeżemy tam dużo światła padającego na godność osoby ludzkiej. Objawienie bowiem ukazuje człowieka jako bezpośrednio chcianego i miłowanego przez Boga. Uczył Jan Paweł II, że: „Człowiek jest jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego [...] Odnosi się to do każdego człowieka, również do tych, którzy przychodzą na świat z jakimś głębokim schorzeniem czy niedorozwojem. [...] Bóg chce człowieka obdarzyć uczestnictwem w swym Boskim życiu”⁴⁷. W ten sposób godność osoby ludzkiej opiera się jak gdyby na dwóch filarach: na tym, że jej życie pochodzi od Boga, i na tym, że „zmierza do komunii z Bogiem przez poznanie Go i miłowanie. [...] Jeśli człowiek instynktownie miłuje życie, bo jest ono dobrem, to miłość taka znaj-

⁴⁵ Zob. szerzej na ten temat: E. Ozorowski, *Godność kobiety według Jana Pawła II*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 34 (1996), nr 1, s. 2-43.

⁴⁶ Zob. E. Ozorowski, *Człowiek ważniejszy od rzeczy*, art. cyt., s. 12.

⁴⁷ Jan Paweł II, *List do rodzin*, nr 9.

duje ostateczne uzasadnienie i moc, rozszerza się i pogłębia w Boskich wymiarach tego dobra”⁴⁸.

Reasumując, możemy stwierdzić, iż rzeczywistość osoby jest głównym fundamentem wielkości i godności człowieka. Zobaczyć ją można, jak wspomnieliśmy, już przez filozoficzną, metafizyczną refleksję nad człowiekiem, a jeszcze bardziej w świetle Bożego Objawienia. Prawda wiary nie eliminuje bowiem, nie deprecjonuje prawdy rozumu, lecz ją dopełnia i w ten sposób stanowi podstawę oraz kryterium wszystkich tworzonych układów międzyludzkich⁴⁹. W dobie globalizacji niezwykle ważne jest zwrócenie uwagi na to, by człowiek, który jest jej podmiotem, nie stawał się, w sposób mniej lub bardziej zakamuflowany, jej przedmiotem. Dotyczy to zarówno globalizacji, jak też wszelkiego postępu naukowego i technicznego, by człowiek nie uległ alienacji i tym samym nie utracił tego, co on sam sobie najbardziej ceni, a mianowicie własnej wolności korygowanej przez prawdę i miłość.

⁴⁸ Tenże, *Evangelium vitae*, nr 38.

⁴⁹ E. Ozorowski, *Miłość należy do definicji osoby*, dz. cyt., s. 10.

Bp Ignacy Dec

KULTURA – DOSKONALENIE UZDOLNIEŃ DUCHA I CIAŁA

Wstęp

Spośród pojęć najściślej związanych z prawdą o człowieku na czołowym miejscu znajduje się niewątpliwie słowo „kultura”. Określa ono w jakiś sposób ziemską egzystencję człowieka, wskazuje poniekąd na samą jego istotę. Człowiek bowiem, jako jedyna istota tu, na ziemi, tworzy kulturę, tworzy ją zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Człowiek, jako istota rozumno-wolna, jest kształtowany i rozwijany przez dzieła kultury, które tworzy sam i które tworzą inni. Poprzez dzieła kultury udoskonala i rozwija wielorakie uzdolnienia swojego ducha i ciała, staje się pełniejszym w swoim bytowaniu, potwierdza się jako człowiek, a także dziełami kultury, które tworzy, ubogaca innych. Dzieła kultury, dzieła ludzkiego ducha są trwalsze od dzieł materialnych, przyrodniczych, ich trwanie przedłuża się poza ziemskie życie człowieka i sięga do wieczności. Stąd też działalność kulturalna człowieka jest tak ważna i winna się stawiać często przedmiotem refleksji i zadumy. Działalność tę docenia dziś wielu przywódców narodów, doceniają też różne liczące się w świecie organizacje międzynarodowe. Problemy kultury, jej właściwe rozumienie, tworzenie i rozwój stały się przedmiotem szczególnego zatroskania Kościoła. Kościół był, jest i chce być mecenasem kultury. Chce uczestniczyć w procesie jej tworzenia i rozwoju. Można powiedzieć, że współtworzenie kultury, czuwanie nad jej prawidłowym rozwojem jest jednym z naczelných zadań Kościoła, jest istotnym elementem jego misji w świecie. Bardzo czytelnym wyrazem zatroskania Kościoła o sprawy kultury było powołanie do życia w roku 1982 przez Jana Pawła II Papieskiej Rady Kultury.

Niniejsze przedłożenie, dotyczące kultury, nie ma charakteru socjologicznego. Elementy diagnozy i oceny ustępują w nim na rzecz refleksji filozoficznej, antropologicznej.

Przedłożenie będzie zawierać trzy części. W pierwszej przypomnimy, czym jest właściwie rozumiana kultura. W drugiej wskażemy na istotny cel wszelkiej działalności kulturalnej człowieka, jakim jest jego osobowy rozwój. Część trzecia poświęcona będzie ukazaniu roli chrześcijaństwa w kulturze i zadań Kościoła wobec kultury. W zakończeniu sformułujemy kilka sugestii związanych z zadaniami Kościoła i chrześcijanina wobec kultury.

1. Koncepcja kultury (O właściwe rozumienie kultury)

W dzisiejszym świecie dadzą się wyróżnić dwa główne rozumienia kultury, dwa, przeciwstawne sobie, modele kultury. Pierwszy można by nazwać modelem rzeczowym, drugi – osobowym. Model rzeczowy obejmuje tzw. kulturę naukowo-techniczną. Kultura tego typu wyrosła z oświecenia, pozytywizmu i scjentyzmu. Nastawiona jest ona przede wszystkim na przetwarzanie środowiska, wytwarzanie rzeczy i doskonalenie narzędzi. Człowiek traktowany jest tu przedmiotowo, jako element świata biologiczno-materialnego. Filozoficzne źródła tego technokratycznego modelu kultury tkwią w nowożytnym racjonalizmie, idealizmie i liberalizmie. Drogę tej koncepcji wytyczył już w XVII wieku Kartezjusz, wprowadzając dualizm materii i ducha oraz uznając matematykę za naukę wiodącą, modelową. Dyrektywy kartezjańskie dały impuls do skoncentrowania się nauki na świecie materialnym i zacieśnienia pola wartościowego poznania do poznania ściśle mechanistycznego, zmierzającego do ujęcia wyłącznie mierzalnego aspektu rzeczywistości materialnej, dającej się wyrazić w relacjach ilościowych. Formowana na modelu matematycznego przyrodoznawstwa nauka miała uczynić ludzi wszechwiedzącymi, a będąca jej zastosowaniem technika – wszechmocnymi⁵⁰. Podejście tego typu pogłębił i rozwinął jeszcze bardziej dziewiętnastowieczny pozytywizm i scjentyzm, z nową, bardziej

⁵⁰ Por. Z.J. Zdybicka, *Personalistyczna koncepcja kultury, czyli „cywilizacja miłości człowieka”*, „W drodze” 1982, nr 11-12 (111-112), s. 7.

jeszcze zawężoną koncepcją nauki i z wrogością do religii. Wprawdzie z czasem na pierwszy plan wysunęły się nauki o profilu humanistycznym, z historią, psychologią i socjologią na czele, ale nie zmieniły one w zasadzie mechanistycznego podejścia poznawczego. Zastosowanie nowych, doskonalszych technik i narzędzi, zwłaszcza w psychologii i socjologii, dało niektórym większą możliwość manipulowania człowiekiem. Był ludzki w wielu przypadkach ujmowano i oceniano jedynie w kategoriach biologiczno-materialnych. Taka scjentystyczna, z natury ateistyczna wizja człowieka i świata stała się dla wielu wizją jedynie usprawiedliwioną i godną współczesnego człowieka. Wizję religijną, wskazującą na powiązanie człowieka z transcendentnym osobowym Bogiem, oceniano jako antyhumanistyczną, zagrażającą autonomii i wolności człowieka, hamującą postęp wiedzy i dobrobyt ludzkości. Tego typu postawa myślowa wyznaczyła specyficzne spojrzenie na kulturę. Rozumiano ją jako zjawisko niemal autonomiczne, zewnętrzne w stosunku do człowieka i wywierające na niego przemożny wpływ. Etnologowie i socjologowie, przesiąknięci scjentystycznym myśleniem, ujmowali kulturę jako zespół narzędzi, dóbr konsumpcyjnych, praw regulujących życie społeczne, idei, dzieł sztuki, wierzeń, mitów, obyczajów oraz reguł języka społecznego, które człowiek zastaje, które nim rządzą i które w części sam przetwarza i które go do pewnego stopnia tworzą.

Tego typu ujęcie kultury – jako zespołu symboli, języka i działań – jest w jakiś sposób usprawiedliwione na terenie etnologii i socjologii. Nie może ono jednak uchodzić za ujęcie jedyne i przede wszystkim za ujęcie podstawowe. Jest ono wyraźną deformacją prawdy o kulturze, bowiem degraduje pozycję człowieka w kulturze, gubiąc go w jego wytworach⁵¹.

Drugi rodzaj rozumienia kultury, nazwany wyżej modelem osobowym, jest właściwy dla klasycznego nurtu filozofii i myśli chrześcijańskiej. Bazuje on na przesłankach Objawienia. Model ten został zaprezentowany w *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* II Soboru Watykańskiego (KDK 53-62), a jego najwybitniejszym rzecznikiem był papież Jan Paweł II. Kultura w tym rozu-

⁵¹ Por. tamże, s. 9.

mieniu nie jest zjawiskiem autonomicznym w stosunku do człowieka. Owszem, jest z nim istotowo związana, jest od niego pochodna, w jakiś sposób go kreuje. Jednakże tym, co ją najbardziej znamionuje, jest to, iż człowiek jest jej jedynym twórcą. Człowiek żyje w kulturze i przez kulturę właśnie dlatego, że tylko on ją tworzy i że jest ona właściwym sposobem jego życia. Ów antropologiczny rys kultury uwydatnił bardzo wyraźnie Jan Paweł II w słynnym przemówieniu w siedzibie UNESCO – Międzynarodowej Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Wychowania Nauki i Kultury – w Paryżu, 2 czerwca 1980 roku. Przemawiając do przedstawicieli narodów całego świata, wychodząc od słów św. Tomasza z Akwinu: „Genus humanum arte et ratione vivit”, Jan Paweł II powiedział: „Znaczenie istotne kultury polega na tym, że jest ona właściwym kształtem życia człowieka jako takiego. Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą, również i w tym znaczeniu, że poprzez nią człowiek odznacza i odróżnia się od całej reszty istnień wchodzących w skład widzialnego świata: Człowiek nie może obejść się bez kultury. [...] Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek, jako człowiek, staje się bardziej człowiekiem: bardziej »jest«. Na tym także opiera się owo kapitalne rozróżnienie pomiędzy tym, czym człowiek jest, a tym, co posiada, pomiędzy »być«, a »posiadać«. [...] Człowiek, i tylko człowiek, jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek, i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza”⁵².

Tekst powyższy jest kwintesencją papieskiej nauki o kulturze. Niniejsze rozumienie kultury jest rozumieniem podstawowym. Bazuje ono na całościowym widzeniu człowieka jako jedności ciała i duszy, osoby i wspólnoty, istoty rozumnej i wolnej. W tym podstawowym znaczeniu kultura jest pojmowana jako wszelki przejaw rozumno-wolnej działalności człowieka. Kultura to wszystko, co pochodzi od człowieka – jako

⁵² Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO – Paryż, 2 czerwca 1980*, 6, 7, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura (Dokumenty, przemówienia, homilie)*, wybór tekstów i oprac. red. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym – Lublin 1988, s. 54, 55.

jego działanie lub wytwór. Jeśli działanie ludzkie lub też wytwarzanie wraz z wytworem dokonuje się zawsze w jakimś tworzywie naturalnym, zazwyczaj materialnym, to przez „kulturę” możemy rozumieć takie przetwarzanie natury, które jest zdolne wyrazić w niej piętno swoiście ludzkie, a więc znamię rozumne. Stąd też mówi się, że kultura jest racjonalizacją, intelektualizacją natury, jest – można by rzec – „uprawą natury”, czyli jej doskonaleniem według miary i potrzeb człowieka⁵³. Należy tu jednak od razu zwrócić uwagę na to, iż przez „naturę” można i należy tu rozumieć nie tylko zastane przez człowieka środowisko przyrodnicze, które człowiek swym działaniem przeobraża, lecz także samego człowieka, który rodzi się nie gotowy, ale który mając pewne dyspozycje, przez odpowiednie działanie może być zmieniany, „uprawiany”, doskonalony. Owa humanizacja, intelektualizacja natury dotyczy więc w pierwszym rzędzie podmiotu twórcy, czyli samego człowieka. Wobec tego można powiedzieć, iż wszelkie twory natury – tak przyroda w jej najbardziej zróżnicowanych postaciach, jak i sam człowiek, będący także, chociaż nie wyłącznie, tworem przyrody, i wszystkie naturalne czynności człowieka, o ile podlegają ludzkiemu (w najszerszym znaczeniu) działaniu – są jakimś przejawem czy elementem kultury. Zatem dziedzinę kultury, najszerzej rozumianą, stanowią wszelkie przejawy ducha ludzkiego, o ile są kierowane rozumem, i ludzkie działania oraz czynności powodowane ludzkim umysłem, i twory przyrody przemienione przez ludzki intelekt.

Tak rozumiana kultura – jako właśnie racjonalizacja czy intelektualizacja natury – obejmuje swym zakresem to wszystko, co może być nazwane kulturą w znaczeniu węższym i cywilizacją w jej znaczeniu historycznym⁵⁴. Stąd też można na przykład mówić o kulturze przedmiotowej i podmiotowej, w zależności od wzięcia pod uwagę tego, co poddajemy twórczej czy przetwórczej sile ludzkiego rozumu: przedmioty natury przetworzone przez ludzki umysł, czy sam ludzki podmiot, o ile jest zdolny ulegać w sposób stały lub tylko przejściowy ludzkiemu intelektowi. Można mówić

⁵³ Por. M.A. Krapiec, *Intencjonalny charakter kultury*, w: *Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Kraków 1971, s. 204.

⁵⁴ Por. tamże, s. 204-205.

też o kulturze materialnej i duchowej, przyrodzonej i nadprzyrodzonej, w zależności od tego, czego dotyczą i ku czemu zmierzają ludzkie działania oraz jakie czynniki oddziałują na intelekt: czy tylko te, które rozum sam dostrzeże i sprawdzi, czy też i te, które przyjmuje pod wpływem woli i łaski. Można też analizować szczegółowe aspekty i przejawy różnych działów kulturowej aktywności człowieka i mówić w związku z tym na przykład o kulturze indywidualnej, społecznej, masowej, narodowej, państwowej, filozoficznej, naukowej, religijnej, literackiej, artystycznej, malarskiej, muzycznej, rolnej, przemysłowej itd.

Wszystkie te jednak spartykularyzowane rozumienia kultury suponują jej naczelne rozumienie jako racjonalizacji, intelektualizacji natury.

W naszej dalszej refleksji nad kulturą, idąc za sugestią tematu tego wykładu, zatrzymamy się nad jej podmiotowym wymiarem, a więc wskażemy na tę domenę kultury, którą stanowi sam człowiek, jego duchowe uzdolnienia, które mogą być doskonalone przez działalność intelektualno-wolitywną osoby ludzkiej.

2. Duchowy wzrost człowieka – celem kultury

Stwierdziliśmy powyżej, że człowiek stanowi jedyny ontyczny podmiot kultury i on jest także jej pierwszym i najważniejszym przedmiotem i celem. Człowiek jako byt osobowy istnieje nie na sposób natury, ale na sposób kultury. Znaczy to, że działa nie tylko pod wpływem zakodowanych w naturze dyspozycji i impulsów, jak to ma miejsce w świecie zwierząt czy roślin, ale istnieje także na sposób kultury, czyli poznając dobra i wartości, sam od wewnątrz dokonuje wyborów i determinuje się do wyboru takiego a nie innego działania. Przez te działania on sam się równocześnie tworzy, staje się coraz bardziej człowiekiem. Kultura ma więc za zadanie tworzenie i doskonalenie człowieka. Przypomniął to wyraźnie II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* w następujących słowach: „Jest właściwością osoby ludzkiej, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej jak przez kulturę”, zaś „Mianem »kultury« – czytamy dalej w tejże konstytucji – w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała” (KDK 53).

Owo doskonalenie się człowieka, owo kształtowanie osoby ludzkiej dokonuje się w procesie moralnie dobrego działania, postępowania. Łączy się to z całym procesem wychowania i samowychowania człowieka. Stąd też sprawa wychowania i samowychowania jest jedną z najważniejszych spraw w każdej, godnej człowieka kulturze.

W obecnym momencie naszych rozważań trzeba by zapytać: w jakich sektorach, w jakich dziedzinach duchowej działalności człowieka może realizować się owo doskonalenie osoby ludzkiej, owo rozwijanie uzdolnień ducha i ciała – mówiąc słowami wspomnianej soborowej konstytucji. Idąc za tradycją filozofii klasycznej, można by tu wskazać dziedziny duchowej, przede wszystkim intelektualnej, działalności człowieka, w których przejawia się i realizuje jego aktywność kulturalna. Są to dziedziny poznania teoretycznego, praktycznego i twórczego⁵⁵. Wyznaczają one odpowiednio cztery rozległe, nawzajem się dopełniające sektory kultury: nauki – z naczelną wartością prawdy, moralności; etyki – z naczelną wartością dobra; sztuki – z naczelną wartością piękna i religii – z naczelną wartością świętości.

Ludzka zdolność do poznania teoretycznego otworzyła drogę dla nauki, filozofii i teologii. W naszej kulturze europejskiej i atlantyckiej działalność ta przybrała szczególnie wielkie rozmiary. Stróże i prorocy ludzkości ciągle jednak przestrzegają, aby w tej dziedzinie ludzkiej kultury, jaką jest nauka, rzeczywiście zabiegano o odkrywanie pełnej prawdy, przede wszystkim pełnej prawdy o człowieku. Dzieje nauki europejskiej, zwłaszcza historia nauki ostatnich trzech wieków, dostarczają dowodów na to, iż nauka w wielu przypadkach sprzeniewierzyła się owej, w naturze ludzkiej złożonej, dyrektywie: odkrywania i kontemplacji prawdy, szczególnie prawdy o człowieku. Okazało się, że ludzie nauki, pochylając się nad światem, skierowali jej owoce, jej osiągnięcia przeciwko samemu człowiekowi. Ocenia się na przykład, że w skali światowej mniej więcej połowa naukowców pracuje dziś dla celów militarnych, a więc wypacza właściwy cel nauki, jakim jest służba prawdzie i dobru, a przez to służba samemu człowiekowi. W tej

⁵⁵ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 187-196.

sytuacji rozumiemy tak liczne wypowiedzi Jana Pawła II wskazujące na wartość prawdy. W tym kontekście znamy wymowę jego nawoływań do postrzegania człowieka w pełnej prawdzie, nawoływań do uznawania właściwej mu godności.

Drugi obszar racjonalnej działalności człowieka, wypływający z pierwszego, to dziedzina poznania praktycznego, konstytuująca porządek moralny. Poznanie praktyczne ma na celu czynienie dobra, które uznajemy w konkretnych przypadkach za właśnie „moją prawdę”, którą należy czynić. Poznanie to jest najbardziej charakterystycznym typem ludzkiego poznania i wiąże się z samym rdzeniem „bycia człowiekiem”. Do działania bowiem człowiek nie jest całkowicie zdeterminowany przez odziedziczoną naturę na wzór zwierząt. Człowiek może działać tak, jak sam chce, jak sam się determinuje. Jednakże w tym determinowaniu się winien kierować się prawdą – prawdą o dobru, które poznał. Ludzka samodeterminacja, czyli wolność osoby, nie może być odrywana od prawdy o przedmiocie wyboru. Podkreśla to tak wyraźnie Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*.

Trzecią dziedziną ludzkiego poznania i działania jest tzw. twórczość, wytwarzanie. Bazuje ona na poznaniu pojetycznym, zwanym także niekiedy poznaniem twórczym, wytwórczym lub przetwórczym. Aktywność twórcza wyraża się w zdolności powoływania nowych dzieł, zwykle w materiale pozapsychicznym, w oparciu o odpowiednie dobre kryteria „artystyczne”, które mają na względzie wymogi piękna analogicznie pojętego. Dzieła te przyjmują miano dzieł sztuki i obejmują przede wszystkim dziedzinę architektury, rzeźby, malarstwa, muzyki i literatury. Nietrudno tu wskazać, iż poznanie twórcze stoi u podstaw wszelkiej twórczości kulturowej człowieka. Niektórzy wprost zacieśniają całą działalność kulturalną człowieka do tego typu twórczej działalności.

Przypomniane powyżej trzy podstawowe wzajemnie się przenikające i warunkujące obszary racjonalnej działalności człowieka, będące warunkiem i podstawą jego działalności kulturowej, przesądzają o wyższości człowieka w całym świecie przyrody, stanowią o jego transcendencji i podobieństwie do Boga. Oprócz elementu poznawczego, o którym wyżej była mowa, trzeba by tu jeszcze wspomnieć o dwóch innych

elementach wymienianych przez klasyczną filozofię, w których wyraża się transcendencja bytu ludzkiego wobec przyrody i które zarazem znamienują jego działalność kulturową. Oprócz poznania jest tu jeszcze obszar ludzkiej miłości i wolności⁵⁶. Tak jak poznanie nastawione jest na prawdę, tak miłość ludzka nakierowana jest na dobro, a obydwie aktywności – poznawcza i dążeniowa (aktywność miłości) – spełniają się w sposób wolny, podlegają wolnym decyzjom człowieka. Wobec powyższego cała działalność kulturalna człowieka może być rozumiana także jako „uprawa”, kształcenie, doskonalenie ludzkiego poznania, ludzkiej miłości i ludzkiej wolności, a przez to jako doskonalenie całego człowieka, a w konsekwencji i wspólnot ludzkich: rodziny i narodu.

3. Kulturotwórcza rola chrześcijaństwa – misja Kościoła wobec kultury

Człowiek podejmuje działania rozumno-wolitywne, czyli tworzy kulturę w konkretnych warunkach życia. Czyni to we wspólnocie, w określonym czasie i w określonej przestrzeni. Stąd też każda kultura nabiera wymiaru społecznego, narodowego i historycznego. Kultura, którą wytworzyły narody Europy i narody innych kontynentów, mające w Europie swoje korzenie (narody Ameryki Północnej i Południowej, Australii, Nowej Zelandii), zwie się w szerokim sensie kulturą chrześcijańską. Kultura ta jest ciekawą historyczną syntezą kultury religijnej, biblijnej oraz kultury antycznej Grecji i Rzymu. Syntetyzowanie tych kultur w Basenie Morza Śródziemnego trwało stulecia i w rezultacie stopiło w jedno to wszystko, co jest istotną treścią objawionej kultury mozaistyczno-chrześcijańskiej i co twórczy duch ludzki odkrył i wyartykułował w starożytnej Grecji i Rzymie⁵⁷. Kultura ta, zwana także śródziemnomorsko-atlantyką, przeniknięta jest niemal we wszystkich swoich rozgałęzieniach i odmianach pierwiastkami religijnymi, ewangelicznymi. W czasach najnowszych

⁵⁶ Zob. na ten temat: I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994.

⁵⁷ Por. M.A. Krapiec, *Ludzki wymiar kultury chrześcijańskiej – wspólnego dziedzictwa narodów Europy*, w: „Żeby nie ustała wiara”. *Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Homerski, J. Kondziela, J. Krukowski, Z.J. Zdybicka, J. Ziółek, Lublin 1988, s. 391.

wielokrotnie podejmowano próbę oczyszczenia tej kultury z pierwiastków religijnych. Niektórzy uważali, że eliminacja z tej kultury Boga i religii otworzy narodom drogę do wolności i do prawdziwego rozwoju ludzkości. Poglądy takie szerzyli m.in. K. Marks, F. Nietzsche, Z. Freud, J.P. Sartre – by wymienić tylko niektórych. Doświadczenie historyczne dzielące nas od okresu proklamacji „śmierci Boga” przez tych myślicieli uczy, że prowadzi ona do destrukcji człowieka, do poddania „absolutom” nieabsolutnym, czyli do zniewolenia⁵⁸.

Krzysztof Penderecki w przemówieniu wygłoszonym 26 października 1987 roku w auli Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu z okazji nadania mu przez tę uczelnię tytułu doktora honoris causa postawił przed audytorium znamienne pytanie: „w czym tkwi kulturotwórcza moc chrześcijaństwa?”. W odpowiedzi wskazał na dwa walory tej religii, które decydują o jej niezwykłej mocy. Pierwszym z nich jest budzenie świadomości ludzkiej słabości i nędzy, drugim – zdolność do uśmierzania nienawiści. Chrześcijaństwo trzyma ludzkość w poczuciu grzechu i winy i z całą mocą podkreśla, iż człowiek nie da sobie rady bez interwencji Boga. Powstrzymuje człowieka przed najniebezpieczniejszym dla niego, a od niepamiętnych czasów najbardziej kuszącym go występkiem, jakim jest grzech pychy i samoubóstwienia. Doświadczenie setek pokoleń i najprzeróżniejszych cywilizacji dowiodło niezbicie, że z człowiekiem tak się rzeczy mają, iż rozwija się on wtedy, gdy zdobywa się na metafizyczną pokorę, a marnieje i ginie, gdy ulega pokusie metafizycznego wywyższenia. Wspomniany polski twórca kultury konkluduje swój wywód następująco: „Rachunki człowieka są przeto zasadniczo proste: albo godzi się on na świadomość własnej słabości i nędzy i towarzyszącą jej pokorę, a wówczas wolno, lecz sukcesywnie rozwija się, a ogród jego królestwa owocuje, albo odrzuca on brzemień upokarzającej niższości, sięga po insygnia władzy w kosmosie, ogłaszając się panem i rządcą stworzenia, a wówczas po krótkim czasie zaślepienia własną złudną wielkością stacza się w przepaść szaleństwa, a żyzne dotąd pola jego królestwa przemieniają się w pustynię”⁵⁹.

⁵⁸ Por. Z.J. Zdybicka, *Personalistyczna koncepcja kultury...*, art. cyt., s. 12-13.

⁵⁹ K. Penderecki, *Twórca droga kultury chrześcijańskiej*, „Ethos” 2 (1989), nr 4 (8), s. 64.

Na kanwie tego trafnego stwierdzenia trzeba by tu w innych jeszcze słowach klarownie dopowiedzieć, iż chrześcijaństwo przedkładało i ciągle na nowo przedkłada kulturze właściwy, integralny obraz człowieka, ofiaruje jej pełną prawdę o człowieku, prawdę dostarczoną na ziemię przez samego Boga. Ukazuje człowieka jako istotę duchowo-cielesną, rozumno-wolną, żyjącą w czasie, a wychyloną ku wieczności – istotę, która swoje spełnienie może osiągnąć jedynie w otwarciu i poświęceniu się drugim, a ostatecznie w oddaniu i powierzeniu się Bogu. Kto nie liczy się z tą prawdą i jej nie przestrzega, wchodzi na drogę niszczenia cywilizacji miłości i budowania cywilizacji śmierci. Stwierdzenie to powtarzało się jak refren niemal na wszystkich spotkaniach Jana Pawła II z przedstawicielami świata nauki i kultury. Ojciec Święty lansował model kultury, w którym zabezpieczona jest prawda o godności i wielkości człowieka, o jego transcendentnym powołaniu i przeznaczeniu. Papieski model kultury stoi u podstaw prezentowanej przez Jana Pawła II wizji cywilizacji miłości ze znanym czwórmianem: prymatu osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, postawy „być” przed „mieć”, miłości przed sprawiedliwością⁶⁰.

To wielkie i bardzo ważne, i potrzebne dziś orędzie Papieża Polaka, które jest głosem i wykładnikiem całego Kościoła, winni wziąć w swoje ręce ludzie świeccy. To przede wszystkim do nich należy świat kultury. To oni winni podjąć się zadania ewangelizacji kultury, by ratować naszą cywilizację przed jakąś totalną katastrofą. Tu też otwarła się droga dla odrodzonej Akcji Katolickiej.

Zakończenie – sugestie końcowe

Zaprezentowana wyżej, w wielkim skrócie, koncepcja kultury z jej antropologicznym akcentem i pierwiastkami chrześcijańskimi pozwala na sformułowanie kilku praktycznych sugestii. Oto one:

– Człowiek jest jedynym na ziemi twórcą, podmiotem kultury. Jest także jej pierwszym i najważniejszym przedmiotem i celem. Dlatego

⁶⁰ Zob. wybór tekstów papieskich na ten temat zebranych w tomie: Jan Paweł II, *Wiara i kultura (Dokumenty, przemówienia, homilie)*, oprac. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym – Lublin 1988.

wszelka działalność kulturalna człowieka winna zabezpieczać i chronić jego właściwą godność i pozycję w świecie.

– Każda działalność kulturalna człowieka winna zmierzać do jego duchowego wzrostu. Stąd też w działalności kulturalnej winny być brane pod uwagę kryteria moralne, kryteria dobra i zła.

– Kultura wyrastająca z ludzkiej natury i na niej nabudowywana winna być otwarta na pierwiastki religijne, na przyjmowanie działania Bożego. Otrzymuje wówczas prawdziwie ludzki wymiar i stanowi wielki duchowy kapitał człowieka, narodu i ludzkości.

– Chrześcijanie, synowie i córki Kościoła, powołani są do ewangelizacji kultury, czyli do nasycania jej pierwiastkami nadprzyrodzonymi, we wszystkich jej sektorach i wymiarach.

– Dziedzina kultury stanowi wielkie pole działalności przede wszystkim dla ludzi świeckich. Poprzez zaangażowanie w działalność kulturalną, wynikającą z przyjętego chrztu i bierzmowania, winni oni dokonywać „consecratio mundi”.

Ks. Bogdan Ferdek

JAN PAWEŁ II – DIAKON GODNOŚCI CZŁOWIEKA

„Według niemal zgodnej opinii wierzących i niewierzących wszystko, co jest na ziemi, powinno być odnoszone do człowieka jako centrum i punktu szczytowego wszelkiego istnienia” (KDK 12). To nauczanie Soboru zdaje się współbrzmieć ze słynnym powiedzeniem Protagorasa, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy”. O tym, że człowiek jest miarą wszechrzeczy, decyduje jego godność. Godność człowieka określają typowe dla każdego człowieka cechy, bez których nie byłby on tym, kim jest, a więc człowiekiem. O godności człowieka decyduje przede wszystkim jego rozum, który poszukuje prawdy, sumienie i wolność. Podstawą tych konstytuujących człowieka cech jest życie.

Jeden ze współczesnych paradoksów polega na tym, że im więcej mówi się o człowieku, tym bardziej deptana jest jego godność. Wszelkie działania godzące w życie człowieka, w jego poszukujący prawdy rozum oraz w sumienie i wolność są deptaniem ludzkiej godności. Dzieje się to tam, gdzie rzeczy stają się miarą człowieka, a nie człowiek miarą wszechrzeczy. W takim kontekście dziejowym Jan Paweł II bronił godności człowieka. Świadczy o tym jego zaangażowanie w obronę życia, ale także rozumu, prawdy, sumienia i wolności. A zatem: jak wygląda nauczanie Jana Pawła II na temat tego, co konstytuuje godność człowieka?

Systematyzując nauczanie Papieża na temat konstytutywnych elementów godności człowieka, nie można nie ukazać i tego, że Jan Paweł II – występując w obronie godności człowieka – wskazywał na Jezusa Chrystusa, który jako Syn Boży jest przewodnikiem ku Bogu, ale jako prawdziwy człowiek jest miarą człowieka. Człowiek jest miarą wszechrzeczy, bo miarą człowieka jest doskonały człowiek Jezus Chrystus. On jest przewodnikiem nie tylko ku Bogu, ale też ku człowiekowi. Stąd wołanie Jana Pawła II: „człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez

Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa”⁶¹. Bez Chrystusa nie można więc zrozumieć godności człowieka. On jest również kluczem do zrozumienia godności człowieka. Przedstawiając nauczanie Jana Pawła II o tym, co konstytuuje godność człowieka, nie można abstrahować od chrystologicznego klucza, w którym Papież ją ujmuje.

1. Życie

Według Jana Pawła II „Życie jest najpiękniejszym darem Boga”⁶². Jednak „Dzisiaj świat stał się areną bitwy o życie. Trwa walka między cywilizacją życia a cywilizacją śmierci”. Ta cywilizacja śmierci uderza nie tylko w życie człowieka u jego początku i końca – poprzez aborcję i eutanazję, ale także w życie pomiędzy poczęciem a naturalną śmiercią – poprzez terroryzm, którego odmianą są różne formy bandytyzmu w strukturze codzienności. Do tej cywilizacji śmierci w strukturze codzienności trzeba by dodać różne formy zadawania śmierci *na raty*, np. poprzez narkotyki. Symbolem cywilizacji śmierci mogliby być spotykani dość często na drogach motocykliści, którzy swoją brawurą prowokują śmierć. Są oni jakby ilustracją paradoksu polegającego na tym, że człowiek, będąc bytem ku śmierci, czyni z niej swoją *przyjaciółkę* (Mdr 1, 16).

Głosem Jana Pawła II w obronie życia jest przede wszystkim encyklika *Evangelium vitae* (1995). Jej streszczeniem mogłyby być następujące słowa Papieża: „szanuj, broń, miłuj życie i służ życiu – każdemu życiu ludzkiemu! Tylko na tej drodze znajdziesz sprawiedliwość, rozwój, prawdziwą wolność, pokój i szczęście!” (5). To jakby przykazanie życia wypływa z tego, że „Życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej chwili swego istnienia, także w fazie początkowej, która poprzedza narodziny” (61). Ten częsty głos Jana Pawła II w obronie życia nienaro-

⁶¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Placu Zwycięstwa*, Warszawa – 2 VI 1979.

⁶² Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. przed sanktuarium św. Józefa*, Kalisz – 4 VI 1997.

dzonych określano jako *obsesyjny*. Na ten zarzut Papież odpowiadał, że „trudno tu naprawdę mówić o obsesji, gdy wchodzi w grę podstawowy nakaz prawego sumienia: to znaczy obrona prawa do życia ludzkiej istoty – niewinnej i bezbronnej”⁶³.

Swoim zaangażowaniem w obronę życia Jan Paweł II wzywał do przeciwstawienia się eskalacji historii Molocha. Historia Molocha to przeprowadzanie dzieci przez ogień. Fenicjanie wierzyli, że w zamian za spalenie swoich dzieci otrzymają pomyślność i błogostan. W obliczu współczesnej historii Molocha Papież przestrzega: „Nie można bowiem budować wspólnego dobra, jeśli się nie uznaje i nie chroni prawa do życia, na którym opierają się i z którego wynikają wszystkie inne niezbywalne prawa człowieka” (*Evangelium vitae* 101). Ludzkość nie może mordować swojej przyszłości: „naród, który zabija własne dzieci, staje się narodem bez przyszłości”⁶⁴. Dlatego też prawo do życia musi być politycznie poprawne, bo „Prawo do życia nie jest tylko kwestią światopoglądu, nie jest tylko prawem religijnym, ale jest prawem człowieka. Jest prawem najbardziej podstawowym”. Dlatego „cywilizacja, która odrzuca bezbronnych, zasługuje na miano barbarzyńskiej. Choćby nawet miała wielkie osiągnięcia gospodarcze, techniczne, artystyczne, naukowe”⁶⁵. Ten częsty i zdecydowany głos Jana Pawła II w obronie życia stoi w służbie godności człowieka. Bez prawa do życia nie sposób bowiem mówić o godności człowieka.

2. Rozum

Nie trzeba odwoływać się do św. Tomasza z Akwinu, aby uzasadnić tezę, że rozumem człowiek góruje nad zwierzętami. Rozum, który wyróżnia człowieka, jest współcześnie na różne sposoby *kaleczony*. Takim okaleczeniem rozumu jest współczesny irracjonalizm, którego wyrazem jest np. ruch określany mianem New Age. Według ideologii tego ruchu motorem rozwoju ludzkości są gwiazdy. Wejście ludzkości

⁶³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, 152.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. przed sanktuarium św. Józefa*, Kalisz – 4 VI 1997.

⁶⁵ Tamże.

w konstelację Wodnika ma doprowadzić do niespotykanej w przeszłości harmonii człowieka z panteistycznie rozumianym bóstwem, z sobą, z innymi i z naturą. Ta harmonia ma być kluczem do przyszłego szczęścia ludzkości. Ta szczęśliwa przyszłość zależy od konstelacji gwiazd, która nazywana jest Wodnikiem⁶⁶. Irracjonalizm New Age przejawia się w tym, że wierzy w gwiazdy, a nie w Stwórcę gwiazd. Za przejaw okaleczenia rozumu można również uznać fakt, że wymyśla on rzeczy przeciwko człowiekowi. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*: „Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się błędą” (15).

Pomimo różnych okaleczeń rozum może sięgać poza granice immanencji, chociażby przez to, że dostrzega już same granice swojego poznania. Dostrzeganie granic świadczy o skończoności człowieka. To dostrzeganie skończoności zakłada jednak nieskończoność. Granicę można rozpoznać jedynie wtedy, gdy jest postrzegana jako coś, poza czym jest coś innego. Człowiek, postrzegając siebie jako istotę skończoną, dowodzi swojego odniesienia do nieskończonego. Rozum może więc doprowadzić człowieka do poznania Boga. O tej możliwości rozumu przypomina Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*: „... przez rozumowe poznawanie przyrody można dotrzeć do Stwórcy: »Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę« (Mdr 13, 5). Zostaje tutaj dostrzeżony pierwszy stopień Bożego Objawienia, czyli właśnie wspałała »księga natury«: odczytując ją za pomocą narzędzi właściwych ludzkiemu rozumowi, można dojść do poznania Stwórcy” (19).

Człowiek swoim rozumem może poznać nie tylko istnienie Boga, ale także może rozpoznać dobro i zło, czyli prawo naturalne, które

⁶⁶ B. Ferdek, *Chrześcijanin – obywatelem dwóch ojczyzn*, „Życie Konsekwowane” 5 (55) 2005, 19.

zostało wypisane i wyryte w duszy każdego człowieka. Na temat tego rozpoznawalnego przez rozum prawa naturalnego pisze Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, że „Nie jest to bowiem nic innego, jak sam ludzki rozum, który nakazuje nam czynić dobro i zabrania grzeszyć” (44). Rozum jest więc w stanie wskazać człowiekowi właściwy kierunek wolnego działania. „Bóg głosi prawo moralne nie tylko słowami Przyjmiemy – Starego Przyjmiemy z góry Synaj i Chrystusowej Ewangelii – głosi je samą wewnętrzną Prawdą tego rozumnego stworzenia, jakim jest człowiek”⁶⁷.

Rozum, pozwalając poznać człowiekowi istnienie Boga i Jego prawo moralne, okazuje się sprzymierzeńcem wiary. Jest obok wiary jakby drugim skrzydłem, które wznosi człowieka ku Bogu. „Nie ma więc powodu do jakiegokolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą: rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje” (*Fides et ratio* 17). W tej perspektywie należy doceniać rozum, chociaż nie można go przeceniać. Wolna wola człowieka i grzech mogą wznosić przed rozumem przeszkody uniemożliwiające mu poznanie Boga i prawa naturalnego i dlatego rozum potrzebuje wsparcia ze strony łaski Bożej. Obrona rozumu w nauczaniu Jana Pawła II jest działaniem na rzecz godności człowieka.

3. Prawda

Za Janem Pawłem II można określić człowieka jako tego, który szuka prawdy (*Fides et ratio* 28). Pytanie o prawdę jest najistotniejszym pytaniem wiary chrześcijańskiej, bo jest ona wiarą w Tego, który jest nie tylko Drogą i Życiem, ale także Prawdą (J 14, 6). Tymczasem znakiem firmowym współczesności stał się relatywizm. Za jedynie słuszną postawę uważana jest postawa Piłata, która dochodzi do głosu w pytaniu: „Cóż to jest prawda” (J 18, 38). Tak postawione pytanie zakłada odpowiedź, że nie ma niczego prawdziwego ani dobrego samego w sobie. Wszystko zależy od kontekstu, umowy czy użyteczności. Według Umberto Eco „Jedyna prawda to uczyć się, jak uwolnić się od chorej namiętności do prawdy” (*Imię Róży*). Takie stanowisko

⁶⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.*, Koszalin – 1 VI 1991.

R. Buttiglione nazywa „nową ateistyczną religią”, dla której „istnieje tylko jedna prawda, a mianowicie ta, że żadna prawda nie istnieje”⁶⁸. Według Jana Pawła „epoka pewników minęła bezpowrotnie... dokonuje się niszczycielskiej krytyki wszelkich pewników” (*Fides et ratio* 91). Konsekwencją tego zniszczenia pewników jest absolutyzacja własnych mniemań i własnego widzimisię, co w konsekwencji prowadzi do nihilizmu, według którego – jak to ujmuje Papież w *Fides et ratio* – „nie należy podejmować żadnych trwałych zobowiązań, ponieważ wszystko jest ulotne i tymczasowe” (46).

Nihilizm, będący owocem relatywizmu, uderza między innymi w Dekalog, który jest wyrazem Bożej Prawdy dotyczącej ludzkiego postępowania. Dekalog jako wyraz Bożej Prawdy określa, co jest obiektywnie dobrem i złem. Według Jana Pawła II „Ten moralny fundament jest od Boga, zakorzenia się w Jego stwórczej ojcowskiej mądrości i opatrności. Równocześnie ten moralny fundament Przymierza z Bogiem jest dla człowieka, dla jego dobra prawdziwego. Jeśli człowiek burzy ten fundament, szkodzi sobie: burzy ład życia i współżycia ludzkiego w każdym wymiarze”⁶⁹. Człowiek, odrzucając Bożą Prawdę zawartą w Dekalogu, szkodzi sobie samemu i dlatego „Pytanie o prawdę jest pytaniem o być albo nie być współczesnej kultury i cywilizacji. I nie wolno pod żadnym pozorem z tego pytania rezygnować..., bo alternatywą jest świat Piłata. Do pozornie sterylnej przestrzeni tolerancji, którą zdaje się zakładać i budować pytanie »Cóż to jest prawda?« (J 18, 38), prędzej czy później wtargnie zbrodnia: zabójstwo Jedyne Sprawiedliwego. Rezygnacja z pytania o prawdę zniszczy nam nasz świat...”⁷⁰. Odrzucenie prawdy oznacza błądzenie w ciemnościach, które może zakończyć się katastrofą. Przed tą katastrofą chce uchronić człowieka Jan Paweł II poprzez swoje nauczanie o obiektywnej prawdzie, która jest fundamentem godności człowieka.

⁶⁸ R. Buttiglione, *Prymat sumienia w polityce*, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, Lublin 2005, s. 481.

⁶⁹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św.*, Koszalin – 1 VI 1991.

⁷⁰ J. Szymik, *Teologia jako (Roz)mowa o Bogu/człowieku*, „Studia Salvatoriana Polonica” T. 1 – 2007, s. 20.

4. Wolność

Według Jana Pawła II „Wolność jest właściwością człowieka. Bóg go stworzył wolnym”⁷¹. Wolność jest jednak różnie ujmowana. Według dominującego współcześnie ujęcia wolności jawi się ona jako najwyższe dobro, któremu podporządkowane są wszystkie inne wartości, co oznacza, że z wolności czyni się absolut, który ma być źródłem wartości. W takim ujęciu wolność zyskuje pierwszeństwo przed prawdą, i to do tego stopnia, że sama prawda uznawana jest za jeden z wytworów wolności. W konsekwencji wartości, które konkurują z wolnością i mogłyby zmuszać ją do jej ograniczenia, są postrzegane jako relikty archaicznych zakazów i lęków. W szczególności wolności podporządkowuje się prawdę, widząc w niej metodę ograniczenia wolności. Wolność zaś rozumie się jako prawo i możliwość robienia wszystkiego, na co właśnie człowiek ma ochotę, i nierobienia tego, na co właśnie ochoty nie ma. W sumie tak rozumiana wolność oznacza dowolność, co Jan Paweł II określa jako „bałwochwalczy kult wolności” (*Veritatis splendor* 54). Bałwochwalczy kult wolności buduje współczesne systemy niewolnictwa. Świat wolności chciał zbudować marksizm, a stał się największym systemem niewolnictwa w nowożytnej historii. Świat wolności, który oferuje kapitalizm, przynosi nowe ograniczenia wolności: bezrobocie, pozbawiony skrupułów wyzysk, zorganizowana przestępczość, manipulacje mediów, za którymi stoi kapitał oligarchów określających, co powinien myśleć człowiek. Jeżeli człowiek chce myśleć inaczej, to w mediach dokonuje się jego publicznej egzekucji. Współczesny bałwochwalczy kult wolności nie liczy się z prawami najsłabszych, co widać na przykładzie aborcji. „Aborcja jest postrzegana jako prawo do wolności: kobieta może sama dysponować swoim ciałem. Musi mieć wolność wyboru, czy chce urodzić dziecko, czy też chce się go pozbyć. Powinna sama podejmować decyzje o sobie i nikt z zewnątrz – jak się mówi – nie może narzucać jej wiążących norm. Chodzi tu o prawo stanowienia o sobie. Ale czy kobieta, decydując się na aborcję, decyduje o sobie? Czy nie decyduje właśnie o kimś innym – o tym, że pozbawia prawa do wolności inną

⁷¹ Jan Paweł II, *Spotkanie z młodzieżą przed siedzibą arcybiskupów krakowskich*, Kraków – 10 VI 1987.

osobę, że zabiera jej obszar wolności – życie – ponieważ konkuruje ono z jej osobistą wolnością. Należy więc zadać pytanie: co to za wolność, do której prawa należy pozbawianie wolności innych już na samym początku ich istnienia?”⁷². Przykład aborcji ilustruje ogólne zjawisko, że bałwochwalczy kult wolności ogranicza wolność, a zatem prowadzi do zniewolenia. Aby wolność nie zniewalała, musi być wewnętrznie ograniczona przez prawdę. To prawda wyzwala wolność. Taką wyzwoloną przez prawdę wolność przynosi człowiekowi Chrystus i dlatego Papież naucza: „Chrystus przeto również i dziś, po dwóch tysiącach lat, staje wśród nas jako Ten, który przynosi człowiekowi wolność opartą na prawdzie” (*Redemptor hominis* 12). Tylko taka wolność chroni przed nowymi totalitaryzmami. Taką koncepcję wolności głosił Jan Paweł II na 46. Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym we Wrocławiu: „wolności nie można tylko posiadać i używać. Trzeba ją stale zdobywać przez prawdę. Wolność kryje w sobie dojrzałą odpowiedzialność ludzkich sumień, która z tej prawdy wynika. Może ona być użyta dobrze lub źle, na służbę dobra prawdziwego lub fałszywego, pozornego”⁷³. Nauczanie Papieża o wolności wyzwolonej przez prawdę oznacza promowanie godności człowieka.

5. Sumienie

Więź między wolnością a prawdą ma swoją „żywą siedzibę” w sumieniu. Jan Paweł II, powołując się na św. Pawła Apostoła, naucza, że wszyscy ludzie mają zdolność słuchania sumienia (Rz 2, 14). „Jest ono naszym wewnętrznym przewodnikiem i jest także sędzią naszych czynów”⁷⁴. Poprzez nie Bóg objawia wszystkim ludziom swoje prawo. „Sumienie jest świadectwem o prawości lub niegodziwości człowieka składanym samemu człowiekowi, ale zarazem – a może nawet przede wszystkim – jest świadectwem samego Boga, którego głos i sąd przenikają wewnątrz

⁷² J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, Kielce 2005, s. 195.

⁷³ Jan Paweł II, *Do delegacji Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, Wrocław – 1 VI 1997.

⁷⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na wzgórzu „Kaplicówka”*, Skoczów – 22 V 1995.

człowieka aż do tajników jego duszy, przywołując go *fortiter et suaviter* do posłuszeństwa” (*Veritatis splendor* 58).

Współcześnie odrzuca się jednak takie rozumienie sumienia. Określa się je jako „wyraz absolutyzacji podmiotu, ponad którym nie ma już żadnej instancji moralnej... Tak więc we współczesnym rozumieniu sumienie jest kanonizacją relatywizmu”⁷⁵. Na temat relatywizacji sumienia Jan Paweł II napisał w *Veritatis splendor*, że „Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania” (32). Taka relatywizacja sumienia prowadzi do jego deformacji, a ta deformacja ma społeczne konsekwencje. „Sama zmiana struktur społecznych, ekonomicznych i politycznych – choć ważna – może się jednak okazać niewykorzystaną szansą, jeśli nie stoją za nią ludzie sumienia”⁷⁶. Tych ludzi sumienia Papież określa następująco: „Być człowiekiem sumienia to znaczy angażować się w budowanie Królestwa Bożego: królestwa prawdy i życia, sprawiedliwości, miłości i pokoju, w naszych rodzinach, w społecznościach, w których żyjemy, i w całej Ojczyźnie; to znaczy także podejmować odważnie odpowiedzialność za sprawy publiczne; troszczyć się o dobro wspólne, nie zamykać oczu na biedy i potrzeby bliźnich, w duchu ewangelicznej solidarności: »Jeden drugiego brzemiona noście« (Ga 6, 2)”⁷⁷. Takich ludzi sumienia potrzebuje polityka. To oni mają wykonać zadanie, które Jan Paweł II opisuje następująco: „Należy przywrócić polityce znamię służby. Polityka godna tego imienia winna być rzeczywistą służbą człowiekowi i społeczeństwu, nie zaś bezwzględną walką o władzę czy też egoistycznym szukaniem własnych, partykularnych interesów”. Ludzie sumienia mają więc przemienić politykę z bezwzględnej walki o władzę w służbę człowiekowi. W związku z tym trzeba przypomnieć nauczanie Papieża o tym, że „Kościół nie jest partią polityczną i nie identyfikuje się z żadną partią polityczną. Jest ponadpartyjny, otwarty na wszystkich ludzi dobrej woli. Żadna też partia

⁷⁵ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 165.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Do III grupy biskupów polskich z wizytą „Ad limina”*, Rzym – 14 II 1998.

⁷⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na wzgórzu „Kaplicówka”*, Skoczów – 22 V 1995.

polityczna nie ma prawa reprezentowania Kościoła⁷⁸. Z kolei „Opcje polityczne katolików winny być zgodne z ewangelicznym systemem wartości”. Nauczanie Jana Pawła II o sumieniu toruje drogę do życia bardziej godnego człowieka.

6. Chrystus kluczem do życia godnego człowieka

Współczesne zawirowania wokół życia, rozumu, prawdy, wolności i sumienia są wynikiem korupcji grzechu. Ona tworzy cywilizację śmierci, kaleczy rozum, relatywizuje prawdę, zniewala wolność i deformuje sumienie – i w efekcie prowadzi do podeptania ludzkiej godności. W obliczu korupcji grzechu Jan Paweł II wskazuje na Chrystusa, który przynosi lekarstwo przeciwko korupcji grzechu. Tym lekarstwem jest usprawiedliwienie grzesznika, które oznacza nie tylko odpuszczenie grzechów, lecz także odrodzenie człowieka.

Tak rozumianego usprawiedliwienia udziela Chrystus poprzez sakramenty święte. Są one jakby mostem, którym usprawiedliwienie dociera do grzesznika⁷⁹. Dynamizm łaski usprawiedliwienia, którą przynoszą sakramenty, odpowiada dynamizmowi ludzkiego życia. Według św. Tomasza z Akwinu odpowiednikiem cielesnych narodzin człowieka jest w jego duchowym życiu chrzest; odpowiednikiem wzrastania – bierzmowanie; odpowiednikiem odżywiania, które podtrzymuje w człowieku życie i siłę – Eucharystia. „I to by wystarczyło człowiekowi, gdyby jego życiu cielesnemu i duchowemu nic nie zagrażało. Niestety, człowiek niekiedy wpada w chorobę cielesną i duchową, tj. w grzech; i dlatego konieczne jest dlań leczenie z choroby. Jest ono dwojakie. Pierwsze polega na przywróceniu zdrowia. W życiu duchowym tę rolę spełnia pokuta... Drugie polega na przywróceniu dawnego zdrowia przez odpowiednią dietę i ćwiczenie. W życiu duchowym tę rolę spełnia namaszczenie chorych. Usuwa ono pozostałości grzechów i przygotowuje człowieka do wiecznej chwały... W odniesieniu do całej wspólnoty człowiek bywa doskonalony w dwojaki sposób: po pierwsze przez to, że otrzymuje władzę rządzenia wielością

⁷⁸ Jan Paweł II, *Do II grupy biskupów polskich z wizytą „Ad limina”*, Rzym – 15 I 1993.

⁷⁹ Y. Spiteris, *Ostatni Ojcowie Kościoła. Kabasilas Palmas*, Warszawa 2006, s. 86.

i sprawowania funkcji publicznych. W życiu duchowym tę rolę spełnia sakrament kapłaństwa... Po drugie, co do naturalnego rozmnażania się, dokonuje się ono poprzez małżeństwo: i to zarówno w życiu cielesnym, jak i w życiu duchowym, jako że ono jest nie tylko sakramentem, ale i funkcją natury”⁸⁰.

Sakramenty przynoszą usprawiedliwienie w każdej sytuacji człowieka, bo w każdej sytuacji doświadcza on korupcji grzechu. Z dynamizmem życia wzrasta dynamizm grzechu i dlatego sakramenty jeszcze obficie rozlewają usprawiedliwiającą łaskę. „Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska, aby jak grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią, tak łaska przejawiała swe królowanie przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa” (Rz 5, 20-21). Dynamizm łaski usprawiedliwienia jest większy niż dynamizm grzechu. Chrzest przynosi zgładzenie wszystkich grzechów i równocześnie odrodzenie człowieka. Bierzmowanie sprawia wzrost tego chrzcielnego odrodzenia, a Eucharystia daje siły, by nim żyć w codzienności. Człowiek żyje w podstawowej wspólnotcie, którą jest małżeństwo. Ta podstawowa wspólnota też została dotknięta przez grzech. Grzech pierworodny przypisywany jest Adamowi – „przez jednego człowieka grzech wszedł na świat” (Rz 5, 12), ale przecież w jego popełnieniu miała udział jego żona – ona przedstawiła Adamowi pokusę. Grzech został więc popełniony przez pierwsze małżeństwo i dlatego małżeństwo też potrzebuje usprawiedliwienia, które przynosi sakrament małżeństwa. Łaskę usprawiedliwienia otrzymaną na chrzcie, rozwiniętą przez bierzmowanie i podtrzymywaną przez Eucharystię można utracić przez grzech. Tę utraconą łaskę przywraca sakrament pokuty. W sytuacji zagrożenia, a tym zagrożeniem jest choroba, łaskę usprawiedliwienia odnawia namaszczenie chorych. Sakrament święceń przynosi usprawiedliwienie biskupom, prezbiterom i diakonom. W przeciwieństwie do Chrystusa nie są oni bez grzechu (Hbr 4, 15) i dlatego biskupi – prezbiterzy muszą „jak za lud, tak i za samego siebie składać ofiary za grzechy” (Hbr 5, 3). Dlatego święcenia są nie tylko sakramentem w służbie usprawiedliwienia, ale też przynoszą łaskę rozwijającą jeszcze bardziej chrzcielne odrodzenie. Ten,

⁸⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* III, 65/1.

który jest niejako szafarzem usprawiedliwienia, musi go doświadczać szczególnie, tak aby odrodzenie, będące skutkiem usprawiedliwienia, stawało się świadectwem.

Spośród sakramentów Jan Paweł II szczególnie dużo miejsca w swoim nauczaniu poświęcił Eucharystii. Ona poprzez swój powtarzalny charakter jest stałym uzdrawiającym oddziaływaniem Chrystusa na ludzką naturę, chorą z powodu grzechów. Jednym z owoców tego uzdrawiającego odrodzenia człowieka, będącego pozytywnym aspektem usprawiedliwienia przynieszonego przez Eucharystię, jest wyzwolenie ludzkiej wolności. Według Papieża „W Eucharystii Chrystus jest obecny jako Ten, który siebie daje w darze człowiekowi, jako Ten, który człowiekowi służy... Prawdziwą wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i do daru z siebie. Tylko tak pojęta wolność jest prawdziwie twórcza, tak pojęta wolność buduje nasze człowieczeństwo...”⁸¹. Pozytywny aspekt przynieszonego przez Eucharystię usprawiedliwienia obejmuje również leczenie okaleczonego rozumu, otwarcie ku prawdzie, oczyszczenie sumienia, przedsmak życia po życiu. Chrystus, przynosząc poprzez sakramenty łaskę usprawiedliwienia, pomaga człowiekowi godnie przeżyć życie i dlatego jest nie tylko kluczem do zrozumienia człowieka, ale również kluczem do godnego życia.

Podsumowanie

Jan Paweł II, broniąc życia, rozumu, prawdy, wolności i sumienia, stał się obrońcą ludzkiej godności, bo bronił tego, co konstytuuje człowieka, bez czego nie byłby on człowiekiem. Ze względu na zaangażowanie Jana Pawła II w obronę godności człowieka jego pontyfikat można by podsumować tytułem podręcznika: *Ku Bogu i człowiekowi w Chrystusie*. W tym kluczu interpretuje on powiedzenie Protagorasa, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy”. Protagoras upatrywał wyłączną i ostateczną miarę dobra i zła w tym, co człowiek sam o sobie mniema czy sądzi. Można więc upatrywać w Protagorasie prekursora współczesnego relatywizmu. Z kolei Jan Paweł II prawdę o człowieku odnajduje w doskonałym

⁸¹ Jan Paweł II, *Homilia podczas „Statio Orbis” na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, Wrocław – 1 VI 1997.

człowieku i Synu Bożym Jezusie Chrystusie. On objawia obiektywną prawdę o człowieku. Co więcej, Chrystus pomaga człowiekowi żyć na miarę pełnego człowieczeństwa. Jan Paweł II wyjaśnia to za pomocą porównania Chrystusa: „Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami” (J 15, 5). „Bóg, który stworzył człowieka, troszczy się o to stworzenie. Jako właściciel winnicy, uprawia ją... Zaszczepia On człowieczeństwo w »krzewie« bóstwa swojego jednorodzonego Syna... w aktualnej ekonomii zbawienia jedynie przyjmując zaszczepienie w boskości Chrystusa, człowiek może się w pełni zrealizować. Odrzucając to zaszczepienie, skazuje się w jakimś sensie na człowieczeństwo niepełne... Według definicji św. Tomasza zło jest brakiem tego dobra, które w danym bycie powinno się znajdować. Otóż w człowieku, jako bycie stworzonym na obraz i podobieństwo Boga, odkupionym z grzechu przez Chrystusa, winno się znajdować dobro uczestniczenia w naturze i życiu Boga samego... Pozbawienie człowieka tego dobra jest... oderwaniem latorośli od winnego krzewu. Na skutek tego ludzka »latorośl« nie może się rozwijać ku tej pełni, jaką dla niej zamierzył »gospodarz winnicy«, czyli Stwórca⁸².

Jana Pawła II dyskurs o człowieku, który dochodzi do głosu wtedy, gdy Papież broni godności człowieka, pokazuje, że teologia, ucząc o Bogu, uczy równocześnie o człowieku; mowa o Bogu jest mową o człowieku. Ta mowa o człowieku wyprowadzona z mowy o Bogu promuje godność człowieka. „Ewangelia, głosząc dobrą nowinę o Jezusie, jest również dobrą nowiną o człowieku – o jego wielkiej godności. Uczy nas Ewangelia wrażliwości na człowieka”⁸³. Natomiast mowa o człowieku wyprowadzona z negacji Boga degraduje człowieka, prowadząc do deptania jego godności. Dlatego w czasie homilii wygłoszonej na terenie byłego obozu koncentracyjnego w Auschwitz-Birkenau Papież mówił o miejscu, które „było zbudowane na zaprzeczeniu wiary – wiary w Boga i wiary w człowieka”⁸⁴.

⁸² Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 103-104.

⁸³ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. przed sanktuarium św. Józefa*, Kalisz – 4 VI 1997.

⁸⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. na terenie byłego obozu koncentracyjnego*, Oświęcim-Brzezinka – 7 VI 1979.

Jeden z tytułów odnoszonych do papieży nazywa ich „sługami sług Bożych”. Jan Paweł II okazał się w szczególny sposób „sługą sług Bożych”, gdy występował w obronie ich godności. Sługa to po grecku *diakon* i dlatego Jana Pawła II można określić diakonem godności człowieka.

Ks. Jarosław M. Lipniak

POWOŁANIE DO ŚWIĘTOŚCI W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Świętość należy niewątpliwie do tych pojęć, które przywołują w naszej świadomości świat religii. Różnorodność religii i filozofii ujawnia jednocześnie wielość znaczeń pojęcia świętości.

W Starym Testamencie świętość jest nieodłącznym przymiotem Boga, Jego transcendencji, Jego inności w stosunku do wszystkiego, co Bogiem nie jest. Świętość ta w swej istocie jest właściwa tylko Bogu, ale też wszystko ma jakiś związek z Bogiem, ma również tytuł do nazywania się świętym.

Nowy Testament, nawiązując do danych starotestamentalnych, ujawnia świętość w nawiązaniu do osoby Jezusa Chrystusa. To właśnie Jezus jest określany jako „Święty Boga”.

Wychodząc z tych przesłanek, można stwierdzić, że świętość wszelkiego stworzenia, a szczególnie świętość człowieka, wiąże się nierozdzielnie z jego przebóstwieniem. W związku z tym można powiedzieć, że proces uświęcania się jest niczym innym jak tylko procesem przebóstwiania, chociaż to przebóstwienie może przybierać różne oblicza w zależności od czasu, w którym żyje człowiek.

I. ROZUMIENIE POWOŁANIA W PIŚMIE ŚWIĘTYM I TRADYCJI OJCÓW KOŚCIOŁA

Opisy powołania to najpiękniejsze stronicie Biblii. Powołanie Mojżesza przy płonącym krzaku, Izajasza w świątyni, dialog Jahwe z Jeremiaszem – ukazują obecność Boga w Jego majestacie i tajemnicy, a człowieka w całej prawdzie, bojaźni i wielkoduszności, w jego możliwościach przeciwstawiania się Bogu i przyjmowania Go. Ażeby te opowiadania mogły zajmować w Biblii tak ważne miejsce, trzeba było, aby powołanie odgrywało rzeczywiście wielką rolę w objawieniu samego Boga.

1. Powołanie w Starym Testamencie

Wszystkie powołania starotestamentalne mają za przedmiot posłannictwo: jeżeli Bóg powołuje, to w tym celu, żeby obdarzyć jakimś posłannictwem. Abrahamowi (Rdz 12, 1), Mojżeszowi (Wj 3, 10. 16), Amosowi (Am 7, 15), Izajaszowi (Iz 6, 9), Jeremiaszowi (Jr 1, 7), Ezechielowi (Ez 3, 1. 4) – wszystkim powtarza to samo polecenie: Idź! Powołanie jest apelem, jaki Bóg kieruje do człowieka, którego sobie wybrał i którego przeznacza do jakiegoś specjalnego zadania w ramach Jego planów zbawienia i w związku z przeznaczeniem Jego ludu⁸⁵.

Tak więc u źródeł powołania znajduje się wybranie Boże, jego celem zaś jest wypełnienie określonej woli Boga. Powołanie dorzuca coś zarówno do wybrania, jak i do posłannictwa. Tym nowym elementem jest osobisty apel skierowany do najgłębszych warstw świadomości danej osoby i zmieniający zasadniczo całe jej istnienie, nie tylko gdy chodzi o warunki zewnętrzne, lecz także o samo jej wnętrze; jest to zmiana, wskutek której powołany staje się innym człowiekiem.

Ten aspekt osobisty powołania dochodzi do głosu w bardzo wielu tekstach. Często Bóg wymawia imię tego, kogo powołuje (Rdz 5, 1; 22, 1; Wj 3, 4; Jr 1, 1; Am 7, 8). Niekiedy – by lepiej wyrazić całkowite wzięcie w posiadanie człowieka przez Boga i ukazać zmianę sposobu bycia, którą to pozostawanie w Bożej mocy oznacza – Bóg daje swemu wybranemu nowe imię (por. Rdz 17, 1). Na swój apel Bóg oczekuje odpowiedzi w postaci świadomego przyłgnięcia doń przez wiarę i posłuszeństwo. Niekiedy to przyłgnięcie jest natychmiastowe (por. Rdz 12, 4), lecz bardzo często człowiek ulega przerażeniu i usiłuje nie poddawać się Bożemu wezwaniu (por. Jr 1, 6). Dzieje się tak dlatego, że powołanie wyłącza człowieka ze społeczności, czyni zeń obcego wśród najbliższych (por. Iz 8, 1).

Nie wszyscy, których Bóg wybrał sobie na specjalne narzędzia, są też przez Boga powoływani⁸⁶. Tak na przykład królowie, chociaż są pomazańcami Pańskimi, nie słyszą tego apelu. Saula (Sm 10, 1) i Dawida (Sm 16, 12) o ich powołaniu informuje Samuel. Kapłani również pia-

⁸⁵ Por. L. Stachowiak, *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 121.

⁸⁶ Por. tamże.

stują swą godność nie na mocy powołania Bożego, ale na podstawie przynależności do pokolenia kapłańskiego. Nawet sam Aaron, mimo że List do Hebrajczyków nazywa go „powołaniem Boga” (Hbr 5, 4), otrzymał to powołanie za pośrednictwem Mojżesza (Wj 28, 1). Nic też nie jest powiedziane o sposobie, w jaki to powołanie zostało przez Aarona w duchu przyjęte. Chociaż autor Listu do Hebrajczyków nie mówi tego wyraźnie, to jednak nie sprzeniewierzamy się jego myśli, widząc w owej pośredniości powołania Aarona niższość nawet jego kapłaństwa względem kapłaństwa Tego, do którego Bóg wypowiada wprost następujące słowa: „Synem moim jesteś Ty, Jam cię dziś zrodził... Ty jesteś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (Hbr 5, 5n).

Do tych, którzy otrzymali powołanie, zalicza się również Izrael. Możemy mówić o powołaniu całego narodu w sensie potocznym. Mimo iż cały naród nie może być, rzecz jasna, traktowany jako konkretna jednostka i nie może tak jak owa jednostka reagować, to jednak Bóg postępuje z Izraelem tak, jak z tymi, których powołuje. To prawda, że przemawia do ludzi poprzez pośredników, zwłaszcza przez Mojżesza, ale pomijawszy tę różnicę, wynikającą z samej natury rzeczy – powołanie Izraela posiada wszystkie cechy prawdziwego powołania⁸⁷.

2. Powołanie w Nowym Testamencie

Nowy Testament praktycznie nie mówi nigdy przy użyciu wyraźnej terminologii o powołaniu w odniesieniu do Pana. I chociaż Jezus ciągle nawiązuje do misji, jaką otrzymał do spełnienia od Ojca, to jednak nigdzie nie nazywa siebie powołanym.

Powołanie zakłada w sobie zmianę sposobu istnienia: apel Boży zastaje człowieka przy jego normalnych zajęciach. „Otóż gdy chodzi o Jezusa Chrystusa, nic nie wskazuje na to, by był świadom swojego powołania”⁸⁸. Od pierwszych stron Ewangelii do ostatnich Jezus wie dobrze, skąd pochodzi i dokąd idzie. A jeśli idzie tam, dokąd nie można

⁸⁷ Por. *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, s. 748.

⁸⁸ Tamże.

pójść za Nim, jeśli Jego przeznaczenie jest jedyne w swoim rodzaju, to nie skutek powołania, lecz z samej istoty⁸⁹.

Jezus nigdy nie mówi o własnym powołaniu przez Boga, jednak często nawołuje innych do naśladowania siebie. Dzięki powołaniu zgromadza wokół siebie Dwunastu (Mk 3, 13) i sprawia, że inni również słyszą analogiczny apel (Mk 10, 21); zresztą całe Jego nauczanie ma w sobie coś z powołania: jest to apel do naśladowania Go na nowej drodze, której sekret zna jedynie On sam: „Jeśli kto chce pójść za Mną...” (Mt 16, 24). A jeśli „wielu jest powołanych, a mało wybranych”, to dlatego, że wezwanie do Królestwa jest apelem osobistym i każdy może mu się przeciwstawić (por. Mt 22, 1-14).

Kościół pierwszych wieków bardzo wcześnie widział swoje istnienie w łasce powołania. W przekonaniu św. Pawła istnieje paralelizm między nim, „apostolem z powołania”, a chrześcijanami z Rzymu lub Koryntu, „świętymi dzięki powołaniu” (Rz 1, 1. 7). Pragnąc pokazać Koryntianom prawdę ich życia, odwołuje się do ich powołania. Aby im podać regułę postępowania w tym świecie, którego postać przemija, zachęcał ich do tego, by każdy trwał „w takim stanie, w jakim zastało go powołanie” (1 Kor 7, 24). Życie chrześcijańskie jest powołaniem, bo jest życiem w Duchu.

Ponieważ powołanie chrześcijańskie rodzi się z Ducha Świętego i ponieważ tylko Duch Święty ożywia całe Ciało Chrystusa, istnieje w samym łonie tego jedynego w swym rodzaju powołania różnorodność darów, posług i działania, ale w tej różnorodności charyzmatów ostatecznie jest tylko jedno Ciało i jeden Duch (por. 1 Kor 12, 4-13). Ponieważ zaś Kościół, społeczność powołanych, nazywa się *Ekklesia*, *Powołana*, zatem wszyscy, którzy słuchają w nim głosu Boga, wszyscy w jego imieniu odpowiadają na to jedyne powołanie skierowane do Kościoła.

3. Powołanie u Ojców Kościoła

W patrystyce twórcą teologii duchowej był Orygenes, geniusz chrześcijaństwa pierwszych wieków. W swoim dziele *Homiliae in Jesu Nave* przedstawił osobistą wizję świętości. Według niego droga do

⁸⁹ Por. tamże.

świętości jest nieustanną walką w marszu, a u kresu tego dążenia ludzkiego jest przebóstwienie. Jest to zarazem centralna idea teologii św. Atanazego. „Logos stał się człowiekiem, aby nas przebóstwić, i dał się widzieć przez ciało, abyśmy dziedzictwem posiadli nieśmiertelność”⁹⁰. Ową myśl podjęli również Ojcowie kapadocy. Grzegorz z Nazjanzu powie lapidarnie, że celem wszelkich naszych wysiłków jest *theosis*, czyli ściśle zjednoczenie się z Bogiem⁹¹. Według niego upodabniamy się do Boga czynami, a nie nakładaniem zwodniczej maski. Dlatego we wszystkich formach dążenia do świętości obowiązuje szczerość i autentyzm.

Pięknym wyrazem powołania było życie zakonne. Powstało ono w pierwszej połowie IV wieku. Równocześnie zaczęły się pojawiać pisma o bardzo różnorodnej formie i treści na temat powołania do życia zakonnego. Inauguruje ten dział głośnie dzieło św. Atanazego *Vita Antonii*, napisane zaraz po śmierci ojca pustelników. Zawarł w nim autor nie tylko dane biograficzne, ale również nauki duchowe udzielone przez tego mistrza życia wewnętrznego.

II Sobór Watykański na temat duchowości monastycznej wczesnego chrześcijaństwa wypowiedział się w sposób nader charakterystyczny. W *Dekrecie o ekumenizmie* czytamy: „Na Wschodzie znajdują się bogate tradycje życia wewnętrznego, które w szczególny sposób wyraża zjawisko życia mniszego”⁹².

II. ŚWIĘTOŚĆ W KOŚCIELE

Pragnienie życia w świętości istniało w Kościele od początku. Poświęcenie to, dla osób duchownych, dokonywało się przez przyjęcie sakramentu święceń i obranie drogi życia zakonnego. Ludzie świeccy poświęceni Bogu przez chrzest realizowali swoje powołanie do świętości w życiu rodzinnym i społeczno-zawodowym⁹³.

⁹⁰ Św. Atanazy, *De incarnatione Dei*, 54. PG 25, s. 192.

⁹¹ Por. W. Słomka, *Drogi świętości*, Lublin 1981, s. 32.

⁹² DE, nr 15.

⁹³ Por. KK, nr 30-38.

1. Naturalne dążenie człowieka do świętości

Zagadnieniu temu poświęcono piąty rozdział konstytucji *Lumen gentium*. Trzeba go jednak czytać w świetle czwartego rozdziału tejże konstytucji oraz dekretu *Apostolicam actuositatem*. Człowiek uświęca się w Kościele, którego świętość ujawnia się nieustannie i powinna się ujawniać w owocach łaski, „które Duch rodzi w wiernych”⁹⁴. Nasze uświęcenie jest wolą Bożą (por. 1 Tes 4, 3), jest także celem i zadaniem Kościoła. Świętość ta jest dziełem Ducha Świętego i owocem łaski Chrystusowej. Chrystus jest dla nas wzorem i nauczycielem wszelkiej świętości. Idąc za Nim, Człowiekiem Doskonałym, stajemy się w pełni ludźmi, ale i osiągamy świętość życia, „której sam jest sprawcą i dokonawcą. Bądźcież tedy doskonałymi, jako Ojciec Wasz niebieski jest doskonały” (Mt 5, 39)⁹⁵.

Świętość ta wyraża się także w praktykowaniu rad ewangelicznych⁹⁶. Uprawiają ją wszystkie stany w Kościele, wszyscy, „którymi kieruje Duch Boży, a posłuszni głosowi Ojca i czcząc Boga Ojca w Duchu i w prawdzie, podążają za Chrystusem ubogim, pokornym i dźwigającym Krzyż, ażeby zasłużyć na uczestnictwo w Jego chwale”⁹⁷.

Świętość jaką proponuje Vaticanum II, jest eklezjalna i apostolska, czyli osiąga się ją przez zjednoczenie z Chrystusem i Kościołem, a przez to samo przyczynia się ona do budowania Kościoła, do jego wzrostu wewnętrznego, a także do jego rozszerzania się przez różne formy świadectwa. Nie jest to jakiś jednolity, sztywny schemat świętości, ale można w nim odnaleźć istotne elementy składowe.

Jest to przede wszystkim udział w posłuszeństwie, śmierci i wywyższeniu Chrystusa, obdarzonego przez Ojca władzą królewską, której „udzielił On uczniom, aby i oni posiadli stan królewskiej wolności i przez zaparcie się siebie oraz przez życie święte pokonywali w sobie samych panowanie grzechu”⁹⁸. Tak pojęta świętość jest królowaniem.

⁹⁴ KK, nr 39.

⁹⁵ KK, nr 40.

⁹⁶ Por. KK, nr 39.

⁹⁷ KK, nr 40.

⁹⁸ KK, nr 36.

Warunkuje ona i zobowiązuje do podjęcia w Kościele pewnych ważnych dla każdego człowieka i dla samego Kościoła zadań, których wykonanie stanowi jej dopełnienie.

Należą do tych zadań:

1. poznawać najgłębszą naturę całego stworzenia,
2. dopomagać sobie wzajemnie do bardziej świętego życia
3. przyczyniać się do tego, ażeby dobra stworzone doskonalone były dzięki ludzkiej pracy (KK, nr 36),
4. przyczyniać się do powszechnego postępu w ludzkiej i chrześcijańskiej wolności.

II Sobór Watykański wzywa zatem wiernych, ażeby idąc śladami Chrystusa, dawali Mu w swoim życiu świadectwo, choć charakter tego świadectwa jest inny dla osób duchownych i świeckich. Warunkiem jednak jednego, jak i drugiego, jest trwanie w miłości Chrystusowej, a zatem zjednoczenie z Nim w Kościele. Szczegółowo mówi o tym Sobór w dekrete *Apostolicam actuositatem*.

2. Świętość Boga wzorem świętości człowieka

„Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty” (Kpł 19, 2). Tylko Bóg jest święty i jest źródłem świętości. Być powołanym do świętości znaczy to samo, co być powołanym do uczestnictwa w świętości samego Boga. „Bóg, który sam jest Świętym i Uświęcicielem, chciał przybrać sobie ludzi, którzy by jako Jego sprzymierzeńcy i pomocnicy służyli pokornie dziełu uświęcania”⁹⁹.

Świętość w chrześcijaństwie związana jest z Bogiem i ma charakter religijny, a Bóg jest uznawany w tajemnicy Trójcy Świętej i w wyniku tego ma oblicze osobowe. Już w Starym Testamencie źródło świętości widziano w Bogu: Bóg jest świętością, Bóg jest Święty. Taki właśnie sens mają słowa z księgi proroka Izajasza: „Święty, Święty, Święty jest Pan zastępów, niebo i ziemia pełne są Jego chwały” (Iz 6, 3). Z jednej strony świętość jest tu wyłącznym atrybutem Boga, właściwością Bożego sposobu bytowania i działania, ale jednocześnie jest już tutaj zarysowana

⁹⁹ DK, nr 5.

idea świętości, która oznacza partycypację w Bożym sposobie bytowania i działania.

Chrześcijańskie objawione pojęcie świętości zawiera w sobie tę podstawową relację z Bogiem. Nie jesteśmy świętymi w samotności osobistego heroicznego postępowania, czyli z powodu moralnego wymiaru świętości, ale jesteśmy świętymi, realizując takie zjednoczenie z Bogiem, aby On mógł rozlewać się i ożywiać całe nasze życie¹⁰⁰.

Tajemnicą, z której czerpiemy bezpośrednio świętość, jest tajemnica Chrystusa, Słowo Wcielone. Świętość, której nam udziela Chrystus przez dar łaski, ma właściwości nieprzerwanego przeżycia. Ponieważ jesteśmy dziećmi w Chrystusie, droga do naszej świętości prowadzi przez stopniowe upodabnianie się do Chrystusa pod wpływem działania łaski Ducha Świętego¹⁰¹. Nasze więc powołanie do świętości kieruje nas na drogę spotkania z Chrystusem, gdzie osoba Chrystusa staje się gwarantem naszej świętości osobistej¹⁰².

Jednak taka transcendentalna perspektywa świętości byłaby niezupełna, gdybyśmy nie pomyśleli o innym jeszcze aspekcie świętości chrześcijańskiej. Wiemy, że świętość to uczestnictwo w życiu Boga, tak więc przyjmując dar świętości, cała nasza istota jest zmieniona, przeobrażona. Apostoł Paweł pisze o starym człowieku, który umiera (por. Rz 6, 6). Ta tajemnica śmierci jest związana ze świętością, ponieważ jeśli mamy stać się nowym stworzeniem, jest rzeczą jasną, że musimy najpierw umrzeć. Umrzeć również w sensie przerośnym, to znaczy przyjąć wymogi wyrzeczenia, czyli włączyć się w tajemnicę krzyża; inaczej nie upodobnimy się do Chrystusa ani nie otworzymy się na dar świętości¹⁰³.

Był czas, kiedy świętość ogólnie pojmowano jako odrzucenie grzechów, błędów i nałogów, a nabywanie cnót. Dzisiaj już nie słyszymy podobnych twierdzeń. Mówi się raczej, że Bóg nas ożywia swoją świętością, że Chrystus odnawia nas przez swoje zmartwychwstanie.

Świętość Boga objawia się w chrześcijaństwie w tajemnicy komunii Osób Bożych: Ojca, Syna i Ducha Świętego. „Możemy powiedzieć,

¹⁰⁰ Por. A. Ballestrero, *Wspólnie z Bogiem*, Kraków 1971, s. 42.

¹⁰¹ Por. KK, nr 40.

¹⁰² Por. tamże.

¹⁰³ Por. A. Ballestrero, *Wspólnie z Bogiem*, dz. cyt., s. 43.

że świętość chrześcijańska ma swój wymiar wertykalny – jako udział w Bożym bycie i komunii Osób Bożych – oraz wymiar horyzontalny – braterstwo nowego stworzenia w Chrystusie, bycie Mistycznym Ciałem Chrystusa, bycie w komunii miłości z innymi i całym stworzeniem¹⁰⁴.

Świętość Boga jest więc wzorem świętości człowieka, chrześcijaństwo tłumaczy tę zależność tajemnicą Słowa Wcielonego, które będąc Bogiem i człowiekiem doskonałym, nie tylko ujawniło tajemnicę człowieka, lecz także wyzwoliło go z niewoli grzechu¹⁰⁵.

III. SPOSOBY REALIZOWANIA POWOŁANIA DO ŚWIĘTOŚCI

W dzisiejszym zsekularyzowanym świecie ludzie nie lubią, gdy się ich wzywa do świętości. Wielu z nich słyszało już o środkach dochodzenia do świętości czy to w modelu biblijnym, czy to w modelach i szkołach świętości. Kościół współczesny, mimo że ma za sobą tyle wieków historii, ciągle aktualizuje swój wzór życia doskonałego, dostosowując go do znaków czasu¹⁰⁶.

1. Życie konsekrowane

„Stan, który opiera się na profesji rad ewangelicznych, nie dotyczy hierarchicznej struktury Kościoła, należy jednak nienaruszenie do jego życia i świętości”¹⁰⁷.

II Sobór Watykański położył nacisk na znaczenie i powołanie całego Ludu Bożego do świętości. Powołanie to wynika z inicjacji chrzcielnej¹⁰⁸, wprowadzającej człowieka w życie samego Chrystusa i domagającej się od członków Kościoła życia zgodnego z nauką Jezusa¹⁰⁹.

¹⁰⁴ W. Słomka, *Świętość w życiu ludzkim i w życiu chrześcijańskim*, w: *Świętość we współczesności*, Wrocław 1990, s. 94.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 90.

¹⁰⁶ Por. *Świętość we współczesności*, Wrocław 1990, s. 68.

¹⁰⁷ KK, nr 36.

¹⁰⁸ Por. DZ, nr 1.

¹⁰⁹ Por. KPK, kan. 129, § 2.

Życie konsekrowane pojawiło się w Kościele, aby być znakiem miłości, która określa Kościół jako Oblubienicę Chrystusa, i aby odzwierciedlać tajemnicę Kościoła, który oddaje się Jezusowi¹¹⁰.

Już w początkach dziejów Kościoła pojawiali się asceci i dziewice – ludzie, którzy zrywali z rodzeniem cielesnym i miłością małżeńską, aby ukazać w ten sposób nadrzędną miłość Chrystusa. Życie zakonne nie po to jednak istnieje w Kościele, by dzielić ludzi na dobrych i mniej dobrych; samo nie stawia się ponad to, czym jest. Założyciele instytutów zakonnych – św. Ignacy, św. Franciszek – decydowali się służyć Kościołowi, a nie go przemieniać, przez co osiągnęli świętość¹¹¹.

Życie zakonne oznacza pełną miłości odpowiedź Oblubienicy do swego Oblubieńca. W ten sposób nie izoluje się ono jako jakaś specjalizacja w Kościele; nie popiera też idei, by właśnie osobom konsekrowanym przysługiwało coś w rodzaju monopolu na świętość. Życie zakonne wyraża miłość Kościoła do Chrystusa w sposób bardziej odpowiedni, ale jej nie wyczerpuje¹¹². Zadaniem składających profesję rad ewangelicznych jest przede wszystkim życie swoją konsekracją¹¹³. Ponieważ jednak „na mocy konsekracji poświęcają się na służbę Kościołowi, powinni w sposób właściwy ich instytutowi mieć szczególny udział w działalności misyjnej”¹¹⁴. Tak więc podobnie jak kapłaństwo ministerialne stara się służyć kapłaństwu wiernych, również życie zakonne stara się podobnie być na służbie powszechnego powołania do świętości. Przypada mu w udziale rola „służby świętości”¹¹⁵.

2. Życie niekonsekrowane

Zagadnienie powszechnego powołania do świętości ludzi świeckich zawarł Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici*, opracowanej w oparciu o materiały Synodu Biskupów z 1987 roku. Dokument ten

¹¹⁰ Por. A. Riberio, *Życie zakonne świadectwem świętości Kościoła*, w: „Communio” 1 (49) 1989, s. 112.

¹¹¹ Por. tamże, s. 113.

¹¹² Por. tamże.

¹¹³ Por. KKK, nr 931.

¹¹⁴ Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, nr 69.

¹¹⁵ P. Cabra, *Breve meditazione sui voti*, Brescia 1983, s. 48.

dotyczy „powołania i misji świeckich w Kościele”, co określa wyrażenie, jaki wzór świętości chce Papież zarysować przed współczesnymi katolikami świeckimi.

Chodzi mianowicie o świętość realizowaną we współczesnych warunkach poprzez wypełnianie misji każdego człowieka w Kościele. Model ten zakłada włączenie każdego katolika w misję Kościoła, wypełnianą we współczesnym świecie, który jest światem zsekularyzowanym i zlaicyzowanym, a zatem wymagającym uzdrowienia.

Dzisiejsze powołanie ludzi do świętości jest powołaniem misyjnym i reformatorskim, rozważanym w wymiarach globalnych. Każdy członek Kościoła powinien, włączając się w jego misję, przeżywać powszechny wymiar ewangelizacji i starać się zrozumieć sytuację i losy całego rodzaju ludzkiego. Wynika to z tego, że nie ma w dzisiejszym Kościele miejsca na świętość dla ludzi dobrze się mających, głuchych i ślepych na losy innych ludzi.

Cały swój wywód na temat powołania i misji świeckich w Kościele osnuwa Papież na przypowieści o krzewie winnym i latoroślach. Chce nam przez to uświadomić, że nie ma mowy o świętości bez owocnego wszczęcia nas we wspólnotę Kościoła. Oznacza to, że świętość jest nadprzyrodzonym darem, ale jego realizacja wymaga naszego współdziałania, aktywności we wspólnocie Kościoła.

„Ewangeliczny obraz krzewu winnego i latorośli – czytamy – ukazuje nam [...] podstawowy aspekt życia i misji świeckich: wezwanie do stałego wzrastania, dojrzewania i przynoszenia owoców”¹¹⁶. I dalej: „Żywotność latorośli zależy od tego, czy są mocno osadzone w krzewie winnym, którym jest Jezus Chrystus: »Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi obfity owoc, ponieważ beze Mnie nic uczynić nie możecie« (J 15, 5)”¹¹⁷. Nie ma świętości, nie może też być skutecznego działania w Kościele bez pracy nad własnym uświęcaniem we współdziałaniu z Chrystusem, bez odpowiedzi na Jego łaskę. Świętość jawi się nam tutaj jako jednoznaczna z dojrzałością chrześcijańską, a być dojrzałym to cieszyć się królewską wolnością panowania nad własnymi słabościami

¹¹⁶ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 57.

¹¹⁷ Tamże.

i poszukiwania doskonałości, to znaczy wyboru coraz to wyższych wartości.

Jan Paweł II widzi gwałtowną potrzebę ewangelizacji i dlatego wzywa powołanych do świętości, ażeby odnaleźli swoje powołanie w Kościele i swoją osobistą misję w jego wspólnotach. Papież nie bez powodów obok przypowieści o winnicy przywołuje także drugą: o wezwanych do winnicy; całe bowiem zastępy niedoszłych świętych stoją na rynkach całego świata i wydają się nie słyszeć owego wołania Gospodarza: „Idźcie i wy, teraz, o tej właśnie, choć spóźnionej godzinie, do mojej winnicy” (por. Mt 20, 1n)¹¹⁸.

ZAKOŃCZENIE

Człowiek religijny, w jednostce i społeczeństwie, zawsze staje przed zagadnieniem szczególnego stanu życia, który nazywa się słowem *świętość*. Dla człowieka traktującego religię poważnie zagadnienie świętości należy do spraw najistotniejszych.

W różnych czasach i miejscach świętość miała różne ucieleśnienia i zabarwiona była specyfiką doktryn i osobowości. Dziś w świecie współczesnym kładziemy nacisk na miłość jako na główną siłę sprawczą. Świętym więc będzie każdy, kto w myśleniu, dążeniu, a przede wszystkim w czynie będzie przejawiał strukturę miłości. Potrzeba aktywnego zachowania się człowieka, potrzeba maksymalizującej i twórczej interpretacji zastanej rzeczywistości na świętą.

Świętość nie jest do dyskusowania, mówienia o niej, lecz do praktykowania w życiu codziennym. Jest umiejętnością odczytywania znaków czasu i pójsiem za nimi, z przyjęciem wszystkich tego konsekwencji. Świętość jest zawsze wspaniała i piękna, a jednak ciągle się oczyszcza i ładnieje. Jest słodka, lecz niepozbawiona goryczy. Jest jedyna, ale zarazem taka różnorodna.

¹¹⁸ Tamże, nr 24.

Jacek Kiciński CMF

JAN PAWEŁ II W SŁUŻBIE ŻYCIU

Życie każdego poczętego człowieka jest święte. Pozostaje ono na zawsze w szczególnym odniesieniu do swego Stwórcy. On jest Panem życia, od jego początku aż do samego końca. Stąd też nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do ingerencji w istnienie człowieka. Cała posługa Jana Pawła II może być nazwana służbą dla życia. Troska o dar życia, ukazywanie jego wartości – jako istotny wymiar głoszenia Ewangelii – nie mogą pozostać oderwane od aktualnej sytuacji świata. Prorockie posłannictwo osób świeckich polega przede wszystkim na realizacji woli Boga i służeniu Mu. Zamysł ten został objawiony w Piśmie Świętym; można go również odkrywać poprzez uważne czytanie znaków opatrnościowego działania Boga w dziejach ludzkości.

Powołanie i godność osoby ludzkiej

Bóg jest Bogiem miłości. Z miłości powołał do istnienia świat, a w nim człowieka, który stał się Jego obrazem i podobieństwem. Uczynił Bóg zatem mężczyznę i kobietę. Przestrzeń ich życia nazwana została rajem – miejscem szczęścia i miłości. To tutaj człowiek doświadczał szczególnej obecności swego Pana i Stwórcy. Bóg, powierzając człowiekowi raj, skierował do niego słowa: „doglądaj i pielęgnuj”. „Doglądaj i pielęgnuj” oznacza kochaj. Kochaj to, co JA tobie powierzam. Kochaj swoje powołanie, swoją godność i przestrzeń, którą ci daję i zadaję. W ten sposób Bóg zaprosił człowieka do uczestnictwa – kontynuacji dzieła stworzenia (por. Rdz 1, 28n).

Człowiek został powołany do życia jako istota relacyjna. Ta relacja była relacją miłości i przebiegała w trzech kierunkach: człowiek – Bóg, człowiek – człowiek, człowiek – świat. Grzech pychy – pragnienie dorównania mądrością Bogu i uczynienie siebie panem i bogiem swego życia – spowodowało pęknięcie w tych trzech wymiarach. Zaciemnienie obrazu Boga spowodowało zakłócenie relacji do drugiej osoby,

a w konsekwencji do całego świata (por. Rdz 3, 1n). Bóg, wychodząc człowiekowi naprzeciw, zawierał wielokrotnie i na różne sposoby przymierze z człowiekiem. On, zawsze wierny w swych obietnicach, pochylał się nad człowiekiem, który często nie potrafił docenić miłości Boga. W ostatecznych czasach posłał do nas swego umiłowanego Syna Jezusa Chrystusa (por. Hbr 1, 1n). Jego przyjście możemy nazwać jednym wielkim posłannictwem miłości.

Od samego początku swej działalności Jezus ukazywał wielką miłość Boga Ojca do człowieka, który często okazywał się synem marnotrawnym czy bogatym młodzieńcem, który nie potrafił zostawić swych bogactw dla Boga¹¹⁹. Przedstawiając istotę swojego posłannictwa, Jezus mówił: „Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości” (J 10, 10). Każdy zatem człowiek powołany jest do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga. Wzniosłość nadprzyrodzonego powołania osoby ludzkiej ukazuje wielkość i ogromną jego wartość (por. EV 2).

Ze względu na tajemnicę Słowa Bożego, które stało się Ciałem, człowiek jest powierzony macierzyńskiej trosce Kościoła. Stąd też każde zagrożenie jego godności i życia głęboko wstrząsa sercem Kościoła, dotyka samej istoty jego wiary w odkupieńcze wcielenie Syna Bożego i przynagla Kościół, by pełnił swoją misję głoszenia Ewangelii życia całemu światu (zob. EV 3).

Problemy współczesnego świata

Już na samym początku swojego pontyfikatu w encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II podkreślił, że wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka. Człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła (RH 14). Wskazał też na współczesne zagrożenia dla ludzkiego życia. Jednym z pierwszych zagrożeń są wytwory pracy umysłu, woli i rąk ludzkich. Niektóre z nich mogą zostać przeciw człowiekowi skierowane. Tymczasem człowiek ma być panem i stróżem ziemi, a nie tylko jej eks-

¹¹⁹ Człowiek od początku nie zawsze umiał docenić dary Boga i często stawiał pytania dotyczące sensu życia.

ploutatorem. Innym zagrożeniem jest nieustanne pragnienie panowania nad drugim człowiekiem¹²⁰.

W posynodalnej adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* – o powołaaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie z 30 grudnia 1988 roku – Jan Paweł II pisze: „Pomyślmy też o wielorakich postaciach przemocy, której dziś poddawana jest osoba ludzka. Istota ludzka, jeśli nie jest uznana i kochana na miarę jej godności żywego obrazu Boga (por. Rdz 1, 26), narażona jest na najbardziej upokarzające i wynaturzone akty »uprzedmiotowienia«, w wyniku których dostaje się w niewolę silniejszego. »Silniejszy« może mieć różne imiona: ideologia, władza ekonomiczna, nieludzki system polityczny, technokracja, agresywność środków społecznego przekazu. I znów stajemy wobec wielu ludzi, naszych braci i siostr, których przesadna tolerancja czy jawnie niesprawiedliwe prawodawstwo pozbawiają podstawowych praw: prawa do życia w jego pełnym wymiarze, prawa do dachu nad głową i pracy, do założenia rodziny i odpowiedzialnego rodzicielstwa, do uczestniczenia w życiu publicznym i politycznym, do wolności sumienia i wyznawania wiary religijnej. Któż byłby w stanie policzyć dzieci nienarodzone, bo zgładzone w łonie matek, dzieci porzucone i maltretowane przez własnych rodziców, dzieci pozbawione miłości i należytej opieki? W niektórych krajach całe masy ludzi żyją bez dachu nad głową i pracy, pozbawione środków, które mogłyby im zapewnić życie godne ludzkich

¹²⁰ W tym miejscu warto wspomnieć pokrótce o dewiacjach, jakim uległo w wielu krajach tak zwane państwo prawa. Prawo Boże w stosunku do życia ludzkiego jest jednoznaczne i kategoryczne. Bóg nakazuje: „Nie zabijaj” (por. Wj 20, 13). Żaden ludzki prawodawca nie może więc powiedzieć: wolno ci zabijać, masz prawo zabijać, czy nawet powinieneś zabijać. Niestety, w historii naszego stulecia taka dewiacja stała się rzeczywistością. W sposób demokratyczny dochodziły do władzy siły polityczne, które wydawały ustawy sprzeczne z prawem do życia, jakie posiada każdy bez wyjątku człowiek, a czyniły to w imię obłędnych racji, na przykład eugenicznych, etnicznych lub też innych. Zjawiskiem nie mniej niebezpiecznym są dzisiaj ustawodawstwa, które nie respektują prawa do życia od chwili poczęcia. Towarzyszy im, niestety, szerokie przyzwolenie lub zgoda opinii publicznej. Jakże można moralnie zaakceptować prawa, które pozwalają zabijać człowieka poczętego, który już żyje w łonie matki? Prawo do życia staje się w ten sposób udziałem wyłącznie ludzi dorosłych, którzy mogą także w parlamentach przeprowadzać swoje plany i realizować własne interesy. Prawo do życia zostaje odmówione ludziom nienarodzonym (*List do rodzin* 21).

istot czy choćby elementarne warunki bytowe. Dziś stały się czymś zwyczajnym przerażające skupiska ubóstwa i nędzy, tak materialnej, jak moralnej, okalające wielkie metropolie i zadające śmierć całym grupom ludzi” (ChL 5).

Jan Paweł II, idąc śladami II Soboru Watykańskiego, przypomina i potwierdza jego wypowiedzi potępiające zbrodnie i zamachy wymierzone przeciw życiu ludzkiemu. „Wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo; wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, próby wywierania przymusu psychicznego; wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, handel kobietami i młodzieżą; a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykłe narzędzie zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby: wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym; zakazając cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy, i są jak najbardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy” (EV 3).

Dalej Ojciec Święty podkreśla w *Evangelium vitae*, że nowe perspektywy otwarte przez postęp nauki i techniki dają początek nowym formom zamachów na godność ludzkiej istoty. Prowadzi to w konsekwencji do głębokich przemian w sposobie patrzenia na życie i na relacje międzyludzkie. Encyklika ta jest stanowczym i jednoznacznym potwierdzeniem wartości ludzkiego życia i jego nienaruszalności, jest apelem skierowanym w imię Boże do wszystkich i do każdego: „szanuj, broń, miłuj życie i służ życiu – każdemu życiu ludzkiemu!” (EV 5).

Odwolanie do nauki Kościoła

Życie każdego człowieka jest święte, ponieważ od samego początku domaga się „stworczego działania Boga” i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedynego swego celu. Bowiem sam Bóg jest Panem życia, od jego początku aż do samego końca. Stąd też nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniej ingerencji w istnienie człowieka. Życie ludzkie ma charakter święty i nie-

naruszalny, odzwierciedla się w nim nienaruszalność samego Stwórcy (por. EV 53).

Przykazanie „nie zabijaj” ma wyraźnie treść negatywną. Wskazuje ono na istotną granicę, której nigdy nie wolno i nie należy przekraczać. Potwierdza to od samego początku Tradycja Kościoła, która stanowczo piętnuje wszelkie formy przekraczania piątego przykazania Bożego. W pierwszych wiekach zabójstwo zaliczano do grupy trzech najcięższych grzechów – wraz z apostazją i cudzołóstwem. Skruszony zabójca musiał odbyć wyjątkową i uciążliwą pokutę publiczną, zanim udzielono mu przebaczenia i ponownie przyjęto do wspólnoty Kościoła (zob. EV 54). Absolutna nienaruszalność niewinnego życia ludzkiego jest prawdą moralną wynikającą z nauczania Pisma Świętego, niezmiennie uznawaną przez Tradycję Kościoła i jednomyślnie głoszoną przez jego Magisterium.

Współczesne nauczanie Kościoła coraz bardziej i coraz częściej wskazuje na konieczność zaangażowania ludzi świeckich na rzecz promocji życia oraz tworzenia społeczności godnej osoby ludzkiej. Poprzez swoją działalność mogą przyczynić się do przekształcania ludzkości od wewnątrz. Urzeczywistnianie tego zadania wymaga nieustannego badania znaków czasu i wyjaśniania ich w świetle Ewangelii¹²¹. Dlatego – według Jana Pawła II – wszyscy w Kościele zostali wezwani w sposób szczególny do odczytywania tych znaków oraz dawania świadectwa świętości życia ludzkiego.

Sługa Boży wielokrotnie podkreślał, że godność świeckich katolików ukazuje się w pełni, gdy rozważamy „pierwsze i podstawowe powołanie”, które Ojciec w Jezusie Chrystusie i przez Ducha Świętego kieruje do każdego z nich – powołanie do świętości, czyli do doskonałości w miłości. Święty jest najwspanialszym świadectwem godności otrzymanej przez ucznia Chrystusa (ChL 16).

Troska o dar życia, ukazywanie jego wartości – jako istotny wymiar głoszenia Ewangelii – nie mogą pozostać oderwane od aktualnej sytuacji świata. Budowanie nowej kultury miłości i życia wiąże się nieustannie

¹²¹ Zob. dokument *Zakonnicy i promocja ludzka – Optiones Evangelicae* z dn. 12 sierpnia 1980.

z sytuacją społeczno-historyczną¹²². Prorockie zadanie osób świeckich polega przede wszystkim na realizacji woli Boga i służeniu Mu. Zamyśl ten został objawiony w Piśmie Świętym; można go również odkrywać poprzez uważne czytanie znaków opatrnościowego działania Boga w dziejach ludzkości – jest to zamyśl zbawienia i pojednania ludzkości. Warunkiem koniecznym do realizacji tego zadania jest głębokie – osobiste i wspólnotowe doświadczenie Boga i uświadomienie sobie, jakie są wyzwania danej epoki. W nich też należy odkryć głęboki sens teologiczny na drodze rozeznawania dokonywanego z pomocą Ducha Świętego. „W rzeczywistości bowiem w wydarzeniach historycznych często ukryte jest Boże wezwanie do działania zgodnego z Jego zamiarami przez żywy i owocny udział w sprawach naszych czasów” (VC 73)¹²³. Stąd też troska o budowanie „nowej kultury życia” jest jednym z priorytetowych zadań, jakie stawia dziś Kościół przed swymi wiernymi. Zadanie to jest nieustannym wysiłkiem, w którym potrzeba wiele cierpliwości i wytrwałości. Proces ten ma na celu stworzenie nowego stylu życia, opartego na nawróceniu i przemianie serc ludzkich celem przywrócenia Bogu właściwego miejsca w życiu współczesnego człowieka – ponownego odkrycia, że On jest prawdziwym i jedynym Ojcem¹²⁴. Należy zatem rozpocząć od nawrócenia własnego serca. Taka postawa prowadzi do tego, iż swoją obecnością wierzący w Chrystusa przypomina innym, że budowanie państwa ziemskiego jest możliwe jedynie wówczas, gdy opiera się na samym Bogu i przez Niego jest kierowane (por. LG 46).

Potwierdzeniem tego są następujące słowa Jana Pawła II: „Kościół nigdy nie skapitulował w obliczu wszelkiego rodzaju gwałtu, nieustannie zadawanego przysługującemu każdej osobie ludzkiej prawu do życia, tak przez poszczególne jednostki, jak i przez samą władzę. Prawo to przysłu-

¹²² Por. S. Fudala, *Bóg Ojciec dawcą życia – świętość życia*, ŻK 3 (1999), s. 15.

¹²³ Ponadto VC 73 podkreśla, że „[...] znaki czasów muszą być rozeznawane w świetle Ewangelii, aby można było odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie. Trzeba zatem otworzyć serce na wewnętrzne wskazania Ducha Świętego, który zachęca nas do odkrycia głębokiego sensu zamysłów Opatrzności. Wzywa On życie konsekrowane do szukania nowych odpowiedzi na nowe problemy współczesnego świata”.

¹²⁴ S. Fudala, *Bóg Ojciec...*, art. cyt., s. 17.

guje istocie ludzkiej we wszystkich fazach jej rozwoju, od chwili poczęcia do naturalnej śmierci, i we wszelkich warunkach, a więc niezależnie od tego, czy jest zdrowa czy chora, w pełni sprawna czy upośledzona, bogata czy biedna” (ChL 38).

Dla nas, współczesnych wierzących, stają się niezwykle wymowne następujące słowa: „Jesteśmy ludem życia, ponieważ Bóg w swojej bezinteresownej miłości dał nam Ewangelię życia, przez którą zostaliśmy przemienieni i zbawieni. Zostaliśmy na powrót zdobyci przez »Dawcę życia« (Dz 3, 15) za cenę Jego bezcennej krwi (por. 1 Kor 6, 10; 7, 23; 1 P 1, 19), a poprzez obmycie wodą chrztu zostaliśmy wszczepieni w Niego (por. Rz 6, 4-5; Kol 2, 12) niczym gałęzie, które z jednego drzewa czerpią soki i zdolność owocowania (por. J 15, 5). Wewnętrznie odnowieni łaską ducha, »Pana i Ożywiciela«, staliśmy się ludem dla życia i mamy postępować zgodnie z tym powołaniem” (EV 79). Jesteśmy zatem posłani, by głosić SŁOWO – Ewangelię życia.

Zadanie i przesłanie

Głosząc Słowo Boże, należy wskazywać na wszystkie Jego konsekwencje, które można ująć w następujący sposób:

- życie ludzkie jest najcenniejszym darem Boga, jest święte i niaruszalne;
- życia ludzkiego nie tylko nie wolno zabijać, ale należy je chronić, otaczać opieką;
- życie znajduje swój właściwy sens, gdy fundamentem jego jest miłość;
- szacunek dla życia ludzkiego domaga się, aby nauka i technika były zawsze podporządkowane człowiekowi i jego integralnemu rozwojowi;
- całe społeczeństwo winno szanować, chronić i umacniać godność każdej osoby ludzkiej, na każdym etapie jej życia (zob. EV 82). Jest to potrzeba szczególnie nagląca w chwili obecnej, gdy „kultura śmierci” chce zdominować „kulturę życia”.

Zadaniem wiernych jest posługa miłości, która nakazuje troszczyć się o bliźniego jako o osobę, którą Bóg powierzył naszej odpowiedzialności. Miłość jest przede wszystkim służbą, która pragnie całkowitego dobra

człowieka: „pragnie jego ewangelizacji przez Słowo i Sakramenty, co jest dziełem często heroicznym w jego historycznej realizacji; pragnie jego promocji w różnych wymiarach życia i ludzkiej aktywności” (DC 19). Posługa ta nie toleruje jednostronności ani dyskryminacji. W tym duchu należy towarzyszyć rodzącemu się życiu, otaczając szczególną troską matki, które lękają się wydać na świat poczęte już dziecko i wychowywać je bez ojca. Podobną opieką należy otoczyć ludzi cierpiących i osamotnionych, zwłaszcza w podeszłym wieku (por. EV 88)¹²⁵.

Odpowiadając na współczesne wyzwania, zgodnie z otrzymanym powołaniem czy osobistym wyborem, wiele osób podejmuje działalność w ramach wolontariatu w szpitalach, klinikach i ośrodkach rekonwalescencji. Dzięki temu nie stają się one tylko i wyłącznie instytucjami, w których otacza się opieką chorych i umierających, ale stają się środowiskami, w których dostrzega się i przeżywa ludzki i chrześcijański sens cierpienia, choroby i śmierci (zob. RNCH 38).

Niezwyczajnie ważnym znakiem dla dzisiejszego świata jest wskazywanie współczesnej rodzinie, jakie spoczywają na niej zadania i obowiązki. Jest ona bowiem „sanktuarium życia” – miejscem, w którym każde życie ludzkie może być w sposób właściwy przyjęte i chronione. Dlatego troska o rodzinę odgrywa niezwykle ważną rolę w posłudze apostołskiej chrześcijanina. Poprzez słowo, autentyczność życia, codzienne kontakty, gesty i znaki uczą autentycznej wolności, która urzeczywistnia się w bezinteresownym darze z siebie¹²⁶. Takie postępowanie prowadzi

¹²⁵ Ojciec Święty podkreśla także, iż „W obliczu różnych życiowych trudności, patologii, chorób i odrzucenia przez społeczeństwo, także inne metody działalności – takie jak wspólnoty terapeutyczne, ośrodki opieki nad nieletnimi lub chorymi umysłowo, ośrodki leczenia i opieki dla chorych na AIDS, stowarzyszenia pomocy przede wszystkim niepełnosprawnym – stanowią wymowny przykład tego, czego potrafi dokonać chrześcijańska miłość, aby każdemu przywrócić nadzieję i stworzyć konkretne możliwości życia” (EV 88).

¹²⁶ FC 16: „Małżonkowie chrześcijańscy mają zatem prawo oczekiwać od osób bezzennych dobrego przykładu i świadectwa dojrzałej wierności swemu powołaniu. Jak dla małżonków dochowanie wierności bywa niekiedy trudne i wymaga ofiary, umartwienia i zaparcia się siebie, tak samo może być ono trudne dla osób bezzennych. Wierność ich, także w czasie ewentualnej próby, winna być zbudowaniem dla wierności małżonków”.

w konsekwencji do kształtowania wrażliwości sumienia i ponownego odkrycia nierozzerwalnej więzi między życiem a wolnością

W dziedzinie kształtowania nowej „kultury życia” duże zadanie do wypełnienia mają kobiety. Winny one stawać się promotorkami „nowego feminizmu”, który nie ulega pokusie naśladowania „maskulinizmu”, ale potrafi rozpoznać i przedstawić autentyczny geniusz kobiety we wszystkich przejawach życia społecznego¹²⁷. „Kobiety [...] są w bardzo szczególny sposób powołane, aby poprzez swoje poświęcenie, przeżywane w pełni i z radością, być znakiem czulej dobroci Boga dla ludzkości oraz szczególnie świadectwem tajemnicy Kościoła, który jest dziewicą, oblubienicą i matką” (VC 57). Uczą one w ten sposób tego, że relacje międzyludzkie są autentyczne tylko i wyłącznie wówczas, gdy otwierają się na przyjęcie drugiej osoby ze względu na godność, którą nadaje jej sam fakt bycia osobą, a nie czynniki zewnętrzne, mówiące o przydatności czy wydajności.

Wszyscy jesteśmy powołani do tego, by nieść Ewangelię życia całej ludzkości. Działać bowiem na rzecz życia oznacza przyczyniać się do odnowy społeczeństwa. Nie można budować wspólnego dobra, jeśli nie podejmuje się działań w celu uznania i ochrony ludzkiego życia. Nie może też mieć solidnych fundamentów społeczeństwo, które opowiadając się za godnością osoby, sprawiedliwością i pokojem, zaprzecza w sposób radykalny samo sobie, przyjmując i tolerując wszelkie formy poniżania i naruszania ludzkiego życia, zwłaszcza słabych i zepchniętych na margines. Jedynie szacunek dla życia może stanowić podstawę i gwarancję podstawowych dla społeczności wartości, do których należy demokracja i pokój. „Nie może bowiem istnieć prawdziwa demokracja, jeżeli nie uznaje się godności każdego człowieka i nie szanuje jego praw. Nie może istnieć prawdziwy pokój, jeśli nie bierze w obronę i nie popiera życia” (EV 101)¹²⁸.

¹²⁷ Więcej na ten temat pisze M. Chmielewski, *Kobieta konsekrowana wobec dehumanizujących procesów globalizacji*, ŻK 3 (2001), s. 86-100; Z.J. Zdybicka, *Geniusz kobiety w życiu konsekrowanym*, ŻK 3 (2001), s. 11-19.

¹²⁸ W *Liście do rodzin* Jana Pawła II czytamy: „Nie ma prawdziwej miłości bez świadomości, że Bóg przede wszystkim »jest Miłością« – oraz że człowiek jest tym jedynym stworzeniem, które Bóg powołał do istnienia »dla niego samego«. Ten zaś stworzony na obraz i podobieństwo Boga człowiek nie może się w pełni »urzeczywistnić« inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego. Bez takiego pojęcia człowieka, osoby oraz »komunii osób« w rodzinie nie może być cywilizacji miłości.

Należy podkreślić, że znacząca ilość wiernych świeckich poświęca swoje siły i uwagę kształtowaniu właściwej wizji życia ludzkiego. Starają się formować człowieka tak, by był odpowiedzialny nie tylko za siebie, ale i za życie społeczne, by dążył do likwidacji struktur ucisku i popierał formy solidarnościowe służące każdemu człowiekowi, zwłaszcza ubogim. Stanowi to wyraz szczególnej odpowiedzi na zaproszenie Jana Pawła II do działalności na rzecz obrony ludzkiego życia, poszanowania jego godności bycia dzieckiem samego Boga.

Zakończenie

Kończąc niniejsze rozważania, warto jeszcze raz przypomnieć słowa Jana Pawła II, który służbę życiu nazywał budowaniem cywilizacji miłości. „Cywilizacja miłości oznacza radość – radość między innymi z tego, że się »człowiek rodzi na świat« (por. J 16, 21). A więc radość także i z tego, że małżonkowie stają się rodzicami. Cywilizacja miłości – to znaczy »weselić się z prawdy« (por. 1 Kor 13, 6). Cywilizacja, która wydaje owoce w postaci mentalności konsumpcyjnej, antynatalistycznej, nie jest i nie może być nigdy cywilizacją miłości. Jeśli rodzina jest tak ważna dla cywilizacji miłości – jak to poprzednio zostało już powiedziane – to z uwagi na specjalną bliskość i intensywność więzi, jakie w niej zachodzą pomiędzy osobami i pokoleniami. Równocześnie jest ona jednak łatwa do zranienia i może szczególnie łatwo doznawać zagrożeń, które osłabiają czy wręcz niszczą jej spójność i trwałość. Rodzina w wyniku tych zagrożeń nie tylko przestaje świadczyć na rzecz cywilizacji miłości, ale może się stawać jej zaprzeczeniem, przeciwświadcstwem. Może też z kolei taka rozbita rodzina wzmacniać swoją »antycywilizację«, niszcząc miłość w różnych kręgach świadomości, powodując nieuniknione reperkusje w całym życiu społecznym” (*List do rodzin* 13).

Ale też takie pojęcie osoby i komunii osób niemożliwe jest bez cywilizacji miłości. Rodzina z pewnością stanowi podstawową »komórkę« społeczeństwa, trzeba jednak Chrystusa – »Winnego Szczepu«, z którego »latorośle« czerpią soki, ażeby komórka ta nie była zagrożona od wewnątrz i od zewnątrz cywilizacyjnym wykorzenieniem. Oto bowiem – jeśli z jednej strony istnieje »cywilizacja miłości«, to równocześnie też zachodzi możliwość »antycywilizacji« destrukcyjnej, co, niestety, w naszej epoce stało się faktem dokonanym o bardzo szerokim zasięgu” (*List do rodzin* 13).

Ks. Witold Baczyński

ŹRÓDŁA BŁĘDU ANTROPOLOGICZNEGO W FILOZOFII W ENCYKLICE *FIDES ET RATIO*

Historia filozofii pokazuje, że w różnych epokach poszukiwano idealnych dziedzin poznania naukowego. Niektóre z nich przybierały charakter systemowy i przyjęły nazwę utopii. Już sam postulat takiego rodzaju badań wskazuje na przynajmniej dwa pytania, będące inspiracją do dalszej refleksji. Po pierwsze, czy istnieje taki rodzaj poznania, który będzie całkowicie wolny od błędów, nieścisłości i redukcji. Po drugie, owa świadomość błędu skłania do refleksji nad jego znaczeniem w rozwoju nauki. Współczesna metodologia nauk przyrodniczych, szczególnie tych, które bazują na eksperymencie, uzależnia rozwój tych nauk od możliwości popełnienia błędu na dowolnym etapie badań. Błąd, wykryty na drodze weryfikacji hipotez naukowych, staje się inspiracją do dalszego prowadzenia badań. Wspomniane wcześniej nieścisłości miały różne konsekwencje w naukach humanistycznych. Były bowiem albo początkiem dyskusji nad kształtem danej dyscypliny, albo wskazaniem na niewystarczalność stosowanej metody. Warto wspomnieć, że różny był status owych niedoskonałości systemowych i ich wpływ na dalsze losy nauki. Często przyznaje się im miano redukcji, jednak ocena osiągnięć nauki XX wieku w kontekście jej niedoskonałości zasłużyła na miano błędu. W kulturze znajdującej się pod wpływem techniki, socjologii i nauk przyrodniczych radykalnie zmieniło się spojrzenie na człowieka. Pod pewnymi względami nauka dokonała jego absolutyzacji, zaś w wielu innych miejscach mamy do czynienia z marginalizacją istotnych elementów jego struktury. Pod koniec ubiegłego wieku pojawiło się pojęcie „błędu antropologicznego”, które oddaje wspomniane wyżej przemiany, jakie dokonały się w nauce. Wiele miejsca poświęcił temu zagadnieniu papież Jan Paweł II w budowaniu swojej wizji cywilizacji

miłości. W swoim nauczaniu Papież próbował właściwie zdiagnozować stan współczesnej nauki, wskazać na miejsca dotknięte tymże błędem oraz wyznaczyć kierunek zmian, mających na celu poprawę obecnej sytuacji.

W niniejszej publikacji spróbujemy zastanowić się nad nauką Jana Pawła II o błędzie antropologicznym w filozofii, zawartą na kartach encykliki *Fides et ratio*. Nasze rozważania rozpoczniemy od ogólnego wyjaśnienia, czym tak naprawdę jest błąd antropologiczny i jaki jest jego zakres. Dalej idąc torem wyznaczonym przez encyklikę, zapytamy o jego przyczyny i konsekwencje, a następnie omówimy rodzaje błędnych koncepcji wymienionych przez Papieża Polaka. Wreszcie przyjrzymy się zadaniom, jakie stoją przed człowiekiem, których celem jest eliminacja skutków błędu antropologicznego w filozofii.

Co to jest błąd antropologiczny

Kryzys ogarniający współczesną kulturę, naukę, etykę, sztukę i technikę oraz religię domaga się pytania o jego źródło. Jak pisze ks. Andrzej Maryniarczyk, „wśród przyczyn kryzysu współczesnej kultury, jako jedną z najważniejszych, wymienia się błąd antropologiczny. Błąd ten polega na tym, iż niewłaściwa koncepcja dotycząca człowieka pociąga za sobą tworzenie złych zasad postępowania i wytwarzania”¹²⁹. Termin ten pojawia się w encyklice Jana Pawła II *Centesimus annus*, w której Papież zwraca uwagę, że błędne rozumienie człowieka legło u podstaw formowania fałszywej ideologii i systemu społeczno-politycznego, jakim był socjalizm¹³⁰. Współcześnie krytycy kultury zachodniej są zgodni co do dziedzin podatnych na skutki tego błędu. Dostrzega się bowiem błąd antropologiczny w nauce, sztuce, etyce i religii, zaś jego geneza tkwi w błędnych koncepcjach filozoficznych pojęć.

Na czoło wysuwa się samo rozumienie człowieka, który we współczesnej antropologii pozbawiany jest walorów osobowych. Mieczysław Krapiec wylicza rodzaje błędów, które przyczyniły się do zjawiska deper-

¹²⁹ A. Maryniarczyk, *Wprowadzenie*, „Zadania Współczesnej Metafizyki” 5/2003, s. 7.

¹³⁰ Por. tamże, s. 8.

sonalizacji osoby. Jego zdaniem są to: błędy poznawcze¹³¹, deformacje koncepcji wolności¹³² oraz naturalizm naukowy¹³³. Koncepcja człowieka ma bowiem decydujący wpływ na kształt humanizmu. Zdaniem ks. bpa Ignacego Deca powstające we współczesnej kulturze różnego rodzaju „humanizmy”, roszczone sobie prawo do pełnej prawdy o człowieku, okazały się jednak humanizmami zideologizowanymi i zamiast odsłaniać prawdę o człowieku, zaciemniają ją i deformują¹³⁴. Jak pisze on w zakończeniu jednej ze swoich publikacji: „Na losach nowożytnej myśli antropologicznej zaważył Kartezjusz, który przeorientował filozofię na świadomość, na cogito. Odtąd filozofia straciła realny kontakt z bytem, w tym także z drugim człowiekiem. [...] Poczynając od wieku XIX w filozofii europejskiej, w dziedzinie refleksji antropologicznej, rozpoczął się proces deifikacji człowieka, który był skutkiem zanegowania istnienia Boga. [...] W filozofii XX wieku pojawiło się wiele humanizmów teistycznych [...] są to wizje parcjalne, wybiórcze, ukazujące człowieka przez pryzmat jakiegoś jednego, szczegółowego przymiotu osoby ludzkiej”¹³⁵. Zarówno autor tej wypowiedzi, jak i inni współcześni filozofowie dostrzegają związek pomiędzy koncepcją człowieka a koncepcją bytu w zakresie błędu antropologicznego. Jednym z jego źródeł jest więc błędna koncepcja rzeczywistości, wyrastająca z deformacji pojęcia bytu. Wspomniany wyżej Andrzej Maryniarczyk zestawia błędne jego zdaniem koncepcje bytu z powstałymi na ich bazie koncepcjami człowieka. Swoje rozważania rozpoczyna od następującego stwierdzenia: „nic dziwnego, że tak jak błędne rozumienie człowieka rodzi kryzys kultury, tak błędne rozumienie bytu stoi u podstaw błędnego rozumienia człowieka”¹³⁶. Jako błędne koncepcje bytu wymienia on koncepcję fizykalną, procesualną,

¹³¹ M. Krapiec, *Osoba ludzka i błędy w jej rozumieniu*, „Zadania Współczesnej Metafizyki” 5/2003, s. 32.

¹³² Tamże, s. 36-37.

¹³³ Tamże, s. 43-25.

¹³⁴ A. Maryniarczyk, *Wprowadzenie*, art. cyt., s. 9.

¹³⁵ I. Dec, *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, „Zadania Współczesnej Metafizyki” 5/2003, s. 71.

¹³⁶ A. Maryniarczyk, *Koncepcje bytu a rozumienie człowieka*, „Zadania Współczesnej Metafizyki” 5/2003, s. 73.

dualistyczną i organicystyczną. Na ich podstawie zbudowane są konkretne sposoby rozumienia człowieka, który w tym kontekście jawi się jako agregat części¹³⁷, zdarzenie¹³⁸, dusza uwięziona w ciele¹³⁹ i jako myślące zwierzę¹⁴⁰.

Dramat rozdziału filozofii od teologii

W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II podejmuje zagadnienie błędu antropologicznego w nauce w kontekście relacji między teologią a filozofią. W krótkim przeglądzie stanowisk reprezentowanych przez myślicieli starożytności i średniowiecza stwierdza wyróżnioną przez nich autonomizację tych dziedzin i możliwości nawiązania kontaktów między nimi. Jednak, zdaniem Papieża, od czasów późnego średniowiecza sytuacja uległa zmianie i „słuszne rozgraniczenie pomiędzy dwoma obszarami wiedzy przekształciło się w szkodliwy rozdział. Przesadny racjonalizm niektórych myślicieli doprowadził do radykalizacji stanowisk i do powstania filozofii praktycznie oderwanej i całkowicie autonomicznej w stosunku do treści wiary”¹⁴¹. Kartezjański dualizm, pogłębiony przez różne formy racjonalizmu, stał się źródłem dualizmu w sferze nauki. Żle zrozumiana autonomia stanęła u początku procesu wzrostu nieufności i uprzedzeń obu stanowisk wobec siebie. Konsekwencją takiego stanu rzeczy był również brak jakichkolwiek form dialogu oraz postępujący proces alienacji filozofii i teologii. Papież przypomina, że obie strony tego sporu ucierpiały wskutek radykalnego podziału. Nie tylko bowiem filozofia odnosiła się z dystansem do teologii, ale także i teologia wypracowała postawę podejrzliwości wobec samego rozumu. Obu też stronom nieobce były postawy całkowitej nieufności i sceptycyzmu.

Warto jednak pamiętać, że proces rozdziału nie dokonywał się jednokierunkowo. Papież mówi o sposobach radykalizacji, które wywarły największy wpływ na kształt filozofii, i wymienia następujące

¹³⁷ Tamże, s. 78-81.

¹³⁸ Tamże, s. 83-85.

¹³⁹ Tamże, s. 91-93.

¹⁴⁰ Tamże, s. 99-102

¹⁴¹ Jan Paweł II, encyklika *Fides et ratio*, nr 45.

kierunki myśli nowożytnej: idealizm, humanizm ateistyczny, pozytywizm poznawczy i nihilizm¹⁴². Dokonały one niemałego spustoszenia poprzez deformację podstawowych pojęć związanych z chrześcijańskim objawieniem. Idealizm i humanizm ateistyczny próbowały ukazać rzeczywistość wiary w zupełnie innym świetle, niż proponuje to wizja chrześcijańska. Pozytywistyczna formuła zastosowana w dziedzinie badań naukowych zrezygnowała z wszelkich odniesień do chrześcijańskiej wizji świata, w szczególności do jej elementów metafizycznych i moralnych. Wreszcie nihilizm podważył podstawową prawdę chrześcijańskiego objawienia – sensowność ludzkiego życia. Warto przyjrzeć się bliżej wspomnianym prądom, aby rozwijając myśl Papieża, wskazać w nich owe momenty rozejścia się z myślą chrześcijańską oraz ocenić ich zasadność. Powstaje bowiem pytanie, dlaczego wobec tych właśnie propozycji filozoficznych odnosi się Papież z takim dystansem i jak w ich przypadku wygląda kwestia błędu antropologicznego. Odpowiedź jest możliwa po prześledzeniu koncepcji człowieka, jakimi dysonowały poszczególne dziewiętnastowieczne prądy myślowe wyróżnione przez Papieża.

Idealizm

Poczynając od idealizmu, warto za Janem Pawłem II zauważyć, że deformacja pojęcia wiary oraz subiektywne odczytywanie biblijnych obrazów ma głęboki związek z koncepcją człowieka.

Schopenhauer na przykład interpretuje upadek Adama w następujący sposób: grzech pierworodny jest objawieniem się woli człowieka. Jak pisze Jan Garewicz, dopiero w momencie grzechu człowiek działa po raz pierwszy swobodnie, korzysta z otwartej przed nim, choć zakazanej możliwości. Owa wolność staje się dla niego przekleństwem, ponieważ przez nią popada w domenę konieczności, która przejawia się w trudzie i męce, cierpieniu i śmierci¹⁴³. Ta na wskroś pesymistyczna wizja człowieka prowadzi do wniosków o charakterze ontologicznym. Schopenhauer, mówiąc o winie człowieka, stwierdza, że ma ona swoje korzenie

¹⁴² Tamże, nr 46.

¹⁴³ J. Garewicz, *Wokół filozofii niemieckiej*, Warszawa 2003, s. 16.

w jego *esse*. Tkwi bowiem w jego istnieniu i jest nieunikniona. Zdaniem filozofa w gruncie rzeczy jesteśmy czymś, czego być nie powinno¹⁴⁴. Istnieje jednak możliwość usunięcia cierpienia. Dokonuje się to poprzez obarczenie innych swoim brakiem i narzucenie im swojej woli. Ta prawda ma dla Schopenhauera charakter uniwersalny i jest podstawą jego koncepcji świata. Wola życia gwałci inne wole i jest przez nie gwałcona. Na skutek tego świat jest piekłem. Jest areną, na której wszyscy toczą wojny ze wszystkimi.

Inny niemiecki idealista, Jakub Böhme, odnosi się w swojej filozofii człowieka do biblijnego obrazu odpoczyнку Boga po dziele stworzenia i na podstawie tego opisu wyprowadza wniosek, że twórczość jest męką, co więcej, że męka jest jej jądrem, bo bez niej nie byłoby radości. Kto chce pojąć ten właśnie fragment Starego Testamentu, musi powtórzyć akt stworzenia i stworzyć w sobie Boga, który w tym kontekście jawi się jako sama twórczość¹⁴⁵.

Wreszcie nie sposób nie wspomnieć o znanej metaforze Hegla, która później posłużyła Nietzschemu jako obraz dziejów ludzkości: o relacji Pan – niewolnik. Niemiecki filozof przedstawia ją jako relację Boga do człowieka i ujmuje dość paradoksalnie. Podstawą tej relacji jest posłuszeństwo, którego źródłem jest lęk. Jednak samo w sobie jest ono pozbawione treści. Wewnętrzną treścią człowieka nie jest Bóg, jego wola czy chwała. Moją własną treścią jestem ja sam, jako ten oto człowiek. Nie jako człowiek w ogóle, ale jako jednostka z jej indywidualnymi właściwościami i pożądaniami. W konsekwencji człowiek jest z natury skazany na nieskończone samolubstwo w swojej bezpośredniej jednostkowości¹⁴⁶.

Zauważmy, że z idealistycznej koncepcji człowieka przebija skrajny pesymizm, indywidualizm i subiektywizm. Ma to związek z koncepcją Boga i radykalnym odwróceniem porządku, ponieważ w idealizmie to człowiek sprawuje władzę nad Bogiem, a nawet sam go stwarza, próbując zająć jego miejsce.

¹⁴⁴ Tamże, s. 19.

¹⁴⁵ Tamże, s. 149.

¹⁴⁶ Tamże, s. 63.

Humanizm ateistyczny

Kolejną wymienianą przez Jana Pawła II formą radykalizacji stosunku filozofii do teologii jest humanizm ateistyczny, który zanegował zarówno istnienie Boga, jak i jakikolwiek pozytywny wymiar wiary. Próbuując przeanalizować koncepcję człowieka zawartą w tym systemie, warto wprawdzie zwrócić uwagę, że wiele z prezentowanych stanowisk, pomimo deklaracji całkowitej autonomii wobec zagadnienia Boga, tak naprawdę uzależnia swoją antropologię właśnie od koncepcji Boga. Tak było, jak widzieliśmy, w idealizmie, a jeszcze przejrzyściej widać to w przypadku humanizmu ateistycznego.

Zapoczątkowany przez Nietzschego i jego ideę „śmierci Boga”, humanizm ateistyczny był kontynuowany przez licznych myślicieli, ukazujących różne warianty tego postulatu. Swego przodka filozofowie widzą w Prometeuszu, który jest dla nich najbardziej dostojnym świętym i męczennikiem. Rozpoznają siebie w tym człowieku, który heroicznie powstaje przeciwko bogom. Takie jest też zadanie filozofa: „zabić Boga”, aby człowiek żył życiem w pełni ludzkim, czy nawet nadludzkim¹⁴⁷. Ateizm zaś jest nieodzownym fundamentem wszelkiego ideału: czy to ideału racjonalności, miłości, siły, czy heroicznego życia¹⁴⁸.

Jak zatem wygląda tożsamość człowieka i co ją określa w świecie, w którym nie ma Boga? Na to pytanie odpowiedział francuski jezuita o. Henry de Lubac w swojej książce *Dramat humanizmu ateistycznego*. „Czym stał się człowiek tego humanizmu ateistycznego? Istotą, którą ledwie można ośmielić się nazwać »bytem«. Rzeczą pozbawioną wnętrza, komórką wtopioną w rozwijającą się masę. [...] Nie ma już w nim ani stałości, ani głębi. Niechże więc nikt nie szuka w nim jakiegś dziewiczej oazy, niech nikt nie próbuje odkryć w nim jakiegś wartości skłaniającej do respektu. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby wykorzystać go jako materiał lub narzędzie, [...] nic też nie stoi na przeszkodzie, aby odrzucić go

¹⁴⁷ Należy przyznać, że postulaty szczęśliwego życia pozbawionego elementu transcendencji mają dość długą historię. Wszak hedonizm jako propozycja etyczna postuluje osiągnięcie tych celów poprzez negację zasad i norm moralnych. Por. I. Światała, *Wokół szczęścia*, Częstochowa 2005, s. 16-20.

¹⁴⁸ Por. H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 75.

jako bezużytecznego [...]. Człowiek ten jest dosłownie rozwiązany. Czy w imię mitu, czy w imię dialektyki gubiąc prawdę, gubi samego siebie. W rzeczywistości nie ma już człowieka, ponieważ nie ma już niczego, co przekracza człowieka”¹⁴⁹.

A przecież miało być inaczej, przecież Marks i Nietzsche składali konkretne obietnice polepszenia ludzkiego losu, obiecywali pełnię ducha, wolności, prawdy, braterstwa i solidarności pod warunkiem odrzucenia Boga jako podstawowego źródła istnienia człowieka. Jak komentuje ten paradoks wspomniany Henry de Lubac, „te wielkie sprawy, bez których nie ma prawdziwej ludzkości, które to chrześcijaństwo oparło na solidnej podstawie, szybko stają się nierealne z chwilą, gdy przestają się ukazywać jako promieniowanie Boga, gdy przestaje je zasilać swymi sokami wiara w Boga żywego. Stają się pustymi formami. Wkrótce już tylko ideałem bez życia, zagrożonym przez kłamstwo”¹⁵⁰.

Pozytywizm

Następnym wymienionym w encyklice systemem filozoficznym, który znacząco przyczynił się do rozdziału wiary i rozumu, jest pozytywizm. Jego punktem wyjścia, podobnie jak w poprzednich propozycjach, jest założenie, że warunkiem prawdziwego postępu ludzkości jest eliminacja Boga. Pozytywizm obrał jednak nieco inną drogę niż idealizm czy humanizm ateistyczny. Te dwa systemy próbowały dokonać wspomnianej alienacji poprzez konkretne działanie, tak iż sprawcą nieobecności Boga w ludzkim świecie był zbuntowany człowiek. Pozytywizm sięgnął po nieco inną strategię. Myśliciele reprezentujący ten kierunek przedmiotem badań uczynili proces rozwoju społeczeństw i dostrzegli, że doskonalenie się systemów sprawowania władzy zmierza właśnie w kierunku ateizmu. Rzeczywistości bowiem nie da się wytłumaczyć, używając argumentów teologicznych czy metafizycznych. Dopiero argumenty pochodzące z nauk szczegółowych są w stanie zadowolić ludzki umysł. Faktycznie jednak wiara chrześcijańska została zastąpiona wiarą pozytywną. Miała ona polegać na wyzbywaniu się wszelkich przejawów jednostkowości.

¹⁴⁹ Tamże, s. 81.

¹⁵⁰ Tamże, s. 85.

W przyszłym społeczeństwie pozytywnym to grupa „kleru pozytywnego”, wywodząca się z filozofów-encyklopedystów, będzie decydowała o tym, co należy myśleć. Rozum pojedynczych ludzi zostanie im podporządkowany. W ustroju pozytywnym nie będzie już mowy o „wolnym badaniu” czy o „wolności sumienia”¹⁵¹. Człowiek jako jednostka nie należy już do Boga, ale do społeczeństwa, i przez to – zamiast zyskiwać siebie – na nowo traci swoją wolność, intymność i podstawowe prawa. Wiara pozytywna, zastępując wszędzie stosunek do absolutu, przyczyny zastępuje prawami stanowionymi, a przyrodzone prawa obowiązками. Jednostka jest tylko abstrakcją, jeśli nie jest organem Wielkiej Istoty. Nie ma dla niej innego zbawienia, jak tylko w duchu ogółu i poczuciu obowiązku¹⁵². Formuła pozytywistyczna jest formułą totalnej tyranii. W praktyce prowadzi do dyktatury jakiejś partii lub sekty i odbiera człowiekowi wszelką wolność i wszelkie prawa, gdyż odbiera mu całą jego rzeczywistość¹⁵³. Powstaje zatem zasadnicze pytanie o moralność jednostki, która tutaj została zakwestionowana. Jeżeli nie ma absolutu, to jak uznać absolut w człowieku. Pozytywizm zanegował prawdę, że sprawa Boga w sumieniu i sprawa człowieka w społeczeństwie są ze sobą związane¹⁵⁴.

Nihilizm

Papież wspomina jeszcze o propozycji filozoficznej mającej zabarwienie egzystencjalne i będącej projektem na życie. Chodzi oczywiście o nihilizm, z którym związana jest nieodzownie znana z rozważań o humanizmie ateistycznym postać Nietzschego. Jako autor tego pojęcia Nietzsche tłumaczy je jako „triumf niewolników”. Dostreaga on istnienie w człowieku dwóch sił: aktywnych i reaktywnych. Te pierwsze charakteryzują się afirmacją swojej własnej odmienności, zaś siły reaktywne przeciwstawiają się temu, czym same nie są; negacja jest w nich pierwsza i poprzez nią dochodzą do pozoru

¹⁵¹ Tamże, s. 256.

¹⁵² Tamże, s. 281.

¹⁵³ Tamże, s. 283.

¹⁵⁴ Tamże, s. 285.

afirmacji. Obserwacja zachodzących na różnych poziomach procesów historycznych doprowadza filozofa do wniosku, że to właśnie siły reaktywne triumfują. Do zobrazowania tej sytuacji używa znanego u Hegla schematu pan – niewolnik. Jego zdaniem słabi, niewolnicy nie triumfują dzięki połączeniu swych sił, ale poprzez odcięcie siły innemu triumfują przez uniemożliwienie silnemu dokonania czegośkolwiek¹⁵⁵. Metody, jakimi posługują się siły reakcji, w ostatecznej ocenie mają charakter religijny, a ich zadanie polega na osłabieniu sił witalnych kosztem nieweryfikowalnej obietnicy życia po śmierci. Nietzsche postuluje więc ogłosić „śmierć Boga” i w konsekwencji pojawienie się ostatniego człowieka, który w pełni świadomy wartości sił reakcji wybiera nicosć woli, a odrzuca wolę nicosci. Dzięki temu odrzuceniu woła nicosci zwraca się przeciw siłom reaktywnym i staje się wolą negocjowania samego życia reaktywnego i inspiruje człowieka pragnieniem zniszczenia siebie w sposób aktywny¹⁵⁶. To jednak wydarzenie graniczne staje się odkryciem powodów, dla których tak wielka jest moc niewolników. Powody te związane są z wizją świata opartego na Jedności i Bycie. Gdy zakwestionuje się te dwa podstawowe sposoby wyrażania się niewolników, a zastąpi się Wielością i stawianiem się, wówczas zaneguje się siły reaktywne. Człowiek staje się wówczas graczem, który afirmuje Jedno w wielości, Byt w stawianiu się. Prawdziwy gracz czyni z przypadku przedmiot afirmacji: afirmuje fragmenty, człony przypadku.

O tej filozofii Papież mówi, że „jest ona jednocześnie odrzuceniem wszelkich fundamentów i negacją wszelkiej prawdy obiektywnej. *Nihilizm* nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i z treścią słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości. Nie wolno bowiem zapominać, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność”¹⁵⁷.

¹⁵⁵ G. Deleuze, *Nietzsche*, tłum. B. Banasik, Warszawa 2000, s. 30-31.

¹⁵⁶ Tamże, s. 36.

¹⁵⁷ Jan Paweł II, encyklika *Fides et ratio*, nr 90.

Pragmatyzm

Kolejnym źródłem błędu antropologicznego jest fakt, że „we współczesnej kulturze zmieniała się rola samej filozofii”¹⁵⁸. Jan Paweł II wspomina o innych formach racjonalności, które – zamiast do kontemplacji prawdy oraz do poszukiwania ostatecznego celu i sensu życia – mogą być wykorzystywane jako „rozum instrumentalny”, pozwalający osiągnąć doraźne cele, czerpać korzyści i sprawować władzę. To wyraźne nawiązanie do pragmatyzmu, który jest bazą źródłową współczesnych trendów kultury masowej, jak chociażby konsumpcjonizmu czy libertynizmu.

William James w swojej teorii prawdy stawia w pierwszym rzędzie na jej użyteczność. W szóstym rozdziale książki *Pragmatyzm* pisze: „przyznajmy, że idea lub przeświadczenie jest prawdziwe [...] jaka konkretna różnica wyniknie stąd w moim aktualnym życiu? Jak się urzeczywistni ta prawda? Jakie doświadczenia będą odmienne od tych, które by miały miejsce, gdyby pogląd ten był błędny? Słowem, jaka jest gotówkowa wartość prawdy? [...] Ideami prawdziwymi są te, które można przyswoić, wzmocnić, spotęgować i sprawdzić. Błędne są te, względem których nie możemy tego uczynić. [...] Prawdziwość idei nie jest własnością trwałą tkwiącą w niej. Prawda przytrafia się idei. Staje się ona prawdziwą, okoliczności czynią ją taką”¹⁵⁹. Dziedzinami, w których te zasady mają swoje praktyczne zastosowanie są teologia i moralność.

Kolejnym filozofem, który rozwinął naukę o pragmatyzmie w moralności, był Clarence Irving Lewis. Formułuje on trzy zasady, na których powinna być oparta moralność. Pierwszą jest troska o własną przyszłość i o siebie w ogóle, która ma znamiona imperatywu kategorycznego¹⁶⁰. Druga zasada to konsekwencja w wartościowaniu, myśleniu i działaniu. I wreszcie w kwestii zasad: nie jest słuszna żadna reguła postępowania, poza tą, która jest słuszna we wszystkich przypadkach i tym samym jest

¹⁵⁸ Tamże, nr 47.

¹⁵⁹ W. James, *Pragmatyzm*, tłum. W. Kozłowski, Warszawa 1957, s. 108 – cyt. za: A. Ayer, *Filozofia XX wieku*, tłum. T. Banaszak, Warszawa 2000, s. 104.

¹⁶⁰ Daje się zauważyć w tym miejscu swoistą deformację poglądów Kanta, który jest uważany za twórcę etyki formalnej. Jednak jego ujęcie imperatywu nie ma tak subiektywistycznego zabarwienia, jak ujęcie pragmatyczne. Por. I. Światała, *Wokół szczęścia*, dz. cyt., s. 62-73.

słuszna dla każdego¹⁶¹. W rezultacie człowiek może stać się przedmiotem manipulacji, ponieważ przy braku obiektywnej prawdy można czynić z niej użytek na własne potrzeby – czy to potrzeby władzy politycznej, czy to potrzeby władzy religijnej. Postulaty wolności i tolerancji, na których powinna być oparta współczesna społeczność, są tak naprawdę środkiem do indywidualizacji i subiektywizacji człowieka oraz do zamknięcia go w jego własnym świecie, opartym na ideach podanych przez kulturę masową. Jeżeli nie ma obiektywnej prawdy, człowiek rozpoczyna egzystencję w świecie wirtualnym, gdzie wszystko jest iluzją – nawet on sam, będąc częścią tego świata.

Zakończenie

Współcześnie błędem jest pozostawienie wiary i rozumu bez jakichkolwiek wzajemnych oddziaływań. Rozum pozbawiony wsparcia ze strony Objawienia będzie podążał bocznymi drogami, na których istnieje ryzyko zagubienia jego ostatecznego celu. Wiara pozbawiona oparcia rozumu skupia się raczej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Żłudnym nazywa Papież to mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum, ponieważ wówczas jest narażona na poważne niebezpieczeństwo zostania uznana za mit lub przesąd. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu¹⁶². Dlatego Papież podaje trzy podstawowe zadania, jakie powinna realizować współczesna filozofia, aby dokonało się jej odnowienie i powrót na drogę dialogu z teologią.

Po pierwsze należy powrócić do ideału, który zawarty jest w samej nazwie przedmiotu, to znaczy sprawić, aby filozofia była rzeczywistym umiłowaniem mądrości. „Aby dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym, filozofia musi przede wszystkim odzyskać wymiar mądrościowy jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia. Ten podstawowy wymóg jest w istocie bardzo potrzebnym bodźcem dla filozofii, gdyż każe jej przystosować się do własnej natury. Idąc tą drogą, filozofia stanie się

¹⁶¹ Tamże, s. 137.

¹⁶² Jan Paweł II, encyklika *Fides et ratio*, nr 48.

bowiem nie tylko decydującym autorytetem krytycznym, który wskazuje różnym dyscyplinom wiedzy, jakie są ich podstawy i ograniczenia, ale także ostateczną instancją jednoczącą ludzką wiedzę i działanie przez to, że pod jej wpływem zmierzają one do jednego najwyższego celu i sensu”¹⁶³.

Aby tego dokonać, należy zreinterpretować pojęcie prawdy oraz przedstawić taką koncepcję ludzkiej świadomości, aby poznanie prawdy obiektywnej było jedną z najbardziej podstawowych jej dyspozycji. „Należy wykazać, że człowiek jest zdolny dojść do *poznania prawdy*; chodzi przy tym o poznanie, które dociera do prawdy obiektywnej poprzez *adaequatio rei et intellectus*, o której mówią Doktorzy Scholastyki”¹⁶⁴.

Trzecie zadanie to przywrócenie właściwego miejsca metafizyce. „Wszędzie tam, gdzie człowiek dostrzega wezwanie absolutu i transcendencji, otwiera się przed nim droga do metafizycznego wymiaru rzeczywistości: w prawdzie, w pięknie, w wartościach moralnych, w drugim człowieku, w samym bycie, w Bogu. Wielkie wyzwanie, jakie stoi przed nami u kresu obecnego tysiąclecia, wyzwanie równie nieuniknione jak pilne, polega na przejściu od *fenomenu* do *fundamentu*. Nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu; także wówczas, gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzność człowieka i jego duchowość, refleksja racjonalna winna docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem”¹⁶⁵.

Zadanie filozofa to nie tylko obrona prawdy jako wartości obiektywnej, ale przywrócenie człowiekowi świadomości jego godności, której został pozbawiony przez koncepcje nierespektujące jego wymiaru osobowego, podmiotowego oraz podobieństwa do Boga. Filozof chrześcijański ma za zadanie stać się filozofem dojrzałej wiary.

¹⁶³ FR, nr 81.

¹⁶⁴ Tamże, nr 82.

¹⁶⁵ Tamże, nr 83.

Ks. Wiesław Wenz

CAŁKOWITA NIENARUSZALNOŚĆ TAJEMNICY SAKRAMENTALNEJ W POSŁUGIWANIU KOŚCIELNYM KAPŁANÓW KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Ojciec Święty Jan Paweł II 25 stycznia 1983 roku promulgował uroczystie nowy Kodeks Prawa Kanonicznego dla Kościoła Łacińskiego, który wszedł w życie wspólnoty Ludu Bożego w pierwszą niedzielę Adwentu tego samego roku, czyli 27 listopada 1983 roku. Ten zbiór praw był długo oczekiwany oraz przygotowywany. Jest owocem prawie dwudziestoletniej pracy kodyfikacyjnej autorytetów prawa kościelnego, zainicjowanej przez Jana XXIII wraz z jego wolą zwołania II Soboru Watykańskiego. Dużą rolę w powstaniu tego zbioru odegrał Paweł VI, który dzięki specjalnemu charyzmatowi następcy świętego Piotra odznaczał się postawą wyjątkowo wyważoną i otwartą na znaki czasu, jak również Jan Paweł II, który przez ostatnie pięć lat patronował wszystkim koniecznym konsultacjom i decyzjom szczegółowym. Nowy Kodeks wyszedł więc naprzeciw potrzebie, aby dokonać rewizji dotychczasowego prawa, wprowadzić do niego niezbędne zmiany, dokonać nowego ujęcia istniejących przepisów kanonicznych, a nawet wprowadzić całkiem nowe przepisy i przerehablować na nowych zasadach całą kodyfikację¹⁶⁶. Poniżej raz jeszcze¹⁶⁷ odniosę się do obowiązku zachowania całkowitej nienaruszalności tajemnicy sakramentalnej w posłudze kapłanów diecezjalnych i zakonnych wobec wszystkich, którym upoważnieni kapłani

¹⁶⁶ Por. F. Pasternak, *Historia kodyfikacji i charakterystyka nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w: „Prawo Kanoniczne” 27 (1984), nr 3-4, s. 17.

¹⁶⁷ W. Wenz, *Prawna ochrona tajemnicy spowiedzi w kościelnym posługiwaniu*, w: „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 7 (1999), nr 1, s. 153-164; M. Janusiewicz, *Ochrona tajemnicy sakramentalnej w Kodeksie Prawa Kanonicznego i w ustawach świeckich*, Wrocław 2007, s. 49-74 [mps].

posługują i z którymi się spotykają. Ta refleksja jest konieczna, moim zdaniem, bowiem pomimo jasnych przepisów i utrwalonej dyscypliny kościelnej, dosyć często w czasie spotkań kapłańskich można usłyszeć: „miałem taki przypadek w czasie spowiedzi”, a nawet w publicznych wystąpieniach kapłani odwołują się do sytuacji i okoliczności towarzyszących posługiwaniu sakramentalnemu.

1. Kanoniczny obowiązek zachowania *sigillum sacramentale*

Istotne dla powyższego zagadnienia będzie nie tylko pytanie: co kodeks Jana Pawła II uczynił w zakresie ścisłej realizacji obowiązku ochrony tajemnicy sakramentu pokuty, ale czy można w tej promulgacji zauważyć nowocześniejsze ujęcie przepisów kościelnych dotyczących życia i budowania wspólnoty Kościoła oraz przeżywania jej zbawczej jedności? Czy w tym zbiorze zmieniły się w jakiś istotny sposób obowiązujące do tej pory normy prawne i czy zdecydowane wymaganie kodeksowe wniosło coś nowego w interesujące nas zagadnienie?

Księga IV Kodeksu Jana Pawła II, zatytułowana „Uświęcające zadanie Kościoła”, ustala dyscyplinę kościelną, którą trzeba zachować przy sprawowaniu i szafowaniu największych skarbów Kościoła, którymi są sakramenty święte. Tytuł czwarty tej księgi dotyczy bezpośrednio sakramentu pokuty i obejmuje kanony od 959 do 997. Jest podzielony na cztery rozdziały: 1. Sprawowanie sakramentu. 2. Szafarz sakramentu pokuty. 3. Penitent. 4. Odpusty. Tak więc w rozdziale drugim został postawiony jednoznacznie problem tajemnicy spowiedzi.

Prawodawca w kanonie 983 § 1 kategorycznie stwierdził, że „tajemnica sakramentalna jest nienaruszalna; dlatego nie wolno spowiednikowi słowami lub w jakikolwiek inny sposób i dla jakiegokolwiek przyczyny w czymkolwiek zdradzić penitenta”¹⁶⁸. Kościół kategorycznie stoi więc na straży ochrony tajemnicy sakramentalnej i nie akceptuje żadnego sposobu i zakresu jej zdrady. Nie istnieje też racja, która mogłaby uprawnnić

¹⁶⁸ Jednogłośnie mówi Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich w kan. 733 § 1: „Tajemnica spowiedzi jest nienaruszalna. Spowiednik powinien pilnie troszczyć się o to, by ani słowem, ani znakiem, ani w jakikolwiek inny sposób i dla jakiegokolwiek przyczyny w niczym nie zdradzić penitenta”.

spowiednika do naruszenia tej tajemnicy. Jej zachowanie to jeden z podstawowych obowiązków szafarza sakramentu pokuty. Szafarz jako sługa boży musi wiedzieć, że poznając tajniki sumienia swojego brata lub siostry, zobowiązany jest jak najdokładniej zachować tajemnicę sakramentalną¹⁶⁹. Katechizm Kościoła Katolickiego również jednoznacznie dopowiada: „Biorąc pod uwagę delikatny charakter i wielkość tej posługi oraz szacunek należny osobom, Kościół oświadcza, że każdy kapłan, który spowiada, zobowiązany jest pod bardzo surowymi karami do zachowania absolutnej tajemnicy odnośnie do grzechów wyznanych przez penitentów. Nie może on również wykorzystywać wiadomości o życiu penitentów, jakie uzyskał w czasie spowiedzi. Tajemnica ta, która nie dopuszcza żadnych wyjątków, nazywa się »pieczęcią sakramentalną«, ponieważ to, co penitent wyznał kapłanowi, zostaje »zapięczętowane« przez sakrament¹⁷⁰.”

Tak więc przywołane wyżej orzeczenia prawne i dotychczasowe stwierdzenia Magisterium Kościoła wpisują się w starodawną i niepodlegającą wahaniom Tradycję o nienaruszalności pieczęci sakramentalnej. Tajemnica spowiedzi obowiązuje absolutnie kapłana celebrującego sakrament pokuty. To, co grzesznik przystępujący do sakramentu pokuty mówił spowiednikowi, przeznaczone zostało dla Boga, i tylko dla Boga, i takim ma pozostać. Można stwierdzić, że wielu penitentów po ludzku wstydziłoby się odkryć prawdę swego sumienia, gdyby nie mieli zaufania, że tak właśnie będzie. Kościół traktuje wyznanie grzechów w sakramencie pokuty jako jedyną na ziemi sytuację, która – chociaż dzieje się w obecności człowieka – w relacjach międzyludzkich ma być uważana *per non est*, a więc tak, jakby się nigdy nie zdarzyła. Człowiek przychodzi do spowiedzi dobrowolnie, kierując się fundamentalnym motywem: czyni to ze względu na Boga i osiągnięcie życia wiecznego. Penitentowi, który podejmuje działanie na płaszczyźnie zbawczej, musi towarzyszyć pewność, że wypowiedzianej w wyznaniu prawdy spowiednik nie wykorzysta przeciwko niemu¹⁷¹. Tajemnica spowiedzi różni się

¹⁶⁹ *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, nr 10 d, Katowice 1981, s. 20.

¹⁷⁰ KKK, nr 1467, s. 350.

¹⁷¹ J. Salij, *Tajemnica spowiedzi*, w: internet: <http://www.mateusz.pl/czytelnia/js-spowiedzi.htm>.

zasadniczo od innych tajemnic, do których można zostać zobowiązanym. Jej sensem jest zapewnienie penitenta o tym, że wskutek jego przystąpienia do spowiedzi nie zmieni się w żaden sposób ludzka wiedza na temat jego grzechów¹⁷². Gwarancja tego jest nierzadko warunkiem i motywem rozpoczęcia procesu pojednania z Bogiem i Kościołem przez ochrzczonych będących w stanie grzechu. Kościół ma tego pełną świadomość i dlatego od tak dawna i z taką troską stara się na wszystkie możliwe sposoby chronić tajemnicę spowiedzi.

Według kanonu 983 § 1 w odniesieniu do spowiednika, i tylko do niego, jest użyte wyrażenie „sigillum sacramentale”. Użycie tego terminu, a nie tylko „secretum”, podkreśla bardzo wyraźnie sakralny charakter sakramentu pokuty, podobnie jak użyte również w tym paragrafie wyrażenie „nefas est”, odnoszące się do sacrum¹⁷³. Z tego sakralnego charakteru sakramentu, a także z naturalnej godności każdego człowieka i jego prawa do prywatności wynika powaga zobowiązania spowiednika do niewyjawiania niczego, co wie on z wyznania grzechów przez penitenta. Nowość Kodeksu Jana Pawła II, rozpatrywana w tym aspekcie, polega właśnie na rozróżnieniu „sigillum sacramentale” i „secretum”. „Sigillum” odnosi się jedynie do spowiednika, a „secretum” do pozostałych osób, które dowiedziałyby się czegoś ze spowiedzi. Jest tu odejście od ustalenia kan. 889 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku, że obowiązek zachowania tajemnicy sakramentalnej (sigillum sacramentale) mają oprócz tłumacza także inni, którzy zdobyli wiadomość o grzechach ze spowiedzi w jakikolwiek sposób¹⁷⁴. Tłumaczący nowy Kodeks z języka łacińskiego na język polski, z pewnością zasugerowany treścią kanonu ze starego Kodeksu, w tłumaczeniu nie uwzględnił tego

¹⁷² Spowiednikowi nie wolno również korzystać z tej wiedzy na korzyść penitenta, por. np. kan. 1550 § 2.

¹⁷³ W kodeksie wyrażenia „nefas est” używa się tylko w kilku szczególnie doniosłych zakazach o konotacji ściśle religijnej – poza tym kanonem także w kan. 927 (zakaz konsekrowania tylko jednej postaci eucharystycznej), kan. 1026 (zakaz zmuszania kogoś do przyjęcia święceń), kan. 1190 § 1 (zakaz handlu świętymi relikwiami). P. Majer, *Ochrona prywatności w kanonicznym porządku prawnym*, w: *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele*, red. P. Majer, Kraków 2002, s. 103.

¹⁷⁴ M. Pastuszko, *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania*, w: „Prawo Kanoniczne” 39 (1996), nr 1-2, s. 34.

rozdzielenia i kanon 983 § 2 przetłumaczono następująco: „Obowiązek zachowania tajemnicy ma także tłumacz, jeśli występuje, jak również wszyscy inni...”. Tymczasem w oryginale jest użyte słowo „secretum”. Można więc mówić o błędzie w tłumaczeniu. Podsumowując: do zachowania tajemnicy sakramentalnej jest zobowiązany spowiednik, a tłumacz i wszyscy inni mają ścisły obowiązek zachowania sekretu¹⁷⁵. Oczywiście, to rozróżnienie nie zmienia zasadniczej myśli Kościoła o integralnej ochronie forum sakramentalnego.

Jeśli chodzi o kapłana zobowiązanego do absolutnej nienaruszalności tajemnicy, to nie ma znaczenia, jaki rodzaj upoważnienia do spowiadania on posiada, albo inaczej, jakie jest źródło tego upoważnienia. Upoważnienie może być tylko uzupełnione¹⁷⁶ albo nawet wynikające z kanonu 976, czyli to, które może posiadać kapłan udzielający rozgrzeszenia człowiekowi znajdującemu się w niebezpieczeństwie śmierci¹⁷⁷. Wszyscy spowiednicy, jako sprawujący sakrament w zbawczym wymiarze i posługiwaniu, zawsze w równym stopniu podlegają obowiązującemu prawu.

To, że tajemnica sakramentalna jest nienaruszalna, a obowiązek zachowania tajemnicy przez szafarza sakramentu jest absolutny, oznacza tyle, że od konieczności ścisłego spełnienia tego obowiązku nie ma dyspensy¹⁷⁸. Nikt ani nic nie ma takiej władzy, żeby zwolnić spowiednika z tego obowiązku. Kościół nie czyni tego ani czynić nie może. Prawo nie przewiduje ani nie dopuszcza żadnych wyjątków w tym względzie, przeciwnie, w wielu innych przepisach tajemnica ta chroniona jest na każdy możliwy sposób. Ponadto zachowanie tajemnicy spowiedzi obowiązuje nawet wówczas, gdy kapłan nie może udzielić rozgrzeszenia. Ważne jest dla tego kanonicznego zobowiązania, że penitent, przystępując do

¹⁷⁵ Por. tamże.

¹⁷⁶ Por. kan. 144 § 1-2: „W przypadku błędu powszechnego, faktycznego czy prawnego, a także w przypadku wątpliwości pozytywnej i prawdopodobnej, prawnej lub faktycznej, Kościół uzupełnia wykonawczą władzę rządzenia, zarówno w zakresie zewnętrznym, jak i wewnętrznym”.

¹⁷⁷ Por. kan. 976: „Każdy kapłan, chociaż nie ma upoważnienia do spowiadania, ważnie i godziwie rozgrzesza jakichkolwiek penitentów znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci z wszelkich cenzur i grzechów, nawet gdy jest obecny kapłan upoważniony”.

¹⁷⁸ A. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole 1992, s. 128.

kapłana, miał wolę – intencję odbycia sakramentalnej spowiedzi¹⁷⁹. Co więcej, sama informacja, że kapłan nie udzielił absencji, jest także materią tajemnicy sakramentu. Jeśli chodzi o czas zobowiązania do zachowania milczenia, to obowiązuje ono do końca życia spowiednika, czyli zawsze i wszędzie. Zobowiązanie to nie kończy się nawet z chwilą śmierci penitenta¹⁸⁰.

Nie wolno też naruszać tajemnicy sakramentalnej przez spowiednika nawet w przypadku konieczności ratowania własnego życia. W historii Kościoła byli kapłani, którzy nie chcąc wyjawić wiedzy zdobytej podczas słuchania spowiedzi, ponieśli śmierć męczeńską¹⁸¹. Tego domagała się od nich absolutna nienaruszalność tajemnicy sakramentalnej. Również wola i intencja ochrony życia innego człowieka nie zwalnia szafarza z obowiązku uszanowania tajemnicy, nawet gdyby chodziło o dobro powszechne. Trzeba w tym miejscu podkreślić, że zobowiązanie kapłana do zachowania tajemnicy sakramentalnej jest tak absolutne, że musi on zachować to zobowiązanie nie tylko wobec osób postronnych, ale także wobec samego penitenta poza tą samą spowiedzią, szanując integralność każdorazowego posługiwania. Obejmuje tajemnica również te okoliczności, kiedy spowiednik chciałby wyjawić zasłyszane na spowiedzi treści w innym czasie, i to nawet dla dobra penitenta. Tajemnica spowiedzi obowiązuje nie tylko poza spowiedzią, lecz także w czasie innej spowiedzi. Oznacza to, że w żadnych okolicznościach nie może następować wymiana wiadomości między różnymi spowiednikami, nawet wtedy, gdyby ktoś uważał, że sama materia jest mało istotna¹⁸². Trzeba jednak pamiętać, że kanon 983 na pierwszym miejscu bierze w opiekę dobro samego penitenta, dlatego jest możliwa rozmowa spowiednika z penitentem poza spowiedzią, chociaż o przedmiocie spowiedzi, ale tylko pod warunkiem, że chce tego penitent. Jest to wówczas dla spowiednika upoważnienie

¹⁷⁹ P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2, Lublin 1986, s. 163.

¹⁸⁰ M. Pastuszko, *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania*, art. cyt., s. 33.

¹⁸¹ A. Młotek, *Powrót do Ojca. Wokół chrześcijańskiej idei pojednania i pokuty*, Wrocław 1999, s. 106-110.

¹⁸² W. Wenz, *Co się komu należy, czyli prawo kościelne o sakramentach świętych (4). Sakrament pokuty – pierwszy dar zmartwychwstałego Pana*, w: Internet: www.nowezycie.archidiecezja.wroc.pl/numery/052005/09.html.

do użycia tu i teraz wiedzy z konfesjonału, lecz już nie później i poza tym miejscem¹⁸³.

Cały zakres wewnętrzny sakramentalny objęty jest tajemnicą, a więc spowiednika obowiązuje zakaz ujawniania czegokolwiek z tego, czego dowiedział się podczas słuchania i przyjmowania spowiedzi penitentów. Nic nie jest wyjęte z przedmiotu materii absolutnej tajemnicy. W przedmiocie tajemnicy można tradycyjnie rozróżnić przedmiot istotny i przedmiot akcydentalny. Przedmiot istotny dzieli się na przedmiot bezpośredni i pośredni. Przedmiotem bezpośrednim są wszystkie grzechy penitenta. Przedmiot pośredni stanowi wszystko to, co zostało wypowiedziane przez penitenta dla wyjaśnienia grzechów, nie jest istotne, czy było to konieczne, przydatne, a może zbędne. Przedmiotem akcydentalnym natomiast mogą być grzechy popełnione przez penitenta nawet podczas spowiedzi oraz wszelkie defekty ducha i ciała poznane podczas spowiedzi (na przykład skrupulanctwo, oskarżanie innych, podejrzliwość, wygłaszanie niesprawiedliwych ocen czy np. jego nieprawe pochodzenie)¹⁸⁴. Tajemnicą spowiedzi nie są objęte ułomności penitenta, które spowiednik mógłby poznać również skądinąd, na przykład to, że penitent się jąka albo że ma zniekształconą twarz, sylwetkę ciała. Natomiast takie fakty, jak rodzaj pokuty, udzielenie lub nieudzielenie rozgrzeszenia, treść pouczenia, ponieważ mogą świadczyć o wyznanych grzechach, są przedmiotem pośrednim tajemnicy spowiedzi. Nie jest zaś objęta tajemnicą spowiedź odbyta z motywów pozasakramentalnych, na przykład dla żartów, dla pogardy, w celu wyszydzenia spowiednika, a także wiedza o grzechach ciężkich lub lekkich, jeśli źródłem ich poznania nie była spowiedź¹⁸⁵.

¹⁸³ A. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, dz. cyt., s. 128; por. także: Jan Paweł II, *Przemówienie do spowiedników*, 12 III 1994, OR 1994, nr 5, s. 21: „Absolutna tajemnica dotycząca grzechów oraz daleko idąca ostrożność dotycząca innych wspomnianych czynników obowiązują kapłana nie tylko w tym sensie, że zabraniają mu ujawniania treści spowiedzi osobom trzecim, lecz także nawiązywania do nich w pozasakramentalnym kontakcie z samym penitentem, chyba że ten wyraźnie się na to zgodzi, i to najlepiej z własnej inicjatywy. Ta absolutna powściągliwość w mówieniu ma służyć bezpośrednio dobru penitenta”.

¹⁸⁴ A. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, s. 129.

¹⁸⁵ J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, w: „Prawo Kanoniczne” 44 (2001), nr 1-2, s. 113.

Zdrada tajemnicy sakramentalnej ma miejsce, gdy spowiednik, mówiąc o konkretnej osobie (wprost lub domyślnie), wspomina o fakcie, który zna z jej spowiedzi. Może chodzić tu zarówno o grzech, jak też o inne sprawy poruszane w ramach spowiedzi. Nie wolno o tym mówić nawet z tą osobą. Naruszyć tajemnicę spowiedzi można wprost, czyli bezpośrednio, lub ubocznie, czyli pośrednio¹⁸⁶. Bezpośrednie naruszenie tajemnicy ma miejsce wtedy, gdy spowiednik wyjawia osobie trzeciej zarówno personalia penitenta – w sposób wyraźny lub przez kontekst okoliczności – jak i to, czego dowiedział się od niego na spowiedzi. O pośrednim naruszeniu tajemnicy mówimy wtedy, gdy spowiednik ujawnia przedmiot spowiedzi bez wyraźnego określenia podmiotu albo odwrotnie: podaje dane penitenta bez wymienienia jego grzechów, stwarzając jednak niebezpieczeństwo zidentyfikowania.

Jan Paweł II w swoim przemówieniu do spowiedników podkreślił konieczność dyskrecji wobec całej wiedzy: „Nie wystarczy jednak zachować milczenia na temat tożsamości osoby i jej grzechów, trzeba nim objąć także wszelkie zdarzenia i okoliczności, których przypomnienie, choć nie są to grzechy, może wyrządzić przykrość penitentowi, zwłaszcza zaś, gdy mogłoby mu zaszkodzić”¹⁸⁷.

Paragraf drugi kanonu 983 wymienia inne osoby, które prawodawca zobowiązuje do dyskrecji i uszanowania poufności wewnętrznego forum sakramentalnego. W przypadku konieczności penitent ma prawo, przystępując do sakramentu pokuty, skorzystać z pomocy tłumacza. I właśnie on jako pierwszy po spowiedniku jest w kanonie wymieniony jako ten, na którym spoczywa taki obowiązek prawny. Prawodawca wymienia także wszystkich innych, którzy w jakikolwiek sposób zdobyli ze spowiedzi wiadomości o grzechach. Należy zatem ściślej zapytać: kogo to wyrażenie może w szczególności oznaczać?

Aby zgłębić to zagadnienie, na początku trzeba zauważyć, że każdy spowiednik może w zakresie wewnętrznym sakramentalnym odpuszczać cenzury wiążące mocą samego prawa, czyli *latae sententiae*: ekskomuniki i interdykty, oczywiście pod warunkiem, że nie są nałożone lub

¹⁸⁶ M. Pastuszko, *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania*, art. cyt., s. 36.

¹⁸⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie do spowiedników*, 12 III 1994, s. 21.

zdeklarowane. Drugi warunek dotyczy stanu wewnętrznego penitenta, a mianowicie: byłoby mu trudno pozostawać w stanie grzechu przez czas konieczny do zaradzenia jego sytuacji przez kompetentnego przełożonego. Udzielając takiego zwolnienia z cenzury, spowiednik powinien nałożyć na penitenta obowiązek odniesienia się w czasie jednego miesiąca, pod groźbą ponownego popadnięcia w cenzurę, do kompetentnego przełożonego albo do kapłana posiadającego odpowiednie władze – upoważnienia oraz dostosowania się do jego decyzji. Odniesienie się do kompetentnego przełożonego może dokonać się również za pośrednictwem spowiednika, który przemilczy imię i nazwisko penitenta, aby nie zdradzić tajemnicy spowiedzi¹⁸⁸. Nawiasem mówiąc, tego rodzaju pragnienie rychłego powrotu do stanu łaski uświęcającej może u penitenta wzbudzić sam spowiednik¹⁸⁹. W ten oto sposób taki przełożony kościelny lub kapłan mający władzę uwalniania od cenzur, nie będąc spowiednikiem, wchodzi w posiadanie wiedzy o grzechach znanych ze spowiedzi, więc na przykład również jego dotyczy kan. 983 § 2. Obowiązek odniesienia się do tego samego przełożonego lub kapłana ma wierny znajdujący się w niebezpieczeństwie śmierci, rozgrzeszony przez szafarza, któremu cenzura zabrania w normalnych warunkach sprawowania sakramentów świętych¹⁹⁰. Obowiązek dyskrekcji dotyczy też kanonisty lub teologa, z którymi konsultuje się spowiednik¹⁹¹. Wszyscy bez wyjątku, którzy nawet przez przypadek, choćby stojąc zbyt blisko konfesjonału albo znajdując kartkę z napisanymi grzechami, dowiedzieli się o grzechach wyznanych podczas sakramentu pokuty, są zobowiązani do milczenia.

„Wszystkich innych, którzy w jakikolwiek sposób zdobyli wiadomości o grzechach wyznanych na spowiedzi”, obligeje do zachowania ich w sekrecie prawo naturalne, potwierdzone prawem kościelnym¹⁹². Przedmiot podlegający sekretowi jest taki sam, jak przedmiot tajemnicy sakramentalnej, której podlega szafarz sakramentu pokuty, a więc nie są dopuszczalne żadne wyjątki.

¹⁸⁸ Por. kan. 1357 § 1-2.

¹⁸⁹ G. Ciccola, *Poradnik spowiednika*, Kraków 1999, s. 40.

¹⁹⁰ Por. kan. 1357 § 3.

¹⁹¹ Por. M. Pastuszko, *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania*, art. cyt., s. 35.

¹⁹² Tamże.

Pozostaje jeszcze pytanie, czy sam penitent jest w jakiś sposób obligowany do milczenia o tym wszystkim, co zaistniało na forum sakramentalnym. W przywołanym już przemówieniu Jan Paweł II stwierdził: „Tak więc nie popełnia on grzechu i nie podlega karze, jeśli z własnej woli i bez szkodenia innym wyznaje poza spowiedzią to, z czego się spowiadał. Jest jednak rzeczą oczywistą, że powinien ze swej strony zachować milczenie na temat tego, co spowiednik – ufając jego dyskrecji – powie mu w czasie spowiedzi sakramentalnej. Wynika to z samego charakteru spowiedzi, obowiązku swoistej wzajemności i – powiedziałbym – lojalności wobec spowiadającego kapłana [...]. Z kolei wierni przystępujący do sakramentu pokuty niech pamiętają, że oskarżając kapłana, atakują człowieka bezbronnego, którego Boże przykazanie i prawo Kościoła zobowiązują do całkowitego milczenia aż do przelewu krwi”¹⁹³. Nie istnieje więc żaden przepis kategorycznie obligujący penitentów do całkowitej dyskrecji o własnej spowiedzi. Jednak spowiednik, sam związany tajemnicą sakramentalną, również ma prawo do własnej intymności, którą należy uszanować. Dlatego penitenci również powinni zachować należytą dyskrecję.

Kodeks Jana Pawła II z 1983 roku, aktualnie obowiązujący wspólnotę wiernych Kościoła Łacińskiego, nie wniósł zasadniczo nic nowego do wcześniejszych kanonów na temat obowiązku zachowania tajemnicy spowiedzi. Wprowadził jednak bardzo ważne rozróżnienie, którego nie było wcześniej, a mianowicie na tajemnicę sakramentalną, do której zobowiązany jest spowiednik, i na sekret spowiedzi, którego zachowanie obliguje wszystkie inne osoby, które posiadły jakąkolwiek wiedzę o grzechach ze spowiedzi. Kluczem do tego rozróżnienia jest źródło pochodzenia danego zobowiązania. Nowe prawo wpisuje się więc w najdawniejszą tradycję Kościoła chroniącą absolutnie tajemnicę sakramentu pokuty.

2. Konsekwencje karne naruszenia tajemnicy sakramentalnej i sekretu spowiedzi

Przedmiot prawa karnego można określić jednym słowem: przestępstwo. Dotyczy to również kanonicznego prawa karnego, stanowiącego szóstą księgę obecnie obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego

¹⁹³ Jan Paweł II, *Przemówienie do spowiedników*, 12 III 1994, s. 21.

z 1983 roku. Podstawę rozumienia w nim zagadnienia przestępstwa stanowi Kodeks z 1917 roku. Nowe prawo nie zawiera własnej definicji przestępstwa, ale bazuje na zawartej właśnie w Kodeksie z 1917 roku, według której pod pojęciem przestępstwa rozumie się zewnętrzne, moralnie poczytalne naruszenie prawa, do którego jest dołączona sankcja kanoniczna przynajmniej nieokreślona¹⁹⁴. Ściśle związana z przestępstwem jest kara, jako prawna reakcja ze strony miarodajnej władzy kościelnej na przekroczenie ustawy, które zostało uznane za przestępstwo¹⁹⁵. Ujmując ogólnie, kara ma na celu lepsze zachowanie dyscypliny kościelnej¹⁹⁶, a konkretniejsze jej cele to: naprawienie zgorzenia, przywrócenie sprawiedliwości oraz poprawa winnego¹⁹⁷. Nie mniej ważne jest znaczenie prewencyjne kary: nałożona na jedną osobę może powstrzymać innych od popełnienia takich samych przestępstw, ale również raz ukarana osoba z powodu strachu przed ponowną karą nie popełni ponownie tego samego przestępstwa¹⁹⁸.

Kanoniczne prawo karne pełni niezwykle ważną rolę w eklezjalnej ochronie tajemnicy sakramentu pokuty i sekretu spowiedzi. Ich naruszenie stanowi przestępstwo i dlatego obciążone jest odpowiednimi sankcjami karnymi. Sprawę tę uregulował Prawodawca w kanonie 1388 swego Kodeksu następująco: „§ 1. Spowiednik, który narusza bezpośrednio tajemnicę sakramentalną, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa, zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej. Gdy zaś narusza ją tylko pośrednio, powinien być ukarany stosownie do ciężkości przestępstwa. § 2. Tłumacz i inni, o których mowa w kanonie 983 § 2, którzy naruszają tajemnicę, powinni być ukarani sprawiedliwą karą, nie wyłączając ekskomuniki”¹⁹⁹.

¹⁹⁴ „Nomine delicti, iure ecclesiastico, intelligitur externa et moraliter imputabilis legis violatio cui addita sit sanctio canonica saltem indeterminata” – can. 2195 § 1 CIC.

¹⁹⁵ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 73.

¹⁹⁶ Por. kan. 1317.

¹⁹⁷ Por. kan. 1341.

¹⁹⁸ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, dz. cyt., s. 73.

¹⁹⁹ Dyscyplina kanoniczna dla Katolickich Kościołów Wschodnich jest inna: zniesiono tam kary *latae sententiae* i nie ma rozróżnienia sposobu nakładania kary,

Prawo przewiduje zatem dwa rodzaje kary dla spowiednika i jeden dla tych, którzy wyjawiają sekret spowiedzi. Prawodawca okazał się konsekwentny przy redakcji nowego zbioru, bowiem odróżniając w księdze czwartej, w kanonie 983, tajemnicę sakramentalną od sekretu spowiedzi, został temu rozgraniczeniu wierny również w księdze szóstej, wymierzając sankcje karne. Oczywiście, co należy zauważyć, by zaistniało przestępstwo w jednej lub w drugiej postaci, nie jest wymagane – podkreślmy, aby osoba trzecia wiedziała, że przestępca mówi jej o sprawach znanych mu wyłącznie ze spowiedzi²⁰⁰.

Naruszenie tajemnicy sakramentalnej przez spowiednika wprost, czyli bezpośrednio, stanowi jedno z najcięższych przestępstw i w związku z tym jest zagrożone bardzo poważną sankcją karną. Przestępstwo to polega na tym, że szafarz sakramentu pokuty ujawnia przedmiot objęty sigillum, a więc konkretny grzech lub jego okoliczności, a równocześnie wyjawia osobę penitenta. Za to przestępstwo spowiednik zostaje ukarany najcięższymi sankcjami karnymi, z których może uwolnić jedynie Stolica Apostolska. Bez odniesienia się do Stolicy Apostolskiej kara nie może być zdjęta z osoby spowiednika i dlatego dalej ciąży na nim ekskomunika wiążąca mocą samego prawa. Tak dotkliwa kara za przestępstwo naruszenia tajemnicy spowiedzi ma swoje uzasadnienie w fakcie, iż kapłan, popełniając takie przestępstwo, godzi wprost w świętość sakramentu pokuty, naraża penitenta na zniesławienie, zrywa naturalną umowę między penitentem a spowiednikiem zawartą w czasie pełnienia zbawczego posłannictwa i posługiwania²⁰¹.

W tym kontekście konieczne jest uzupełniające wyjaśnienie, iż kary można podzielić ze względu na sposób, w jaki są one nakładane na przestępcę, na *latae sententiae* i *ferendae sententiae*²⁰². Karą *latae sententiae* jest

utrzymano natomiast grzechy zastrzeżone. Kanon 728 § 1 nr 1 KKKW brzmi: „Stolicy Apostolskiej jest zarezerwowane rozgrzeszenie z następujących grzechów: 1 – bezpośrednie naruszenie tajemnicy spowiedzi...”. Kanon 1456 § 1 KKKW natomiast ustala: „Spowiednik, który naruszył bezpośrednio pieczęć sakramentalną, powinien zostać ukarany ekskomuniką większą, z zachowaniem kan. 728 § 1 n. 1; jeśli w inny sposób tę tajemnicę złamał, powinien zostać ukarany odpowiednią karą”.

²⁰⁰ W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, t. 4, Lublin 1987, s. 264.

²⁰¹ Por. J. Posadzy, *Zamknięte usta, zamknięte myśli...*, w: „In gremio” 2005, nr 6, s. 34.

²⁰² Por. kan. 1314.

kara kościelna, określona i wyraźnie ustanowiona w ustawie lub w nakuźie prawnym, tak że mocą tego prawa zaciąga się ją skutecznie w chwili popełnienia przestępstwa. Stąd nazywa się ona karą wiążącą mocą samego prawa. Istotną jej cechą polega więc na tym, że wiąże ona przestępcę z chwilą popełnienia przestępstwa²⁰³. Natomiast kary *ferendae sententiae* to kary orzekane i deklarowane przez sędziego lub kompetentną władzę. Można więc wywnioskować, że wyroki orzekane w karach obydwu rodzajów różnią się między sobą. Przy karach *ferendae sententiae* wyrok zostaje wydany po popełnieniu przestępstwa, oskarżeniu i udowodnieniu przestępstwa. W karach *latae sententiae* sankcja karna zostaje nałożona z woli prawodawcy w chwili popełnienia przestępstwa. Kara *latae sententiae* jest więc z natury cięższa i nie ma możliwości jej uniknięcia, a ponadto jest ona wymierzana za przestępstwa zarówno publiczne, jak i tajne. Natomiast kary *ferendae sententiae* są tylko orzekane za popełnione przestępstwa publiczne. Od kar *latae sententiae* nie ma możliwości apelacji²⁰⁴. Przy karach *latae sententiae* nie można też zastosować kanonu 1346, który w odniesieniu do kar *ferendae sententiae* postanawia: „Ilekoć winny popełnił wiele przestępstw i zbyt wielka by była suma kar, które należałoby mu wymierzyć, pozostawia się roztropnemu uznaniu sędziego złagodzenie kar w słusznych granicach”.

Nowy Kodeks przyjął zasadę, że karami kościelnymi są kary *ferendae sententiae*. I rzeczywiście wyjątkowo ustanawia kary *latae sententiae*, szczególnie za najcięższe przestępstwa, takie jak: apostazja od wiary, herezja i schizma²⁰⁵, znieważenie Najświętszego Sakramentu²⁰⁶, czynne znieważenie papieża²⁰⁷, czynne znieważenie biskupa²⁰⁸, rozgrzeszenie współnika grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, poza wypadkiem niebezpieczeństwa śmierci²⁰⁹, symulacja Ofiary Eucharystycznej przez niekapłana²¹⁰,

²⁰³ Por. J. Syryjczyk, *Wymiar kar „latae sententiae” w świetle przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, w: „Prawo Kanoniczne” 28 (1985), nr 3-4, s. 43.

²⁰⁴ Por. tamże, s. 43.

²⁰⁵ Por. kan. 1364 § 1.

²⁰⁶ Por. kan. 1367.

²⁰⁷ Por. kan. 1370 § 1.

²⁰⁸ Por. kan. 1370 § 2.

²⁰⁹ Por. kan. 1378 § 1.

²¹⁰ Por. kan. 1378 § 2, nr 1.

słuchanie spowiedzi lub usiłowanie rozgrzeszenia przez tego, kto nie może udzielić ważnej absencji sakramentalnej²¹¹, konsekracja biskupa bez mandatu papieskiego²¹², udzielenie lub przyjęcie święceń bez dymisoriów²¹³, bezpośrednia zdrada tajemnicy spowiedzi²¹⁴, fałszywe doniesienie o solicytacji²¹⁵, zawarcie choćby tylko cywilnego małżeństwa przez duchownego lub zakonnik po ślubach wieczystych, który nie jest duchownym²¹⁶, umyślne spędzenie płodu, czyli przerwanie ciąży²¹⁷, także przestępstwa, o których mowa w kanonie 194 § 1 i w kanonie 694 § 1²¹⁸.

Do wymierzenia kary *latae sententiae* wymagana jest zupełna poczytalność czynu przestępczego pochodzącego z winy umyślnej²¹⁹. Delikwent działa wtedy w złej woli, świadomie skierowanej na naruszenie prawa. Przestępca musi być w pełni świadomy, zarówno stanu faktycznego, jak i normatywnego, i w pełni wolny w swoim działaniu. Istnieją takie okoliczności, które mogą wykluczać²²⁰ lub ograniczać karę, a więc poczytalność sprawcy²²¹. W przypadku innych kar, a więc *ferendae sententiae*, na przykład wymierzonych wyrokiem sądowym, okoliczności z kanonu 1324 § 1 powodują zmniejszenie kary lub zastąpienie jej pokutą, a ponieważ w karach zaciągniętych *ipso facto* nie ma czynnika ludzkiego (na przykład sędziego), który mógłby zmniejszyć karę, przestępca nie popada w nią wcale²²². Istnieje też instytucja zawieszenia kary *latae sententiae*²²³ w czasie. Może być ono częściowe lub w całości,

²¹¹ Por. kan. 1378 § 2, nr 2.

²¹² Por. kan. 1382.

²¹³ Por. kan. 1383.

²¹⁴ Por. kan. 1388 § 1.

²¹⁵ Por. kan. 1390 § 1.

²¹⁶ Por. kan. 1394 § 1-2.

²¹⁷ Por. kan. 1398.

²¹⁸ J. Syryjczyk, *Wymiar kar „latae sententiae” w świetle przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, art. cyt., s. 46-47.

²¹⁹ Tamże, s. 47.

²²⁰ Por. kan. 1323.

²²¹ Por. kan. 1324 § 1.

²²² W. Adamczewski, *Prawo w konfesjonale. Wybrane zagadnienia. Sztuka spowiadania*, red. J. Augustyn, S. Cyran, Kraków 2005, s. 185. Por. kan. 1324 § 3.

²²³ Por. kan. 1335 i kan. 1352.

w zależności od tego, w jakim stopniu w konkretnych okolicznościach możliwe jest zgorszenie lub zniesławienie.

Oddzielnego wyjaśnienia wymagają również rodzaje cenzur, których jest trzy: ekskomunika, interdykt i suspensa. Za bezpośrednie naruszenie tajemnicy sakramentalnej przez szafarza grozi mu ekskomunika *latae sententiae* zarezerwowana Stolicy Apostolskiej. Inny rodzaj ekskomuniki to: ekskomunika *latae sententiae* zarezerwowana w sposób zwykły. Istnieje też ekskomunika wymierzona wyrokiem, a także zdeklarowana, wtedy gdy ekskomunika *latae sententiae* zostanie potwierdzona przez kompetentną władzę. Rozpatrując w ogólności, trzeba wiedzieć, że ekskomunika jest najcięższą z cenzur. Niesie ze sobą wykluczenie wiernego z pełnej wspólnoty w ministerialnym posługiwaniu we wspólnocie kościelnej, chociaż jako ochrzczony pozostaje on nadal wcielony w Chrystusa i Kościół. Skutki wspólne dla każdej ekskomuniki są następujące: zakaz jakiegokolwiek udziału posługiwania w sprawowaniu Ofiary Eucharystycznej lub w jakichkolwiek innych obrzędach kultu, zakaz sprawowania sakramentów i sakramentaliów, przyjmowania sakramentów, nie jednak sakramentaliów, oraz zakaz sprawowania kościelnych urzędów, posług oraz wszelkich innych zadań oraz wykonywania aktów rządzenia²²⁴.

Warto pamiętać, że istniejąca możliwość zawarta w kanonie 1357 § 1-2, polegająca na zwolnieniu z kary w zakresie sakramentalnym pod określonymi warunkami i z określonymi konsekwencjami, dotyczy również ekskomuniki *latae sententiae* zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej, a zatem również kary spoczywającej na szafarzu sakramentu pokuty, który naruszył bezpośrednio tajemnicę sakramentalną.

Kara za bezpośrednie naruszenie tajemnicy sakramentalnej jest największa z możliwych i obwarowana prawnie ze wszystkich możliwych stron. Świadczy to o wadze tego przestępstwa. Według prawa ukarany powinien być również spowiednik naruszający pośrednio tajemnicę sakramentu, czyli ujawniający materię spowiedzi bez zdrady osoby penitenta albo wskazując osobę penitenta bez wyjawienia wyraźnego grzechów, jednak tworząc niebezpieczeństwo połączenia przez dedukcję

²²⁴ Por. kan. 1331.

wiedzy o sprawcy grzechów i o samych grzechach. Taka zdrada bywa najczęściej powodowana lekkomyślnością kapłana, choć z winą umyślną, uważającego, że nic złego nie czyni, a w rzeczywistości nie szanuje on prawdy powierzonej mu na forum sakramentalnym. Taka sytuacja, podobnie jak naruszenie bezpośrednie tajemnicy sakramentalnej, jest przeciw dobru sakramentu, ponieważ powoduje niebezpieczeństwo utraty zaufania przez wiernych w odniesieniu do jego istoty i szafarzy. Pośrednia zdrada tajemnicy sakramentalnej ma miejsce również wtedy, gdy po spowiedzi zmieniają się codzienne i osobiste relacje pomiędzy spowiednikiem a penitentem, co może przyczynić się, zwłaszcza w małych lub zamkniętych środowiskach, do powstania negatywnej opinii o korzystającym z posługi penitenta²²⁵. Za takie przestępstwo kapłan powinien być sprawiedliwie ukarany. Nigdy nie będzie to kara *latae sententiae*. Cenzury za to przestępstwo są *ferendae sententiae*, to znaczy muszą być wymierzone przez sędziego. Wskazuje na to sformułowanie kanoniczne: „powinien być ukarany”; wcale nie dzieje się to mocą samego prawa. Waga kary zależy od ciężaru popełnionego przestępstwa.

Sankcją karną jest obwarowana również zdrada sekretu spowiedzi przez osoby różne od spowiednika i penitenta, które weszły w posiadanie wiedzy o grzechach ze spowiedzi. W przypadku tego przestępstwa nie istnieje rozróżnienie na zdradę bezpośrednią i zdradę pośrednią. Prawodawca w kanonie 1388 § 2 nie uwzględnił takiego ujawnienia, na podstawie którego można podejrzewać lub wnioskować o przedmiocie spowiedzi, lecz mówi o ujawnieniu stanowiącym faktyczną zdradę sekretu spowiedzi²²⁶. Za to przestępstwo grozi sprawiedliwa kara, nie wyłączając ekskomuniki. Również w tym przypadku będzie to zawsze kara *ferendae sententiae*. Sankcja nie jest precyzyjnie określona²²⁷, ale ma mimo to charakter obligatoryjny. Ponieważ nie wiąże z mocy samego prawa, konieczne jest upomnienie sprawcy przestępstwa przed wymie-

²²⁵ W. Wenz, *Prawna ochrona tajemnicy spowiedzi w kościelnym posługiwaniu*, art. cyt., s. 158.

²²⁶ J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, art. cyt., s. 118.

²²⁷ W takich przypadkach, gdy sankcja karna jest nieokreślona, kanoniczne prawo karne zaleca łagodność. Por. kan. 1349.

rzeniem kary²²⁸, zwłaszcza jeśli skierowane upomnienie nie skutkuje przez odstąpienie przestępcy od trwania w uporze i nadal dopuszcza się on tego czynu. Trwanie uporczywe obliguje do kontynuowania procedury kanonicznej i zdeklarowania kary.

Prawo kościelne chroni świętość sakramentu oraz dobro zarówno spowiednika, jak i każdego penitenta, karząc również osoby podejmujące czynności polegające na nagrywaniu spowiedzi i rozpowszechnianiu jej treści w środkach masowego przekazu. Kongregacja Nauki Wiary zdecydowała się wzmocnić kodeksową ochronę karną tajemnicy spowiedzi przez wydanie dnia 23 września 1988 roku dekretu ogólnego nakładającego karę ekskomuniki *latae sententiae* właśnie na tych, którzy nagrywają i rozpowszechniają treść spowiedzi w środkach masowego przekazu²²⁹. Papież Jan Paweł II udzielił Kongregacji na mocy kanonu 30²³⁰ specjalnego upoważnienia, by mogła ona dokument takiej rangi wydać. Zakazuje on dwóch czynności²³¹. Pierwsza to przechwytywanie za pomocą jakiegokolwiek instrumentu technicznego tego, co mówi spowiednik lub penitent na spowiedzi, czyli nagrywanie. Nie ma znaczenia, czy dzieje się to podczas własnej spowiedzi, czy gdy spowiada się ktoś inny. Ochroną objęta jest spowiedź bez względu również na to, czy jest ona prawdziwa, czy fikcyjna.

Można uznać, że spowiedź jest prawdziwa, gdy spowiednik spełnia wszystkie wymogi prawa Bożego i kościelnego do ważności sakramentu, choćby nawet była ona świętokradcza lub przerwana przez penitenta.

²²⁸ Por. kan. 1347 § 1-2.

²²⁹ Właściwie jest to powrót do kary ustanowionej przez Kongregację Nauki Wiary w deklaracji z dnia 26 maja 1973 roku. Prawo to przestało być w mocy z dniem wejścia w życie Kodeksu Jana Pawła II. Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o obrońce godności sakramentu pokuty z dnia 23 marca 1973 r.*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 51.

²³⁰ „Kto posiada jedynie władzę wykonawczą, nie może wydać dekretu ogólnego [...], chyba że w poszczególnych wypadkach zostanie mu wyraźnie udzielona zgodnie z prawem przez kompetentnego prawodawcę, z zachowaniem warunków określonych w akcie jej udzielenia” – kan. 30.

²³¹ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Dekret o ekskomunice, której podlegają ujawniający treść spowiedzi z dnia 23 września 1988 r.*, w: *W trosce o pełnię wiary...*, dz. cyt., s. 324.

Prawdziwa jest także spowiedź penitenta wyznającego swoje grzechy w celu otrzymania rozgrzeszenia, nawet gdyby była ona nieważna bez winy penitenta. Pod pojęciem spowiedzi fikcyjnej trzeba rozumieć spowiedź symulowaną albo przez penitenta albo przez spowiednika. Penitent spowiada się pozornie, gdy wyznaje grzechy prawdziwe lub zmyślane, ale w innym celu niż otrzymanie rozgrzeszenia, podczas gdy spowiednik jest przekonany, że spowiedź jest szczerą i prawdziwą. Czynności sakramentalne są również symulowane, gdy szafarzem jest niekapłan, kapłan nie ma upoważnienia do spowiadania, kapłan upoważniony udziela nieważnej absolucji, bądź przez brak intencji rozgrzeszenia, bądź przez pominięcie – opuszczenie wypowiedzenia całej i koniecznej formuły sakramentalnej, nawet kiedy penitent błędnie sądzi, że przystąpił do autentycznej spowiedzi sakramentalnej²³².

Druga zabroniona, a więc i opatrzona sankcją karną, czynność to publikowanie takiej spowiedzi, w całości lub w części, a więc wyznanych grzechów, stawianych pytań, dawanych rad, zadanej pokuty, w środkach masowego przekazu: a więc w prasie, książkowych publikacjach, w radiu, telewizji, internecie i innych. Przestępstwo to jest dokonane z chwilą ukazania się treści spowiedzi. Aby popaść w karę ekskomuniki *latae sententiae* wystarczy popełnić jedno z tych dwóch przestępstw, wystarczy zatem tylko nagrać treść spowiedzi lub ją tylko opublikować. Konsekwentnie, publikowanie nawet zmyślanej treści spowiedzi jest przestępstwem podpadającym pod karę ekskomuniki *latae sententiae*²³³. Kara ta nie jest jednak zastrzeżona Stolicy Apostolskiej. Przywołane powyżej sankcje karne i dyscyplina Kościoła ma za zadanie wzmocnić ochronę tajemnicy sakramentalnej i sekretu spowiedzi. Należy dodać, że prawu temu podlegają wszyscy spełniający ogólne warunki odpowiedzialności karnej, bez względu na motyw dokonania zabronionych dekretem czynów²³⁴. Wynika z tego, że nawet sam penitent rejestrujący

²³² J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, art. cyt., s. 121.

²³³ M. Pastuszko, *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania*, art. cyt., s. 40.

²³⁴ Według deklaracji Kongregacji Nauki Wiary z 1973 roku czyny te były uznane za przestępstwo, jeśli motywem działania sprawcy była pogarda dla sakramentu pokuty. Na tym polega istotna różnica między deklaracją z 1973 roku a dekretem z 1988 roku.

swoją spowiedź z powodów religijnych również może podlegać karze. Również osoba spowiednika nie jest wyjęta spod tego prawa. W ten sposób prawo to stoi na straży nienaruszalności tajemnicy sakramentalnej i zachowania sekretu spowiedzi.

Jeśli chodzi o współpracowników w tych przestępstwach, dekret Kongregacji nie podaje żadnych odstępstw od kanonu 1329 § 2, który decyduje, że tylko konieczni współpracownicy przestępstwa podlegają takiej samej karze, jaką zaciąga sprawca główny. Karalność współpracowników niekoniecznych jest fakultatywna, a sankcja karna nieokreślona²³⁵.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że kodeksowe prawo karne to podstawowe narzędzie chroniące tajemnicę spowiedzi we wspólnocie eklezjalnej. Konkretnie normy spełniające tę funkcję to kanon 1388 oraz dekret ogólny Kongregacji Nauki Wiary z dnia 23 września 1988 roku wydany w obronie tajemnicy spowiedzi świętej. Warto dodać, że treść tego ostatniego pozostawiła trwałe ślady normatywny w prawodawstwie Katolickich Kościołów Wschodnich. Kanon 1456 § 2 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, promulgowanego w 1990 roku, brzmi: „Kto usiłował w jakikolwiek sposób zdobyć wiadomości ze spowiedzi lub po ich zdobyciu przekazał innym, powinien zostać ukarany ekskomuniką mniejszą lub suspensą”.

3. Szczególne sytuacje wymagające ochrony tajemnicy sakramentalnej i sekretu spowiedzi

Prawodawca kościelny na wiele konkretnych sposobów dokonał zabezpieczenia nienaruszalności tajemnicy spowiedzi, tak by nie została poniżona świętość sakramentu ani godność osoby przystępującej do sakramentu pokuty i pojednania. W Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II znajdują się również normy, które porządkują rozmaite sytuacje z życia i posługiwania we wspólnocie. Chociaż one nie odnoszą się wprost do zachowania tajemnicy sakramentalnej lub sekretu spowiedzi,

²³⁵ Dekret z 1988 roku jest w tym względzie łagodniejszy niż deklaracja z 1973 roku, w myśl której każdy, kto formalnie współpracował, bez różnicy, czy był współsprawcą koniecznym czy niekoniecznym, ponosił taką samą odpowiedzialność. Por. J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, art. cyt., s. 122.

to jednak w rzeczywistości temu celowi służą. Znajdują tam właściwy i godny motyw dla swego funkcjonowania we wspólnocie kościelnej. Dlatego wszystkie te normy zostały wprowadzone przez kościelnego Prawodawcę po to, by wzmocnić zaufanie i przekonanie penitenta, że wiedza o wyznanych przez niego grzechach pozostanie jedynie na płaszczyźnie i w obrębie wewnętrznego forum sakramentalnego.

Tak więc każdy już upoważniony szafarz sakramentu, a także przyszły spowiednik, powinien posiadać świadomość, że prawo nie tylko chroni tajemnicę sakramentalną przed naruszeniem, ale także zabrania spowiednikowi korzystania z wiedzy zdobytej na spowiedzi, nawet w tych przypadkach, kiedy naruszenie bezpośrednie lub pośrednie tajemnicy nie zagraża. Trzeba dodać, że ważnym motywem wydania tego zakazu jest możliwość zaistnienia szkody penitenta, mogącej powstać na skutek skorzystania przez spowiednika z owej wiedzy²³⁶. Świadczy to o rozumności prawa kościelnego i o tym, że rzeczywiście ma ono służyć dobru penitenta i wspólnoty oraz je zabezpieczać. Ten zakaz nie ma zastosowania, jeśli zostanie wykluczona niekorzyść, szkoda czy uciążliwość dla penitenta, i to rozumiana bardzo szeroko. Spowiednik może wykorzystać wewnętrznie tak zdobytą wiedzę – sprawność również w sposób pozytywny: może w przyszłości spowiadać lepiej innych penitentów, usunąć swoje dotychczasowe błędy czy pogłębić własne życie duchowe²³⁷. Zakaz korzystania z wiedzy zdobytej podczas spowiedzi sakramentalnej odnosi się zarówno do forum zewnętrznego, jak i wewnętrznego. Konsekwencją tego kanonu jest na przykład to, że spowiednik ważnie asystuje przy zawieraniu małżeństwa, nawet jeśli wie wyłącznie ze spowiedzi, że między nupturientami istnieje przeszkoda zrywająca lub godziwie udziela Komunii Świętej penitentowi, jeśli ten o nią poprosi, a któremu w czasie spowiedzi odmówił udzielenia abszolucji sakramentalnej lub penitent nie był zdolny do jej przyjęcia²³⁸.

²³⁶ „Bezwzględnie zabrania się spowiednikowi korzystania z wiadomości uzyskanych ze spowiedzi, powodujących uciążliwość dla penitenta, nawet przy wykluczeniu wszelkiego niebezpieczeństwa wyjawienia” – kan. 984 § 1.

²³⁷ Por. S. Witek, *Sakrament pojednania*, Poznań – Warszawa 1979, s. 196.

²³⁸ Por. M. Pastuszko, *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania*, art. cyt., s. 44.

W takich sytuacjach nie wolno mu skorzystać z wiedzy, którą posiadał z racji posługiwania w sakramentalnej spowiedzi.

Biorąc za podstawę powyżej przywołaną normę, prawodawca w konsekwencji zabrania szafarzom, którzy kierują zewnętrznie jakąś instytucją, a więc sprawują czynności administracyjne we wspólnocie, są przełożonymi i mają swoich podwładnych, korzystania z wiedzy zdobytej podczas słuchania spowiedzi członków wspólnoty, której przewodzą²³⁹. Zakaz ten odnosi się również do spowiedzi z przeszłości, gdy dana osoba nie pełniła jeszcze funkcji przełożonego. Zdarza się bowiem, że spowiednik w danej wspólnocie zostaje aktualnie jej przełożonym.

Mając na celu ułatwienie zachowania powyższego przepisu, Prawodawca w kanonie 985 nakazuje, aby mistrz nowicjuszy, rektor seminarium lub duchowny kierujący innym zakładem wychowawczym, a także ich pomocnicy nie przyjmowali spowiedzi swoich alumnów czy wychowanków mieszkających w tym samym domu. Równocześnie przepis ten nie zabrania tego w poszczególnych przypadkach, pod warunkiem, że alumni sami dobrowolnie o to poproszą²⁴⁰. Podobne zalecenie podaje kanon 630 § 4²⁴¹. Wydaje się, że zakaz ten ma na celu zdecydowane oddzielenie zadań przełożonego od funkcji spowiednika, aby w ten sposób zapewnić rozdział i słuszną autonomię w działaniu forum wewnętrznego od zewnętrznego²⁴². Jest to najlepszy i sprawdzony sposób, by spowiednik w rzeczywistości nie naruszył tajemnicy sakramentalnej, a także by można było wykluczyć najmniejszą nawet możliwość zaistnienia jakichkolwiek podejrzeń, że wykorzystuje on wiedzę zdobytą w czasie spowiedzi do pełnienia władzy zewnętrznej. Prawo to staje w obronie zarówno osoby szafarza sakramentu,

²³⁹ „Kto posiada władzę, nie może w żaden sposób korzystać w zewnętrznym zarządzaniu z wiadomości, jakie uzyskał o grzechach wyznawanych w jakimkolwiek czasie w spowiedzi” – kan. 984 § 2.

²⁴⁰ „Mistrz nowicjuszy i jego pomocnik, rektor seminarium lub innego zakładu wychowawczego, nie powinni przyjmować spowiedzi swoich alumnów mieszkających w tym samym domu, chyba że w poszczególnych przypadkach alumni dobrowolnie o to poproszą” – kan. 985.

²⁴¹ „Przełożeni nie powinni spowiadać swoich podwładnych, chyba że sami dobrowolnie o to proszą” – kan. 630 § 4.

²⁴² Por. B. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, t. 2, cz. III, Lublin 1990, s. 90.

jak i penitenta, a także samej nienaruszalności tajemnicy. Trzeba pamiętać, że naruszenie jej może się dokonać także w sposób niezamierzony przez spowiednika, a kanon ten niweluje w tym konkretnym przypadku nawet takie ryzyko. Prawodawcy zależało także, aby na drodze rozwiązania tak istotnej sytuacji uniknąć przeżywania niepokojów sumienia przez przełożonych zakonnych, mistrzów nowicjuszy i rektorów seminariów, którzy zastanawialiby się, skąd mają konkretną wiedzę o życiu podwładnych i czy jej źle nie wykorzystują, czyniąc tym samym szkodę penitentom. W ten sposób Prawodawca chce zminimalizować też ewentualne zagrożenie wystąpienia spowiedzi świętokradzkiej alumnów, którzy ze strachu nie wyznaliby jakiegoś grzechu ciężkiego²⁴³. Wyjątek jest dopuszczalny, gdy alumn sam prosi o spowiedź i oczywiście posiada ku temu jakąś rozsądną rację. Należy jednak zauważyć, że przełożony ma prawo w takim przypadku odmówić przyjęcia spowiedzi. Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich w kanonie 734 § 3 praktycznie w ten sam sposób reguluje tę kwestię: „Kierownicy instytucji wychowawczych zwykle niech nie słuchają spowiedzi swoich alumnów”²⁴⁴.

Szczególną wymowę posiada przepis traktujący szerzej niż tylko o sakramencie pojednania, który z jednej strony zachęca podwładnych do otwierania swego wnętrza wobec przełożonych zakonnych, a z drugiej obligatoryjnie zabrania przełożonym nakłaniania podwładnych do tej otwartości²⁴⁵. Tradycyjna powinność otwierania swego wnętrza przed przełożonym została zniesiona w 1890 roku. Jednakże w mocy pozostaje praktyka składania przełożonemu zakonnemu sprawozdania w sprawach dotyczących zachowania zewnętrznej dyscypliny zakonnej²⁴⁶. Natomiast co do spraw sumienia wolna decyzja zakonnika ma nadal swoje źródło w zaufaniu, a nie w przymusie.

W tym kontekście warto wspomnieć ustawę, która może bardziej pośrednio niż wprost służyć ochronie tajemnicy sakramentalnej. Gwa-

²⁴³ Por. M. Pastuszko, *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania*, art. cyt., s. 50.

²⁴⁴ Por. tamże, s. 51.

²⁴⁵ „Podwładni powinni z zaufaniem przychodzić do swoich przełożonych, którym też mogą w sposób wolny i nieprzymuszony otwierać swoje wnętrza. Natomiast zabrania się przełożonym nakłaniać ich w jakikolwiek sposób do otwierania przed nimi sumienia” – kan. 630 § 5.

²⁴⁶ P. Majer, *Ochrona prywatności w kanonicznym porządku prawnym*, art. cyt., s. 112.

rantuje ona każdemu penitentowi wolny wybór spowiednika²⁴⁷. To ustalenie powinno usunąć wszelkie obawy penitenta dotyczące dyskrecji i zapewnić mu warunki do nieskrępowanego niczym wyznania swoich win i pojednania się z Bogiem i Kościołem. Prawodawca zastosował ten przepis również do konkretnych realiów wspólnot zakonnych²⁴⁸. W nich powinni służyć zwyczajni spowiednicy zatwierdzeni przez ordynariusza miejsca po konsultacji z miejscową wspólnotą. Należy pamiętać, że nie może być nałożonego w żaden sposób obowiązku korzystania z posługi jedynie tych szafarzy sakramentu pojednania²⁴⁹. W konkretnej realizacji wygląda to na przykład w ten sposób, że, zwłaszcza przed rozpoczęciem rekolekcji zamkniętych przygotowujących bezpośrednio kandydatów do święceń, ojciec duchowny prosi zainteresowanych, aby na listę przewidywanych lub stałych spowiedników wpisano także nazwiska tych kapłanów, z których posługi pragną skorzystać kandydaci do święceń prezbiteratu i diakonatu. W takich okolicznościach wskazani kapłani są proszeni przez przełożonych o posługę²⁵⁰. Również w seminariach duchownych, gdzie alumni przeżywają czas swojej formacji i przygotowania do kapłaństwa, klerycy powinni mieć zawsze możliwość wyboru osoby szafarza sakramentu pokuty i pojednania oraz udania się, oczywiście z zachowaniem dyscypliny seminaryjnej, do jakiegokolwiek spowiednika, nawet poza seminarium²⁵¹.

²⁴⁷ „Każdy wierny ma prawo wyznać swoje grzechy wybranemu przez siebie spowiednikowi, także innego obrządku, zatwierdzonemu zgodnie z prawem” – kan. 991.

²⁴⁸ „Przełożeni powinni zostawić swoim podwładnym należną wolność w zakresie korzystania z sakramentu pokuty i kierownictwa duchowego, z zachowaniem wszakże dyscypliny instytutu” – kan. 630 § 1.

²⁴⁹ „W klasztorach mniszek, w domach formacji oraz w większych wspólnotach laickich powinni być zwyczajni spowiednicy, zatwierdzeni przez ordynariusza miejsca, po konsultacji z zainteresowaną wspólnotą, bez obowiązku jednak przystępowania do nich” – kan. 630 § 3.

²⁵⁰ Por. W. Wenz, *Prawna ochrona tajemnicy spowiedzi w kościelnym posługiwaniu*, art. cyt., s. 160-161.

²⁵¹ „Oprócz spowiedników zwyczajnych, powinni regularnie przychodzić do seminarium także inni spowiednicy, a ponadto alumni powinni mieć zawsze możliwość udania się, z zachowaniem jednak seminaryjnej dyscypliny, do jakiegokolwiek spowiednika, w seminarium lub poza nim” – kan. 240 § 1.

We wspólnocie seminaryjnej tajemnica sakramentalna jest chroniona także w inny, bardziej bezpośredni sposób. Od przełożonych seminaryjnych prawo jednoznacznie żąda, by podejmując decyzję o dopuszczeniu alumnów do święceń lub o wydaleniu z seminarium, nigdy nie żądali opinii od spowiedników²⁵². To stanowi również ważny czynnik ułatwiający szczerłość alumnów korzystających z owoców sakramentu.

Gwarancja nienaruszalności pieczęci sakramentalnej oraz zachowania sekretu spowiedzi przez osoby postronne jest również zawarta w prawie procesowym, które ustala normy dotyczące toku przewodu sądowego. Artykuł szósty księgi siódmej Kodeksu Prawa Kanonicznego daje odpowiedź na pytanie, kto może być powołany na świadka. Prawodawca w kanonie 1550 § 2 odbiera najmniejsze nawet znaczenie i wpływ na dalszy przebieg procesu jakimkolwiek zeznaniom opartym na wiedzy pochodzącej z usłyszanej czyjejs spowiedzi²⁵³. Kapłani zostają uznani za niezdolnych do składania zeznań w sądzie kościelnym, jeśli ich zakres odnosi się do sakramentalnego wyznania win, nawet wtedy, gdy sam penitent chciałby inaczej, a więc prosiłby o przesłuchanie kapłana, a jemu pozwoliby naruszyć tajemnicę sakramentalną, która przecież obiektywnie jest absolutna i nienaruszalna. Podkreślenia ponownego wymaga prawda, że nawet penitent nie ma takiego prawa, by zwolnić szafarza sakramentu pokuty z jego podstawowego obowiązku, choćby to zwolnienie miało służyć dobru osoby penitenta. Taką wiedzę spowiednika należy uznać za nieprzekazywalną. W ten sposób zniwelowane zostaje ryzyko, że spowiednicy będą się angażować w sprawy rozpatrywane przez sądy kościelne i równocześnie wystawiać będą tajemnicę sakramentalną na naruszenie. Zresztą zeznania innych osób, różnych od spowiednika, na temat wiedzy zdobytej ze spowiedzi sakramentalnej, nie mogą również być przyjęte w sądzie „nawet jako ślad prawdy”. Treścią takich zeznań nie można się nawet sugerować.

²⁵² „W podejmowaniu decyzji przy dopuszczaniu alumnów lub wydalaniu z seminarium, nigdy nie wolno żądać opinii kierownika duchowego i spowiedników” – kan. 240 § 2.

²⁵³ „Za niezdolnych [do świadczenia] należy uznać: [...] nr 2: kapłanów w odniesieniu do wszystkiego, co poznali z sakramentalnej spowiedzi, chociażby penitent prosił o ujawnienie tego; co więcej, tego, co przez kogokolwiek i w jakimkolwiek sposób zostało usłyszane z okazji spowiedzi, nie można w sądzie przyjąć nawet jako śladu prawdy” – kan. 1550 § 2.

Wszystkie wyżej przywołane sytuacje charakteryzuje to, że wiąże się z nimi mniej lub bardziej realne ryzyko niezachowania tajemnicy sakramentalnej, a z niektórymi z nich również sekretu spowiedzi. Funkcjonują w Kościele przepisy, które stoją na straży niewyjawiania przez nikogo wiedzy o grzechach, zdobytej podczas czyjejs spowiedzi. Chociaż nie ma ustalonych sankcji karnych za złamanie przepisów dotyczących tych sytuacji, odpowiedzialność moralna obowiązuje w sumieniu człowieka.

Warto również przypomnieć pozakodeksową ustawę decydującą, że już samo utrwalanie czyjegoś wyznania win, tak powszechnie dostępnymi w dzisiejszych czasach środkami technicznymi, i to niezależnie od motywu, a także rozpowszechnianie jej treści w środkach masowego przekazu – jest przestępstwem²⁵⁴, za które grozi kara kościelna.

W tym kontekście należy jeszcze wskazać, że prawodawca zauważył jeszcze inną faktyczną sytuację, w której może dojść do złamania tajemnicy spowiedzi, ponownie w związku ze środkami technicznymi, które ułatwiają ludziom życie, ale z drugiej strony niosą ze sobą pewne zagrożenia. W związku z tym Penitencjaria Apostolska, która jest „jakby trybunałem rozpatrującym sprawy zakresu wewnętrznego”²⁵⁵, wydała 23 października 2002 roku list okólny następującej treści: „Stosowanie środków technicznych (fax, internet, poczta elektroniczna itd.), które umożliwiają szybką komunikację i wymianę wiadomości na odległość, weszło na zakazany teren tajemnicy sumienia. Taki zakaz obowiązuje tym bardziej tam, gdzie chodzi o Sakrament Pokuty, obwarowany pieczęcią sakramentalną. Niestosowności wynikające z tak godnej pożałowania praktyki są bardzo jasne. Należy jednak szczególnie przypomnieć, że tego rodzaju nadużycie narusza istotne elementy Sakramentu Pokuty (takie jak: sakramentalność, bezpośrednia fizyczna obecność podmiotów, dialogowość i w konsekwencji także skuteczność psychologiczna). Należy przy tym uwzględnić wszystkie inne racje, jakie się wiążą z tym Sakramentem. Dla Penitencjarii Apostolskiej, która »ex professo« zajmuje się sprawami powierzonymi Kościołowi za pośrednictwem czwartego sakramentu, jest to problem niezwykle pilny i delikatny.

²⁵⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Dekret o ekskomunice, której podlegają ujawniający treść spowiedzi z dnia 23 września 1988 r.*, art. cyt., s. 324.

²⁵⁵ T. Pawlúk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, dz. cyt., s. 147.

[...] Penitencjaria Apostolska czuje się zmuszona zwrócić uwagę Episkopatów i Wyższych Przełożonych Zakonnych, aby podległych ich jurysdykcji kapłanów odpowiednio pouczali, że używanie wyżej wymienionych środków jest całkowicie wykluczone, a dopuszczalna jest jedynie listowna korespondencja z Penitencjarią Apostolską we wszystkich sprawach objętych pieczęcią sakramentalną, tajemnicą sumienia, lub też innymi względami²⁵⁶. Istnieje zatem zakaz posługiwania się jakimikolwiek środkami technicznymi w komunikacji z Penitencjarią Apostolską w odniesieniu przede wszystkim do spraw, które dotyczą sakramentu pokuty. Chodzić może na przykład o zdjęcie cenzury zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej. Dopuszczalny jest jedynie zwyczajny sposób załatwiania tych spraw: bądź bezpośrednio przez osobiste udanie się do Penitencjarii, bądź przez korespondencję listowną – skierowaną albo bezpośrednio do Penitencjarii albo pocztą dyplomatyczną za pośrednictwem Nuncjatury Apostolskiej. Jasno należy powiedzieć, że najnowsze zdobycze techniki i związane z nimi sposoby komunikacji, chociaż są dużo wygodniejsze, nie dają stuprocentowej gwarancji, że wysłana wiadomość nie będzie mogła być oglądana przez osoby niepożądane. Nie można odnośnie do spraw tak wielkiej wagi zgadzać się na takie ryzyko. Stąd właśnie to rozporządzenie.

Wszystkie wyżej przywołane przepisy prawne regulują szczególne sytuacje, w które wewnętrznie wpisane jest niebezpieczeństwo naruszenia tajemnicy sakramentalnej lub sekretu spowiedzi. Kodeks został promulgowany w 1983 roku, a po tym czasie władza kościelna musiała prawnie reagować na zauważone nowo powstałe konkretne okoliczności, na przykład związane z rozwojem techniki. Dlatego nie wszystkie obowiązujące dzisiaj wspólnotę Kościoła normy są zawarte w Kodeksie. Ze względu na tę dynamikę rzeczywistości niewykluczone jest również, że odpowiednie władze kościelne będą musiały w przyszłości uzupełniać istniejące prawo chroniące nienaruszalność tajemnicy sakramentalnej. Wszystko po to, by skutecznie ustrzec świętości rzeczywistości sakramentalnej i godności człowieka korzystającego z tego zbawczego posługiwania Kościoła.

²⁵⁶ Penitencjaria Apostolska, *List okólny dotyczący zastosowania technicznych środków komunikacji w sprawach objętych pieczęcią sakramentalną lub sekretem Spowiedzi z dnia 23 października 2002 roku*, w: Internet: www.kuria.lomza.pl/index.php?waid=467.

Ks. Radca Waldemar Pytel
Kościół ewangelicko-augsburski

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA W ROZUMIENIU KOŚCIOŁA EWANGELICKO-AUGSBURSKIEGO

Zgodnie z całym chrześcijaństwem Kościół ewangelicko-augsburski naucza, że człowiek jest stworzony przez Boga. Nie widzimy w tym sprzeczności z przyrodniczą teorią ewolucji. Kościół bowiem przyjmuje, że aktu stworzenia dokonał Bóg, nie wnika jednak w to, jak to się stało. Człowiek stał się człowiekiem, gdy Bóg tchnął w niego ducha. Przez stworzenie człowieka rozumiemy stworzenie gatunku ludzkiego, a nie jednostki. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że człowiek jest najwyższą istotą spośród wszystkich stworzeń żyjących na ziemi. Zgodni są co do tego chrześcijanie i ateści. Chrześcijanie dopatrują się jednak podstaw tej szczególnej pozycji człowieka w jego duchowym związku z Bogiem.

Chrześcijaństwo podkreśla mocno wyjątkowe powołanie człowieka. Zgodnie ze Słowem Bożym Kościół nasz przyjmuje, że polega ono na tym, iż Bóg obdarzył człowieka swoim podobieństwem. Poszczególne Kościoły różnie przedstawiają naukę o podobieństwie Bożym. Wszystkie są zgodne w tym, że idealny stan człowieka istniał na początku jego dziejów. Kościół rzymskokatolicki naucza, iż pierwotny stan człowieka był związany z nadnaturalnym darem łaski, z którego wynikała świętość człowieka. Kościół prawosławny twierdzi, że łaska nie była stanem nadnaturalnym, lecz naturą pierwszego człowieka. Kościoły Reformacji, również nasz Kościół, przyjmują, że podobieństwo Boże polega na tym, iż człowiek został stworzony do życia w społeczności z Bogiem i jest zdolny do duchowego obcowania z Nim. W związku z tym Bóg obdarzył człowieka szczególnymi darami, a mianowicie sumieniem, dzięki któremu rozeznaje on wolę Bożą i wolną wolę, chętnie w czci i miłości dla Boga świętą Jego wolę respektuje i do niej się stosuje. Według Lutra moralna postawa pierwotnego człowieka była

tak wysoka, że niepotrzebne były rygory, gdyż człowiek z natury był jednostką społeczną.

W powołaniu człowieka do życia z Bogiem, w jego zdolności do prowadzenia życia wewnętrznego upatruje nasz Kościół szczególną godność człowieka. Wyraził ją psalmista w słowach: „Czymże jest człowiek, że pamiętasz o nim, a syn człowieczy, że dbasz o niego? A jednak mało mniejszym uczyniłeś go od bóstwa i ukoronowałeś go chwałą i dostojęństwem. Ustanowiłeś go nad dziełami rąk swoich, wszystko poddałeś pod stopy jego” (Ps 8, 5-7). Chrześcijanin powinien wysoko cenić swoją godność i szanować ją. Poszanowanie jej wpłynie wydatnie na poziom życia jednostek i społeczeństwa.

Wśród współczesnych przemian obyczajowych niewątpliwym punktem odniesienia jest godność człowieka. Z tej godności wynikają pewne prawa, jak np. prawo do życia, które choć nie zawsze jest zachowywane, to jednak w krajach wysoko rozwiniętych wartości etyczne przeważnie są podporządkowane godności osoby ludzkiej.

Biblijna nauka o człowieku, zawarta w opisie stworzenia zarówno świata, jak i człowieka, należy do klasycznych wręcz tekstów poruszających tematykę antropologiczną. Bez wątpienia intuicje w niej zawarte ukształtowały tożsamość dzisiejszego świata i ponadto są stałą podstawą i punktem odniesienia dla budowania prawdziwej „cywilizacji miłości”. Myśli, jakie są obecne na początku Księgi Rodzaju, zaskakują swoją głębią i personalistyczną antropologią. Są one jednocześnie urokliwym świadectwem potwierdzającym niebywałą wartość Pisma Świętego nie tyle dla religii, co również dla etyki i szeroko pojętej kultury. W dwóch opisach dzieła stworzenia znajdują się trzy wyraźnie personalistyczne intuicje. Pierwsza dotyczy hierarchii panującej wśród bytów stworzonych, druga osobowego podejścia Boga do stworzenia człowieka, a ostatnia zgłębia słowa wypowiedziane przez Boga, mówiące o podobieństwie człowieka do Stwórcy (por. Rdz 1, 27).

Warte uwagi jest utworzenie człowieka dopiero na końcu całego dzieła stworzenia. Najpierw bowiem Stwórca powołał do istnienia przyrodę nieożywioną, potem zaś stworzył rośliny i zwierzęta. Jak widzimy, Bóg stwarza byty coraz doskonalsze. I właśnie ukoronowaniem tego dzieła

stworzenia jest człowiek. Bowiem dopiero na końcu Bóg stworzył osobę ludzką. Jest to wyraźna myśl antropologiczna, dla której człowiek jest wartością o wiele większą i przekraczającą pozostałe stworzenie. A zatem, jeśli człowiek jest ową wartością niepowtarzalną, to w hierarchii bytów ziemskich zajmuje on naczelne miejsce, a całe stworzenie ma być „dla” człowieka, ma mu służyć. Potwierdzają to następujące słowa Pisma Świętego: „Niech [człowiek] panuje nad rybami morskimi i nad ptactwem niebios, i nad bydłem, i nad całą ziemią, i nad wszelkim pławem pełzającym po ziemi” (Rdz 1, 26b). Ta hierarchiczna koncepcja stworzenia w myśli natchnionych autorów ma na celu uwydatnienie wielkości bytu człowieka pośród pozostałych stworzeń, które mają zarazem jemu służyć.

Następny fragment Księgi Rodzaju nie mniej nasycony jest antropologią personalistyczną: „Uczyńmy człowieka na obraz nasz, podobnego do nas” (Rdz 1, 26a). W powyższych słowach Boga Trójjedynego na szczególną uwagę zasługuje zwrot: „Uczyńmy”. Przecież podczas pięciu dni stworzenia Bóg, powołując do istnienia przyrodę, wypowiadał tylko: „Niech stanie się”. Stwórca wypowiadał przede wszystkim bezosobowy rozkaz, pełen Stwórczej potęgi. Brak w nim przede wszystkim jakiegoś „ciepła”, odniesienia do kogoś umiłowanego. „Niech stanie się” jest wyrazem Bożej Wszechmocy, ale jednak jest ono pozbawione tej miłości, jaką Bóg żywi do każdego człowieka. I właśnie wobec niego, wobec stworzenia osoby Bóg mówi: „Uczyńmy”, które zrywa z dotychczasową, stałą narracją: „Niech stanie się”. Dlatego Bóg ukazuje się przede wszystkim jako Zbawca człowieka, a nie tylko jako potężny Stwórca. W dziele stworzenia człowieka bowiem Bóg objawia się jako Ten, który nieskończenie miłuje człowieka. Równocześnie w owym „Uczyńmy” uwidacznia się afirmacja osoby ludzkiej jako wartości niepowtarzalnej i nieprzemijającej. Co więcej, ten zwrot wskazuje na pewną relację, jaka zaistniała pomiędzy trzema Osobami Boskimi przed stworzeniem człowieka. Jakby przed stworzeniem tak niepowtarzalnego i zarazem tak tajemniczego bytu, jakim jest człowiek, sam Bóg musiał „zatrzymać się” nad ową niezwykłością osoby ludzkiej i niejako „naradzić się” pomiędzy Sobą przed dokonaniem tak wzniosłego dzieła.

Zauważmy jednak, że Biblia jest Słowem Bożym, które zostało skierowane do człowieka w pewnym kontekście dziejowym, i że to Słowo jest przełożone na sposób ludzki. Nie znaczy to jednak, iż Biblia jest dziełem tylko ludzkim. Stanowi ona bowiem Słowo Boże, które zostało spisane przez człowieka, w jego wszystkich uwarunkowaniach i ograniczeniach. Dlatego przy egzegezie Pisma Świętego należy wziąć pod uwagę kontekst historyczny oraz wynikające z niego ograniczenia. W tej perspektywie zmienia się zasadnicza interpretacja owego „na obraz Boży”. Natchnionych autorów, którzy spisali opis stworzenia człowieka, i filozofów greckich, którzy wyróżnili duchowe władze człowieka, oddzielał okres kilkuset lat. Jaka jest więc właściwa interpretacja powyższego fragmentu Księgi Rodzaju?

Ksiądz Tomasz Jelonek w swojej znakomitej książce *Biblia a nauka* pisze: „Odczytując Biblię, chcemy dotrzeć do takiego sposobu myślenia, jaki był właściwy autorom biblijnym. Pytamy zatem, co oni rozumieli przez określenie, że człowiek jest obrazem Boga. Na to pytanie odpowiada cały układ opowiadania w kontekście nakazu, jaki Bóg nadał ludziom: »Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną«. Bóg, jak zostało to przedstawione w całym układzie opowiadania, najpierw porządkował kosmos (pierwsza trójdniówka: Bóg rozdziela, a rozdzielenie jest porządkowaniem), a następnie nappełniał świat bytami, które się w nim poruszają (druga trójdniówka). Człowiek natomiast ma zaludniać (nappełniać) ziemię, a następnie ją porządkować (zrobić sobie poddaną, wprowadzać ład). Czynności te (oczywiście w odpowiednich proporcjach) wymienione są w odwrotnej kolejności, co charakteryzuje poezję hebrajską, a utwór ten jest przecież hymnem na cześć Boga. Człowiek zatem został stworzony, aby przejął i prowadził dalej dzieło Boże. Jest obrazem Boga, gdyż ma być kontynuatorem Bożego dzieła. I to jest istotą obrazu według myśli biblijnej wyrażonej w tym opowiadaniu. Nie ulega wątpliwości, że wykonanie zleconego dzieła wymaga od człowieka rozumu i wolności, ale są to dalsze (prawidłowe) wnioski z opowiadania, a nie jego właściwe znaczenie”.

Podsumowując, w opisie stworzenia człowieka, zamieszczonym na początku Księgi Rodzaju, znajduje się bardzo wiele personalistycznych

treści, które upatrują w człowieku nie tylko zwykłej materii, skutku jakiejś irracjonalnej ewolucji, ale dostrzegają w nim osobę, ową niepowtarzalną i bezcenną wartość, która myśli i działa w sposób wolny i która zarazem posiada niezbywalne prawa. W obecnej, konsumpcyjnej kulturze, owszem – godność człowieka nie jest wyraźnie kwestionowana. Ale czy nie kwestionuje się jej przez legalizację aborcji, eutanazji czy homoseksualizmu? Przez całą tę kulturę konsumpcyjną? Czy właśnie w tym obszarze życia społecznego nie depcze się ludzkiej godności, redukując człowieka do czystej użyteczności, do pozbawionej praw materii?

Każdy człowiek ma prawo domagać się od swojego państwa, od społeczeństwa, od instytucji szkolnych i wychowawczych, od organizacji politycznych i społecznych oraz od potężnych obecnie mediów – pełnego poszanowania swoich, nigdy niezbywalnych praw. Może o poszanowanie tych praw walczyć wszelkimi akceptowanymi przez moralność chrześcijańską metodami i sposobami. Powinien występować przeciw łamaniu tych praw przeciwko wszystkim, którzy je gwałcą; którzy ludzi zniewalają w różnych dziedzinach życia; którzy obalają i wyszydzają moralność chrześcijańską; którzy sięją rozpustę, prostytucję i pornografię; którzy przy pomocy mediów manipulują ludźmi dla swoich celów; którzy sięją nienawiść, niezgodę, terroryzm i mściwość; którzy dla osiągnięcia władzy, pieniędzy czy rozgłosu dokonują zbrodni, oszustw, świętokradztw i bluźnierstw. Każdy chrześcijanin ma obowiązek – na miarę swoich możliwości – bronić godności i praw ludzkich – własnych i cudzych, choćby go to wiele kosztowało. Każdy chrześcijanin ma też obowiązek bronić swojej godności dziecka Bożego we własnym indywidualnym życiu i w życiu swoich najbliższych. Każdy z nas musi o tym pamiętać, że by cieszyć się szacunkiem bliźnich, winien najpierw szanować samego siebie, winien szanować swoją człowieczą godność, którą tak łatwo jest zniszczyć przez grzeszne życie, przez alkohol i narkotyki, przez krzywdzenie innych ludzi czy przez lekceważenie spraw wiary i moralności chrześcijańskiej.

Należy stale pamiętać o nierozzerwalnym związku ludzkiej godności i ludzkich praw z samym Bogiem. Bez Boga człowiek i jego godność stają się niczym. Każda ideologia, każda doktryna i każda władza, która

odrzuci Boga, wcześniej czy później odrzuci też godność człowieka i podepcze wszystkie jego prawa.

Kilka lat temu w telewizji wyemitowano film w reżyserii Richarda Lewisa pt. *Dawca*, opowiadający futurystyczną historię o człowieku, któremu przeszczepiono głowę, co przyniosło straszliwe konsekwencje. Film kończy się zastanawiającym stwierdzeniem reżysera, które brzmi: „Co stanie się z nami, jeśli nasz los zamiast w rękach Boga znajdzie się w rękach ludzkich?”.

Nie ma ratunku dla naszej cywilizacji, jeśli nie wróci ona do Boga. Każdy z nas także potrzebuje nawrócenia, potrzebuje stałej łączności z naszym Stwórcą. Nie pozwólmy nikomu i niczemu wyrwać naszego losu z Jego ojcowskich ramion.

Swoje wystąpienie chciałbym zakończyć niezmiernie interesującym fragmentem felietonu abpa Józefa Życińskiego, który ukazał się w „Tygodniku Powszechnym” nr 42 z dnia 21 października 2007 roku: „Wielki duchowy rezonans, który wywołała homilia na Placu Zwycięstwa, wynikał z urzekającej wizji człowieka jako istoty niepowtarzalnej, zjednoczonej z Bogiem, zakorzenionej w historii, odpowiedzialnej za współbraci, świadomej zadań. Jan Paweł II nie tropił wroga, nie wskazywał zdrajców, nie straszył zagrożeniami; głosił natomiast nadzieję, wyzwalał z lęku, apelował do godności. Co nam zostało z tamtej wizji? Czy potrafimy w przedwyborczych licytacjach zachować pamięć wielkich wyzwań, które opisywał językiem solidarnego zaufania Bogu, jakże różnym od języka używanego w tamtym czasie przez funkcjonariuszy partyjnych? Czy potrafimy z tą samą godnością i poczuciem odpowiedzialności wychodzić naprzeciw nowym wyzwaniom i nie zrażać się tym, co w codziennym polskim pejzażu żenuje i sprawia ból?

Przewyciężenie bólu, rozczarowań i zniechęcenia jawi się jako wyzwanie nie tylko dla naszego pokolenia. Niespełna sto lat temu, jeszcze zanim Polska odzyskała niepodległość, Jan Kasprówicz tłumaczył z goryczą, dlaczego tak rzadko wypowiada słowo »Ojczyzna«. Pisał wtedy:

*Widziałem, jak się na rynkach
Gromadzą kupczykowie,*

*Licytujący się wzajem,
Kto Ją najgłośniej wypowie.*

*Widziałem, jak między ludźmi
Ten się urządza najtaniej,
Jak poklask zdobywa i rentę,
Kto krzyczy, iż żyje dla Niej.*

Dzisiaj pojawia się nowa wersja tamtych postaw, gdy wśród populistycznych haseł wystawia się na licytację najwyższe wartości, aby osiągnąć osobisty lub partyjny sukces. Chrześcijanin nie może jednak pozwolić, by ogarnął go pesymizm prowadzący do ucieczki w izolację. Jakże inaczej wyglądałaby Ewangelia, gdyby po wielkopiątkowym »referendum«, w którym tłum wybrał Barabasa, najwierniejsi zrezygnowali z pójścia na Golgotę. Gdyby u stóp krzyża zabrakło Jana i wiernych niewiaśc, byłoby to nie mniej bolesne niż cała farsa procesu.

Na szlaku wierności przesłaniu Ewangelii nie wolno równać do poziomu narzucanego przez drugą stronę. Gdyby ukrzyżowany Jezus podjął styl prześmiewców z Golgoty, gdyby nie zauważył dobrego łotra, lecz skupił uwagę na polemice z jego towarzyszem – mielibyśmy zupełnie inną wersję wydarzeń zbawczych. Umieć zachować świadectwo Chrystusowego stylu, nie pozwolić, by zdominowało nas zniechęcenie lub pokusa łatwego rewanżu – to właśnie znaczy dawać świadectwo tej godności”.

Ks. dr Piotr Nikolski
Kościół prawosławny

GODNOŚĆ I POKORA CZŁOWIEKA W ROZUMIENIU PRAWOSŁAWNYM

Teologia wschodnia nie lęka się sprzeczności, których pełne jest życie duchowe, a których boi się filozofia. Kwestia godności człowieka jest typowym przykładem sytuacji, kiedy wzniosłość powołania staje się oskarżeniem, demaskacją aktualnej nędzy.

Godność człowieka w rozumieniu prawosławnym wynika z jego relacji z Bogiem, a zatem prezentuje się różnie, zależnie od perspektywy, z jakiej będziemy rozpatrywać to zagadnienie. Zupełnie inaczej wygląda ono bowiem od strony Bożego zamysłu i dzieła, inaczej ze strony człowieka w sensie ogólnym, a jeszcze inaczej w wymiarze osobistym.

Żeby zrozumieć godność człowieka, jaka była założona od początku, trzeba rozpatrzeć jego stworzenie na obraz i podobieństwo Boże, przyjąć się jego powołaniu i miejscu wśród innych stworzeń. Następną kwestią będzie upadek człowieka i jego odkupienie, rozumiane nie jako usprawiedliwienie w wyniku zadośćuczynienia, lecz jako przebóstwienie i włączenie w życie Boga Trójcy.

Stworzenie człowieka

„Uczyńmy człowieka na obraz i na podobieństwo nasze”²⁵⁷ – naradza się ze sobą i w sobie Bóg Trójca przed stworzeniem człowieka.

Człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga. Bóg, nieprzystępny w swoim majestacie, Bóg przewyższający wszelki obraz wyobraził się w człowieku z przejrzystością i chwałą. Tak odbija się słońce w skromnej kropli wody. Istota człowieka, najwyższa jej część, która odróżnia go od pozostałych istot ziemskich, która stawia go na równi z aniołami – jego duch jest obrazem istoty Bożej. Właściwości ducha ludzkiego w sta-

²⁵⁷ Rdz 1, 26.

nie nienaruszonym stanowią podobieństwo właściwości Boga, który, nakreśliwszy wszechmocną prawicą swoje podobieństwo w człowieku, przewyższa wszelkie podobieństwa i porównania.

Dla człowieka stworzona została cała widzialna natura. W całości przeznaczona, by mu służyć, cała stanowi jego cudowne otoczenie.

Gdy Stwórca powoływał do bytu z nicości wszystkie pozostałe stworzenia, poprzestawał na wypowiedzeniu swojego wszechmocnego rozkazu. Kiedy zaś zechciał dokończyć dzieła stworzenia świata poprzez stworzenie najsubtelniejszego, najdoskonalszego stworzenia, wtedy poprzedził twórczy akt naradą.

Stworzenie przed człowiekiem ogromu materii, w jego nieobjętej i niezliczonej różnorodności, było aktem przygotowawczym. W ten sposób król ziemski urządza i upiększa wspañiałą sale, by umieścić w niej swoją podobiznę.

Po zakończeniu wznoszenia budowli świata, przed stworzeniem człowieka, Bóg ogląda swe dzieło i znajduje zadowolającym: „i widział Bóg, że było dobre”²⁵⁸. Stworzywszy człowieka, Bóg znowu dokonuje przeglądu całego stworzenia, i tym razem znajduje swe dzieło w pełni wykończonym i doskonałym: „I widział Bóg wszystkie rzeczy, które był uczynił: i były bardzo dobre”²⁵⁹. Tak opisuje stworzenie człowieka św. Ignacy Brianczaninow²⁶⁰.

Ojcowie zwracają uwagę na jeszcze jeden ważny szczegół: na tchnienie Boże, sugerujące obecność w człowieku czynnika niestworzonego – łaski. Łaska ta jest obecna w samej naturze człowieka, dlatego też spory augustyńsko-pelagiańskie, które sprawiły przeciwstawienie natury i łaski w teologii zachodniej, nie zajmowały tak bardzo teologów wschodnich. Rzeczą oczywistą było dla nich, że dla zbawienia łaska jest niezbędna, tak samo jak udział samego człowieka. Nie próbowano jednak określać, gdzie kończy się działanie Boskie, a gdzie zaczyna ludzkie (albowiem w dobrych uczynkach człowieka zawsze bierze udział łaska). Obecność łaski nie oznacza niestworzonego charakteru całej duszy, bo sugero-

²⁵⁸ Rdz 1, 25.

²⁵⁹ Rdz 1, 31.

²⁶⁰ И. Брянцианов, св., *Аскетические опыты*, в: *Собрание сочинений*, Москва 1886 (reprint 1993), т. II, s. 128.

wałoby to, że dusza jest emanacją Boga, a człowiek w ogóle nie jest stworzeniem wolnym. Wskazuje jednak na ostateczny cel stworzenia człowieka – na przeobóstwienie i włączenie w życie Trójcy Świętej. Ma to również duże znaczenie dla rozumienia upadku: natura ludzka nie zostaje całkiem zniszczona przez grzech, by stracić w ogóle zdolność do czynienia dobra. Z drugiej strony tradycja prawosławna nie jest skłonna do przypisywania człowiekowi zasług. Ogólną zasadą ascetyczną jest przypisywanie wszystkiego, co we mnie dobre, łasce Bożej (tej ogólnej i tej sakramentalnej), a tego, co złe, sobie.

W literaturze patrystycznej, jak zauważa słusznie Włodzimierz Łoski, istnieje wiele stwierdzeń odnoszących obraz Boży do poszczególnych części bytu ludzkiego. Niekiedy przypisuje się cechę obrazu Boga królewskiej godności człowieka, jego wyższości w zmysłowo poznawalnym kosmosie, innym razem usiłuje się widzieć ów obraz w jego naturze duchowej, w duszy albo w elemencie głównym, rządzącym jego bytem, w umyśle (*nous*), we władzach wyższych, takich jak intelekt, rozum (*logos*), lub we właściwej człowiekowi wolności, zdolności określania się od wewnątrz. Niektórzy dopatrują się obrazu Bożego w twórczych zdolnościach człowieka. Czasami obraz Boga odpowiada jednemu z przymiotów duszy – jej prostocie, nieśmiertelności, bądź też utożsamia się go ze zdolnością poznania Boga, możliwością życia w łączności z Nim, z możliwością uczestnictwa w Bogu, z zamieszkiwaniem Ducha Świętego w duszy. Czasem, jak w *Homiliach duchowych* przypisywanych św. Makaremu z Egiptu, obraz Boga przejawia dwa aspekty: pierwszy – to formalna wolność człowieka, wolna wola albo zdolność wyboru, której grzech nie może zniszczyć; drugi – to „obraz niebiański”, pozytywna treść obrazu, łączność z Bogiem, dzięki której byt ludzki przed grzechem był przyodziany w Słowo i Ducha Świętego. Wreszcie, jak u św. Ireneusza, św. Grzegorza z Nyssy i św. Grzegorza Palamasa, nie tylko dusza, lecz i ciało ludzkie miałyby uczestniczyć w charakterze obrazu, byłoby stworzone na obraz Boga. „Nazwa człowiek – mówi św. Grzegorz Palamas – nie odnosi się oddzielnie do duszy i do ciała, lecz do obu razem, gdyż razem zostały one stworzone na obraz Boga”. Człowiek, według Palamasa, jest „bardziej na obraz Boga” niż aniołowie,

gdyż jego duch złączony z ciałem posiada ożywczą energię, dzięki której daje życie ciału i kieruje nim, a zdolności tej są pozbawieni aniołowie, duchy bezcielesne, aczkolwiek ze względu na prostotę swej duchowej natury są one bliższe Bogu.

Wielość i różnaitość tych definicji dowodzi, że myśl Ojców unika ograniczania tego, co jest na obraz Boga, do tej lub innej części bytu ludzkiego.

Stworzenie człowieka jest oddzielnym aktem, różnym, jak już wspomnieliśmy, od stworzenia innych bytów. Św. Grzegorz z Nazjanzu w następujący sposób wyjaśnia tekst Księgi Rodzaju: „Słowo Boże, wzięwszy cząstkę nowo stworzonej ziemi, ukształtowało swymi nieśmiertelnymi rękoma naszą postać i przekazało jej życie: duch bowiem, którego słowo tchnęło, jest odpryskiem niewidzialnej Boskości. Tak więc z prochu i tchnienia został stworzony człowiek, obraz Nieśmiertelnego, ponieważ zarówno w jednym, jak i w drugim panuje natura duchowa. Dlatego to, mając właściwości ziemi, jestem przywiązany do życia tu na dole, ale będąc również cząstką Boską, noszę w sobie pragnienie życia przyszłego?”. Określenie „cząsteczka Boskości” zawdzięcza obecność owej mocy Bożej, bierze bowiem początek z przekazanego przez tchnienie „pierwiastka Boskości”, który jest łaską. „Tchnienie Boże” wskazuje więc na sposób stworzenia, dzięki któremu duch ludzki jest ściśle związany z łaską, przez nią stworzony, tak jak ruch powietrza jest spowodowany przez podmuch, zawiera ten podmuch, jest od niego nieodłączny. Określenie „cząsteczka Boskości” odnosi się do uczestnictwa we właściwej duszy energii Boskiej. Stworzenie na obraz i podobieństwo Boga zawiera więc ideę uczestnictwa w Bycie Boskim, łączności z Bogiem, to znaczy zakłada łaskę²⁶¹.

Bardzo istotną cechą prawosławnego pojmowaniu obrazu i podobieństwa jest wyraźne rozróżnienie tych dwóch pojęć. Obraz, jakkolwiek jest rozumiany, jest czymś danym, przynależnym naturze ludzkiej, czymś trudnym do zniszczenia, choć przyćmionym przez grzech w wyniku upadku. Podobieństwo natomiast jest rozumiane dynamicznie, jako

²⁶¹ Włodzimierz Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 101-105.

upodobnienie do Boga, co wymaga już dobrej woli i wysiłku samego człowieka. Mówi się także o stworzeniu człowieka na podobieństwo obrazu Bożego, a obrazem Ojca jest Syn Boży, Logos. Upodobnienie się do Boga odbywa się przez Chrystusa i tylko dzięki Niemu jest możliwe. Według Maksyma Wyznawcy:

„Wcielenie i przebóstwienie odpowiadają sobie, wzajemnie się implikują. Bóg zstępuje na świat, staje się człowiekiem, a człowiek wznosi się ku pełni Boskiej, staje się Bogiem, ponieważ to zjednoczenie dwóch natur, Boskiej i ludzkiej, zostało postanowione przez odwieczną Radę Boga, ponieważ jest to cel ostateczny, dla którego świat został stworzony z niczego”²⁶².

Łaskę przebóstwiającą człowiek otrzymuje na chrzcie św., który oczyszcza obraz Boży i daje moc osiągnięcia podobieństwa²⁶³. Przebóstwienie polega na upodobnieniu do Boga, czyli realizuje podobieństwo Boże, i odbywa się wyłącznie w synergii (współdziałaniu). Według św. Maksyma Wyznawcy człowiek jest łącznikiem pomiędzy Bogiem a światem materialnym, powołany jest do przewyciężenia wszystkich podziałów, czyli odmienności płci, podziału na raj i świat poza jego bramami, wreszcie rozróżnienia między Bogiem i stworzeniami. Adam miał tego dokonać poprzez świadome działanie w synergii z łaską. Ponieważ jednak pierwsi ludzie zawiedli, wybierając fałszywe ubóstwienie zaproponowane przez wroga, zamiast realizacji podobieństwa przez uczestnictwo w energiach Bożych, przewyciężenie podziałów, do których dołączył najtrudniejszy przeciwnik: grzech, przypadło nowemu Adamowi – Synowi Bożemu²⁶⁴.

Beznamiętność w ascetyce prawosławnej jest pojęciem realnym – czyli faktycznym stanem wolności od grzechu osiąganym przez wysiłek ascety, skuteczny dzięki pomocy łaski Bożej i możliwy dzięki

²⁶² Św. Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium*, 60. PG 90, 621 AB, za: W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, dz. cyt., s. 120.

²⁶³ Por. G. Mantazaridis, *Przebóstwienie człowieka...*, Lublin 1997, s. 51.

²⁶⁴ Por. W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, Białystok 2000, s. 56-57. Jan od Krzyża twierdzi, że Bóg dokonuje czegoś większego, uwalniając duszę od przeszkód wynikających z grzesznych namiętności, niż stwarzając ją z niczego, albowiem nicość nie stawia oporu i nie sprzeciwia się duchowi Bożemu; por. *Droga na Górę Karmel*, I, 6, 4.

oferze Chrystusa i zesłaniu Ducha Świętego. Wyzwolenie spod władzy grzechu prowadzi do zjednoczenia z Bogiem – znowuż realnego i światowego, świadkami którego są mistycy, a w jakimś stopniu i wszyscy wierni w misterium Kościoła. A zatem zbawienie nie jest jurydycznym „zaliczeniem” człowiekowi sprawiedliwości Chrystusa, tylko danie mu możliwości wyrwania się przez wiarę z niewoli grzechu i wiecznej śmierci. Teologia prawosławna nie stworzyła pojęcia zasług, uczynków zasługujących itp., które również są wytworem zachodniego myślenia jurydycznego. Nie precyzuje się, ile w dziele zbawienia jest wysiłku człowieka, a ile łaski Bożej. Jedno i drugie jest konieczne. Sam człowiek nie może osiągnąć beznamietności i zjednoczenia z Bogiem, ani w ogóle dostąpić zbawienia. Stąd też droga do zbawienia wiedzie w tradycji prawosławnej przez poznanie swojej niemocy i grzeszności podczas próby wypełniania przykazań i uświadomienie w ten sposób nieodzownej potrzeby Zbawiciela, co czyni wiarę z powierzchownie przyjętego przekonania żywym egzystencjalnym przeżyciem.

Struktura człowieka i jego kondycja po upadku

Antropologia prawosławna nie obstała przy dychoomicznej, ani przy trychotomicznej koncepcji człowieka. W dziełach ojców można spotkać obydwie koncepcje nawet u jednego autora. Zależy to przede wszystkim od tego, czy autor chce wyrazić duchowo-cielesny charakter człowieka, czy też rozróżnić umysł – ducha (*nous*) od duszy zwierzęcej, odpowiadającej na przykład za niższe emocje. Św. Teofan Rekluz przyjmuje trychotomiczną koncepcję człowieka. Duch ma charakter ponadzmysłowy, ciało – zmysłowy, dusza zajmuje pozycję pośrednią, łącząc jedno i drugie. Celem i funkcją ducha jest obcowanie z Bogiem oraz światem duchowym, ciało pośredniczy w kontaktach ze światem materialnym, dusza zaś powinna od rzeczy zmysłowych poprzez ducha wstępować ku Bogu, poprzez ducha uduchowiać się oraz poprzez ducha przynosić uduchowanie stronie zmysłowej. Owe części nie istnieją w składzie człowieka równolegle i niezależnie, lecz łączą się w naszej osobie (ja), należą do niej i są jej stałymi narzędziami. Osoba ludzka jest jednością ducha, duszy i ciała.

Istotną właściwością człowieka jest świadomość. Jest to własność, dzięki której człowiek, potwierdzając byt własny oraz istnienie bytów poza sobą, odróżnia je od siebie, a siebie od nich, mówi o sobie ja, nie zaś one, a o nich – one, a nie ja. To się nazywa samoświadomością, kiedy człowiek zwraca się ku wnętrzu, wyłącznie ku sobie. W tym zwróceniu się ku sobie on może odróżnić siebie od swoich czynności, swój byt od tego, co od niego pochodzi.

Naturalnie, relacje składowych części człowieka powinny być – według prawa podporządkowania mniejszego większemu, słabszego silniejszemu – następujące: ciało powinno być podporządkowane duszy, dusza zaś duchowi, duch z kolei powinien być pogrążony w Bogu, łącząc immanentne z transcendentnym. W Bogu człowiek powinien przebywać całą swoją istotą i świadomością. Przy czym władza ducha nad duszą zależy od obecności w nim Bóstwa, władza zaś duszy nad ciałem od władającego nią ducha.

Otóż jeśli duch jest jakby naczelną częścią, to jego dążenie i nastawienie staje się dążeniem całej ludzkiej osobowości. Należy jednak pamiętać, że duch nie może zachować swej nadrzędnej pozycji bez obecności w nim Ducha Bożego. Chrześcijanin żyje duchem (Ga 5, 25), dlatego że stał się świątynią żyjącego w nim Ducha Świętego (1 Kor 3, 16). Ów Duch, przychodząc przez słowo rozdzielające duszę i ducha, wyzwala tego ostatniego z więzów cielesności, ciążących na nim z powodu grzechu, gdzie bowiem jest Duch Pański, tam jest wolność (2 Kor 3, 17), i tym samym kładzie początek nowego duchowego życia w łasce (Rz 8, 23). Postępując w życiu według ducha, w życiu cnotliwym, chrześcijanin coraz bardziej umacnia się w „człowieku wewnętrznym przez Ducha Bożego, aby Chrystus mieszkał w sercu jego przez wiarę, żeby był uкорзненiony i ugruntowany w miłości (Ef 3, 16). Albowiem kto łączy się z Panem jedynym, jest duchem z Panem” (1 Kor 6, 17)”²⁶⁵. Owa jedność ducha rodzi miłość, która zasila dążenie człowieka do swego Stwórcy, mające charakter synergistyczny, ze względu na udział Boskiego Ducha, i nieskończony. Mimo swej podporządkowanej pozycji, ciało ludzkie nie

²⁶⁵ Св. Феофан Затворник, *Начертание Христианского Нравоучения*, Moskwa 1994, s. 188 i nast.

jest jakimś tam balastem, utrudniającym życie duchowi. Cieleśność jest tym, co określa misję człowieka w świecie. Według Palamasa przewaga człowieka względem aniołów polega właśnie na posiadaniu ciała, gdyż w człowieku duch ożywia ciało materialne, wzorem Ducha Świętego, który obdarza życiem wszystkie stworzenia.

Tradycja prawosławna jest wolna od manichejskiej pogardy dla ciała, którego udziałem będzie zmartwychwstanie i wieczne życie w chwale. Jednakże w obecnej sytuacji jest ono przeciwnikiem ducha i, żeby mogło tę chwałę osiągnąć, konieczne jest poddanie go ascezie, która w przypadku niektórych świętych przybierała charakter wręcz bezwzględny.

Mówienie o całkowitym skażeniu natury wskutek grzechu pierwotnego nie jest właściwe teologii prawosławnej. W większości przypadków w tej kwestii jej stanowisko jest bardziej optymistyczne, przez co mocniej podkreśla się ciężar grzechu osobistego. Ascetyczni pisarze prawosławni, na przykład św. Teofan Rekluz, malują stan człowieka upadłego w sposób bardzo dramatyczny:

„Poczęty w nieprawości i urodzony w grzechu, człowiek aż do chrztu nosi w sobie wszelki jad grzechu z całym brzemieniem jego skutków. Znajduje się w niełasce u Boga, według natury jest synem gniewu; zepsuty, rozstrojony w sobie przez dysharmonię między członkami ciała a władzami [duszy], poddany ich fatalnej skłonności do rozmnażania grzechu. Podlega wpływom szatana, który włada nim z powodu żyjącego w nim grzechu. Wskutek tego wszystkiego człowiek taki po śmierci niechybnie stanie się łupem piekła, gdzie będzie cierpieć wraz ze swoim księciem oraz jego zwolennikami i sługami”²⁶⁶.

Według Palamasa wszyscy żyjący po upadku Adama ludzie ulegli grzechowi, do którego popychał ich wypaczony instynkt samozachowawczy, wywołany zagrożeniem śmierci, i dlatego nie uszli śmierci. Jednakże świętość uwalnia od konieczności umierania i dlatego nie tylko Jezus, ale też Jan Chrzciciel i niektórzy święci nie podlegali śmierci naturalnej. Z tego powodu opuścili świat poprzez męczeństwo²⁶⁷. Jest to oczywiście

²⁶⁶ Św. Teofan Rekluz, *Droga do zbawienia*, Kraków 2002, s. 77-78.

²⁶⁷ *Homilia 40*, PG 151, 513C. Zob. G. Mantazaridis, *Przebóstwienie człowieka...*, dz. cyt., s. 31-32.

teologumen – prywatna opinia św. Grzegorza, chociaż dość charakterystyczna dla wschodniego pojmowania stanu po grzechu pierworodnym. Takie traktowanie grzechu pierworodnego sprzyja skupieniu uwagi na grzechu osobistym, a zatem na pokucie.

Ascetyczni pisarze prawosławni, mając na myśli przezwycięzenie grzechu i uświęcenie człowieka, mówią raczej o przywróceniu stanu naturalnego, bowiem teologia prawosławna nie uważa, by grzech pierworodny skażył samą naturę człowieka, lecz jedynie uczynił go śmiertelnym i skłonny do upadku. Św. Teofan Rekluz próbuje wyjaśnić mechanizm zakorzenienia się grzechu we władzach człowieka:

„Grzech, który opanowuje człowieka, ściąga na siebie całą jego uwagę, wszystkie dążenia i siły. Działając pod wpływem grzechu, człowiek cały przesiąka nim – i wszystkie części swojej natury oraz wszystkie siły wdraża do działania podług jego sugestii. To obce, narzucone z zewnątrz działanie, wskutek długiego trwania, łączy się z nami do takiego stopnia, że staje się jakby przyrodzone, przyjmuje postać naturalną, stąd też niezmienną i niezbędną. Tak właśnie pycha zrasta się z umysłem, chciwość – z pożądaniem, lubieżność – z sercem, ze wszystkimi zaś poczynaniami – egocentryzm i pewna niechęć do innych ludzi. W ten sposób w swojej świadomości i decyzjach woli, we władzach duszy – umyśle, woli i uczuciu – we wszystkich funkcjach ciała, we wszystkich swych sprawach zewnętrznych, w zachowaniu, w stosunkach z ludźmi, regułach i obyczajach – przesiąknięty jest grzechem, czyli egocentryzmem, namiętnością, dogadzaniem sobie. Św. Makary przedstawia to w ten sposób, że grzech, który wprowadził się w nas po upadku, ma jak gdyby postać całego człowieka i z tego powodu zwie się człowiekiem cielesnym, duszowym²⁶⁸, zewnętrznym, dlatego też zasnuł swoimi właściwościami odpowiadające im składniki naszej natury: umysł umysłem, wolę wolą itd., i stłumiwszy naturalne działanie naszych władz, zastąpił je swoim, nienaturalnym, utrzymując przy tym człowieka w przekonaniu, że właśnie to ono jest naturalne”²⁶⁹.

²⁶⁸ Teofan Rekluz, podobnie jak wielu innych ascetów prawosławnych, silnie akcentuje różnicę pomiędzy duchem a duszą. Często przeciwstawia to, co duszowe, czyli psychiczne, emocjonalne – temu, co duchowe, czyli powołane do bezpośredniego obcowania z Duchem Bożym.

²⁶⁹ Św. Teofan Rekluz, *Droga do zbawienia*, dz. cyt., s. 231-232.

Wynaturzony stan człowieka nie pozostaje bez konsekwencji dla jego postrzegania rzeczywistości. Z tym spotykamy się na co dzień, kiedy widzimy, jak ktoś zaślepiiony jakąś żądzą prze przed siebie, nie zważając na żadne argumenty, albo z maniakalnym uporem trzyma się swoich absurdalnych koncepcji. Ascetyczna myśl chrześcijaństwa wschodniego bardzo mocno akcentuje potrzebę trzeźwości duchowej, braku zaufania do siebie. Jedną z najlepszych definicji stanu złudzenia dał św. Ignacy Brianczaninow:

„Złudzenie jest namiętym lub stronnicy przychyleniem się duszy ku fałszowi. Albo szerzej: złudzenie jest skażeniem natury ludzkiej przez kłamstwo. Złudzenie jest stanem wszystkich bez wyjątku ludzi, spowodowanym upadkiem naszych prarodziców. Wszyscy tkwimy w błędzie. Ta świadomość jest najlepszą obroną przeciwko złudzeniom. Wszyscy jesteśmy oszukani, omamieni, wszyscy znajdujemy się w stanie fałszu, potrzebujemy wyzwolenia przez prawdę. Prawdą zaś jest Pan nasz, Jezus Chrystus [...]. Źródłem oszukiwania siebie i diabelskiego zwodzenia jest fałszywa myśl. Za pomocą kłamstwa diabeł poraził wieczną śmiercią ludzkość w samym jej korzeniu, w praojcach [...]. Od tego czasu nasza natura, zakażona trucizną zła, dąży dobrowolnie lub mimowolnie ku złu, które dobrem i rozkoszą wydaje się wypaczonej woli, zniekształconemu rozumowi, zepsutemu serdecznemu uczuciu. Dobrowolnie – gdyż pozostaje w nas jeszcze resztką wolności w wyborze między dobrem a złem. Mimowolnie zaś dlatego, że owa resztką wolności nie działa jak wolność całkowita; działa ona pod nieuniknionym wpływem skażenia przez grzech. Przez nieposłuszeństwo wobec Boga i przez grzech człowiek dobrowolnie podporządkował się szatanowi, który w ten sposób posiadał swobodny dostęp do jego umysłu. Człowiek walczący z namiętnościami, kierując się Ewangelią, z pomocą Bożą wyzwala się spod władzy grzechu, a jednocześnie od złudzeń wypływających z namiętności, otwierających duszę człowieka na wpływy demoniczne. Przeciwnie ma się rzecz z człowiekiem niewiernym słowu Bożemu, który ze stanu łudzenia samego siebie przechodzi ku złudzeniom demonicznym. Stany ludzi zwiedzionych przez namiętności i demony różnią się w zależności od stopnia i charakteru ich głównych namiętności”²⁷⁰.

²⁷⁰ И. Брянцианов, *Аскетические опыты...*, dz. cyt., t. I, s. 226-230.

W innym miejscu św. Ignacy pozostawił piękną i głęboką refleksję dotyczącą kondycji człowieka po upadku, odbierającym człowiekowi prawo do przypisywania sobie godności wypływającej z szczególnego powołania człowieka:

„Mój stan jest wspólny dla wszystkich ludzi. Ludzkość jest gatunkiem istot udręczonych rozmaitymi nieszczęściami, poddanych kaźniom. Inaczej być nie może! Dowody na to otaczają mnie do zewnątrz i od wewnątrz. Gdybym nie był, podobnie jak wszyscy moi bracia, ludzie, wygnańcem na ziemi, gdyby ziemskie me życie nie było karą, to dlaczego całe to życie ma być pasmem nieustannych trudów, starć, nienasyconego pragnienia, którego nigdy nic nie może zadowolić? Dlaczego życie ziemskie musi być drogą ciągłego cierpienia, czasami nasilającego się, czasami słabnącego, czasami odczuwalnego wyraźnie, czasami zagłuszonego przez odurzenie troskami i przyjemnościami doczesnymi? Po co są choroby oraz inne nieszczęścia osobiste i społeczne? Dlaczego w społeczeństwie ludzkim mają miejsce konflikty, krzywdy, zabójstwa? Dlaczego panoszy się całe to rozmaite zło, nieustannie zwalczające, uciskające i prześladowające dobro, zło prawie zawsze tryumfujące nad dobrem? Dlaczego każdy człowiek od wewnątrz zatruty jest namiętnościami, męczony przez nie w sposób bez porównania bardziej dotkliwy niż przez utrapienia zewnętrzne? Dlaczego śmierć bezlitośnie wszystkich pożera? Cóż to za zjawisko – pokolenia zmieniające jedno drugie, wyłaniające się z niebytu, wkraczające w życie, żeby wkrótce znowu zniknąć w nieznanym na zawsze?

Cóż za dziwne zjawisko – działalność każdego pokolenia na ziemi, poczynającego sobie, jak gdyby miało pozostać na niej wiecznie? Działalność zawsze sprzeczna ze sobą, zawsze budująca na potokach krwi ludzkiej, której używa jako zaprawy, ciągle burząca swoje dzieła z tą samą zawziętością i rozlewem krwi. Zaiste, czyż nie jest to dziwne zjawisko? Ziemia, ten padół wygnania, padół niekończącego się zamętu i niepokoju, padół tymczasowej, cierpiętniczej egzystencji istot, które utraciły swą pierwotną godność, utraciły zdrowy rozsądek. Niezliczone są rodzaje cierpień dręczących ludzi w tym mrocznym i głębokim padole! Cierpią przytłoczeni ciężarem nędzy i brzemieniem bogactwa; cierpią

w ubogich izdebkach i we wspaniałych pałacach królewskich; cierpią z powodu klęsk zewnętrznych i z powodu straszliwego rozstrojenia, którym porażone zostało jestestwo każdego człowieka w jego wnętrzu, jego dusza i ciało, które wypaczyło, oślepiło jego rozum.

Stworzony na ziemi pierwszy człowiek wzięty został do wydzielonej części nieba, zwanej rajem. Tu, wśród niezakłóconej niczym szczęśliwości, człowiek zatrul się przez dobrowolne skosztowanie zła; w sobie i wraz ze sobą zatrul i zgubił swoje potomstwo. Adam porażony został śmiercią, czyli grzechem, który bezpowrotnie zdeintegrował jestestwo człowieka, uczynił go niezdolnym do szczęśliwości. Zabity tą śmiercią, lecz nie pozbawiony bytu, co uczyniło śmierć jeszcze okropniejszą, bo odczuwalną, został on zrzucony na ziemię w okowach: w zgrubiałym i wrażliwym na ból i choroby ciele, przedtem beznamiętnym, świętym i duchowym. Ziemia została przeklęta z powodu zbrodni człowieka: utraciwszy swój stan pierwotny²⁷¹, przeobraziła się w miejsce zesłania wygnańców z nieba, którzy złamali tam przykazanie Boże. Z wrogim nastawieniem całej natury widzialnej spotykamy się na każdym kroku! Na każdym kroku spotykamy się z jej wyrzutami, z jej oburzeniem, z jej brakiem akceptacji naszego zachowania! Stworzenie martwe i obdarzone życiem odrzuciło poddaństwo wobec człowieka, który odrzucił poddaństwo Boże! Było mu posłuszne dopóty, dopóki był on posłuszny Bogu! Teraz, podporządkowywane człowiekowi przemocą, stawia opór, często odmawia posłuszeństwa, często powala swego władcę, nagle i gwałtownie burząc się przeciwko niemu. Prawo rozmnażania się rodzaju ludzkiego, ustanowione przez Boga zaraz po stworzeniu, nie zostało zniesione. Zaczęło natomiast działać pod wpływem upadku; zostało zmienione, zniekształcone. W stosunkach między rodzicami, mimo cielesnego ich związku²⁷², pojawiła się wrogość. Poddani zostali boleściom rodzenia i trudom wychowania²⁷³. Dzieci, poczęte w głębi nieprawości i grzechu²⁷⁴, wkraczają w życie, będąc ofiarami śmierci. Pobyt na powierzchni ziemi, pełny wszelkich utrapień, jest ograniczony

²⁷¹ Rdz 2, 5-6.

²⁷² Rdz 3, 16.

²⁷³ Rdz 3, 16-19.

²⁷⁴ Ps 50, 7.

terminem. Po upływie czasu określonego przez niepojętego Boga każdy człowiek zstąpić powinien do ciemnicy wiecznej, do piekieł. Czy więc jest ludzkość, pijana pysznym marzeniem o sobie, oszalała na punkcie tego próżnego i fałszywego marzycielstwa? Ludzkość jest kupą śmieci niepotrzebnych na niebie, wymiecionych stamtąd, zrzuconych najpierw na brzeg przepaści, potem zaś stopniowo, w miarę ich mnożenia się, zrzucanych do jej gardzieli. Przepaść nazywa się otchłanią: taka jest ona w stosunku do ludzi. Nie masz z niej wyjścia: »zawory ziemi zamknęły się na wieki«²⁷⁵, powiada Pismo.

Objawienie Boże uczy człowieka, że jest stworzeniem i sługą Bożym, lecz sługą występny, stworzeniem odrzuconym, sponiewieranym i ginącym w swoim upadku²⁷⁶. Skażony obcowaniem z naczelnikiem i ojcem zła, z zawziętym i uporczywym nieprzyjacielem Boga, z aniołem upadłym, pozbawiony naturalnej swobody przez podporządkowanie się temu arcyzłemu duchowi, człowiek wypaczył swój naturalny stosunek do Boga, stał się nieprzyjacielem Boga na wzór aniołów upadłych²⁷⁷. Jedni z ludzi zadowolili się tym stanem rzeczy, nie wyobrażając sobie i nie rozumiejąc stanu innego, znajdując przyjemność w służeniu grzechu. Drudzy natomiast, kierowani przez Boga i resztkę swojego pragnienia dobra, rozpoczęli zaciętą walkę z grzechem, lecz nie potrafili oczyścić swojej natury z domieszek nienaturalnych, ze zła, nie mogli potargać łańcuchów niewoli i zrzucić brzemień grzechu i śmierci. Odnowić naturę mógł tylko jej Stwórca²⁷⁸.

Droga do odzyskania pierwotnej godności, a raczej do dziedziczenia obiecanej godności dzieci Bożych prowadzi, o dziwo, przez pogłębianie świadomości swojej nędzy i grzeszności, asekurowane przed rozpaczą przez pamięć o Bożym miłosierdziu. Wyrafinowani asceci, tacy jak św. Sylwan z Atosu, nazywali to trzymaniem umysłu w piekle.

Całe długie ascetyczne życie Starca, szczególnie po owej nocy, było gorącym poszukiwaniem pokory. Gdybyśmy zechcieli poznać sposób

²⁷⁵ Jon 2, 7.

²⁷⁶ Rdz 2, 7. 22; 3, 11-12; Ps 118, 125; 89, 13. 16.

²⁷⁷ Rz 5, 10.

²⁷⁸ И. Брянчанинов, св., *Аскетические опыты*, dz. cyt.

i tajemnicę jego zmagania o osiągnięcie pokory, to należałoby zastanowić się nad jego dziwnymi słowami:

„Moja ukochana pieśń: wkrótce umrę i nieszczęsna moja dusza zstąpi do piekła, i tam ja, jako jedyny, będę cierpiał w mrocznym lochu i płakał gorzko: tęskni dusza moja za Bogiem i szukam Go ze łzami. Jak mógłbym Go nie szukać? On wcześniej zechciał mnie odnaleźć i ukazał się mnie grzesznemu».

Kiedy powiadał: »nieszczęsna moja dusza zstąpi do piekła«, to nie były to tylko słowa, ale także autentyczne przeżycie piekielnych katuszy, które zostały tak zaszczipione w jego sercu, że mógł świadomym poruszeniem wewnętrznym przywoływać je, czasami w większym, czasami w mniejszym stopniu. Kiedy zaś ogień piekielnych męczarni wywoływał zamierzone działanie, czyli uśmiercał namiętą myśl, wtedy siłę niszczyielskiej tego ognia Starzec przeciwstawiał zbawienne działanie miłości Chrystusowej, którą również poznał i nosił w swoim sercu.

Tej praktyki się nauczył, gdy otrzymał odpowiedź: »Trzymaj swój umysł w piekle i nie wpadaj w rozpacz«. W pierwszej części swej »ukochanej pieśni« pograżał się w piekle, w drugiej, przypominając sobie o miłości Chrystusowej, unikał rozpacz²⁷⁹.

Dla sprawowania zbawienia człowieka niezwykle ważne jest ciągle przebywanie w prawdzie przed Bogiem. Oznacza to zdecydowaną walkę z „optymistycznymi” złudzeniami co do wartości własnej i swoich czynów. Na wszystkim bowiem leży piętno wynaturzenia i upadku. Z tego powodu nie wolno nawet wzbudzać w sobie miłości do Boga, która jest jakby ogniem obcym nieczystym, nielicującym z ołtarzem Najwyższego. Z czym więc człowiek może stanąć przed Bogiem, nie popadając w złudzenia i kłamstwa złego ducha? Z bojaźnią i skrucą, ze świadomością sponiewierania daru zbawienia danego nam przez Chrystusa. Bojaźń Boża nie jest teraz w modzie, ale to jedyna droga do autentycznej miłości, niezatrutej pychą, lubieżnością i kłamstwem. W istocie nie jest to nawet upokorzeniem, wyniszczeniem, jakim było dla Syna Bożego przyjęcie stworzonej natury ludzkiej. Jest tylko adekwatnością, pozwalającą działać

²⁷⁹ Софроний (Сахаров), архимандрит, *Преподобный Силуан Афонский*, Essex 1990, s. 93.

łasce Bożej wypalającej w nas namiętności i powoli przekształcającą bojaźń w natchnioną przez Ducha Świętego.

Walka z namiętnościami i szczerze dążenie do wypełniania przykazań Chrystusowych prowadzi do uświadomienia sobie własnej niemocy i realnego zagrożenia zatraceniem duszy, o którym nie mają pojęcia ci, którzy nigdy nie podejmowali tego trudu. Sprawia to, że człowiek traci zainteresowanie przywarami innych, a przerażony własną grzesznością zaczyna postrzegać innych jako lepszych od siebie. Innym skutkiem jest uświadomienie sobie realnej potrzeby Zbawiciela, niemożność pokonania grzechu w pojedynkę. Wówczas słowa o wysokim przeznaczeniu człowieka, o wynikającej z obrazu Bożego godności nabierają szczególnie oskarżycielskiego brzmienia, jak świadczy o tym Psalterz: „człowiek, gdy we czci był, nie rozumiał, zrównany został z bydłętami bezrozumnymi i stał się im podobny” (Ps 48).

Nie pozostaje to bez konsekwencji dla poczucia własnej godności. Transformuje się ono w dwóch kierunkach: w stosunku do ludzi jakby zanika, człowiek staje się niewrażliwy na upokorzenia, gdyż nie sposób urazić kogoś, kto szczerze uważa się za najgorszego i jedyne godnego potępienia spośród ludzi. Z drugiej strony cała moc gniewu urażonej miłości własnej kieruje się przeciwko grzechowi i jego inspiratorom – złym duchom – oraz w dużym stopniu przeciwko sobie, swemu „człowiekowi zewnętrznemu”, swojej „samości”, jak to ujął św. Teofan Rekluz.

W miarę przewyciężenia namiętności powraca naturalne przeżywanie współistotności rodzaju ludzkiego i zanika dystans spowodowany naszym grzesznym indywidualizmem. Pokuta za swoje grzechy staje się pokutą i cierpieniem za grzechy „całego Adama”, jak mówił św. Sylwan. Dążąc do najwyższej godności zjednoczenia z Chrystusem, chrześcijanin dąży do szczytu przewróconej piramidy, by wraz z Nim dźwigać straszliwy ciężar tragedii upadłej ludzkości²⁸⁰. Najwyższą godność – przebóstwienie, uczestnictwo w życiu Trójcy Świętej człowiek otrzymuje nie inaczej, jak przez upodobnienie do Chrystusa w jego pokorze, wyrzeczeniu własnej woli i posłuszeństwie woli Ojca. Musi też pamiętać, że na posłuszeństwo rozciąga się zasada dotycząca miłości Boga i bliźniego,

²⁸⁰ Tamże, s. 104.

wyrażona w liście św. Jana: kto nie miłuje człowieka, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Stąd też wynika szczególna rola spowiedzi w Kościele prawosławnym, świadomość konieczności wyznawania swoich grzechów wobec człowieka – świadka (jednocześnie będącego kapłanem udzielającym sakramentalnego rozgrzeszenia), gdy trzeba przełamać wynikający z pychy wstyd, wyrzec się zafałszowanej godności upadłego indywiduum.

Poczucie własnej godności pozostaje w ścisłym związku z władzą gniewu, która jest jego naturalną obroną. Wśród ludzi upadłych jest ono powodem niezliczonych konfliktów, wrogości, a nawet rozlewu krwi. Człowiek walczący z grzechem o godność dziedzica obietnic Chrystusowych jedynie w grzechu dostrzega prawdziwe upokorzenie i przeciwko niemu kieruje swój gniew.

Iwona Pawlos

GODNOŚĆ APOSTOLSKA OSÓB KONSEKROWANYCH W ŚWIETLE ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ JANA PAWŁA II *VITA CONSECRATA*

U podstaw wszelkiej działalności apostolskiej jest Chrystus Pan. Jego polecenie: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody... Uczcie je zachowywać wszystko, cokolwiek wam przekazałem” (Mt 28, 19), zostało skierowane do wszystkich Jego uczniów. Ponieważ zaś Chrystus nie tylko słowami głosił Dobrą Nowinę, lecz całym swym życiem, dlatego Jego uczniowie winni całym swym życiem być Jego apostołami.

Pytania o teologiczny sens apostolstwa instytucji życia konsekrowanego zaczęto sobie stawiać stosunkowo niedawno, zwłaszcza gdy chodzi o systematyczne studia w tej dziedzinie²⁸¹. Dawniej pytania o sens apostolskiego wymiaru życia konsekrowanego uważano za zbędne. Przyzwyczajono się po prostu do tego zjawiska, że rodziny zakonne faktycznie podejmowały rozliczne inicjatywy o charakterze apostolskim, zwłaszcza misyjnym.

Na rozpowszechnienie się przekonania o ścisłym związku między życiem zakonnym a apostolstwem mogła wpłynąć, szerząca się w starożytności i średniowieczu, nazwa życia zakonnego jako „życia apostolskiego” (*vita apostolica*). Zakonnicy, podobnie jak apostołowie, porzucali wszystko, aby naśladować Pana. Nie było to jednak wyjaśnienie jedyne. Obok niego powoływano się także na podobieństwo z życiem pierwotnej gminy jerozolimskiej, opisaney w Dziejach Apostolskich.

²⁸¹ Posoborową bibliografię na temat apostolstwa zakonnego podaje Eugeniusz We-ron, *Apostolstwo Katolickie*, Poznań 1987, s. 213-215; por. *Powołanie do apostolstwa* (seria: Powołanie człowieka, t. IV), Poznań – Warszawa 1975; *Odpowiedzialni za świat* (seria: Powołanie człowieka, t. V), Poznań – Warszawa 1982; „Communio. Ewangelizacja” 1982, nr 6 (12); Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia, listy apostolskie, instrukcje*, Poznań – Warszawa 1984.

W wiekach średnich w dość częstym użyciu była nazwa *vita evangelica* (życie ewangeliczne) na oznaczenie życia zakonnego. Upowszechniła się ona w związku z rozbudowaną – szczególnie przez św. Tomasza z Akwinu – teologią rad ewangelicznych. Bardziej jeszcze wpłynęła na to duchowość franciszkańska, według której wzorem życia zakonnego byli nie tyle Apostołowie, ale sam Jezus, a Ewangelia miała stanowić podstawową regułę zakonną.

Te skojarzenia i powiązania życia zakonnego z życiem apostołskim i ewangelicznym wpłynęły na to, że nie odczuwano potrzeby szerszych dociekań dotyczących istoty związku życia zakonnego z apostołstwem. Dlatego potrzebne były w tym względzie istotne uzasadnienia i wyjaśnienia.

Nauczanie II Soboru Watykańskiego i Jana Pawła II przyczyniło się do głębszego spojrzenia na życie zakonne w świetle tajemnicy Chrystusa i Kościoła. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele, w osobnym rozdziale, poświęconym w całości życiu konsekrowanemu, ukazano głębokie związki zachodzące między konsekracją zakonną a konsekracją chrztu, między powołaniem zakonnym a powołaniem chrześcijańskim. Przez to jeszcze bardziej uwidoczniło powiązanie życia zakonnego z apostołstwem. Skoro bowiem według nauki soborowej już samo powołanie chrześcijańskie jest ze swojej natury powołaniem do apostołstwa²⁸², to tym bardziej konsekracja zakonna, która „korzeniami sięga głęboko w konsekrację chrztu i pełniej ją wyraża”²⁸³, zobowiązuje jeszcze bardziej do oddania się Bogu i Kościołowi na apostołską służbę. Myśli te rozwinął nowy Kodeks Prawa Kanonicznego (z roku 1982), który poświęcił osobny rozdział apostołstwu instytutów życia konsekrowanego²⁸⁴.

Zwieńczeniem dotychczasowej wiedzy teologicznej, duchowej i pastoralnej była posynodalna adhortacja apostołska – *Vita consecrata*²⁸⁵

²⁸² II Sobór Watykański, *Dekret o apostołstwie świeckich* [dalej: DA], nr 2.

²⁸³ II Sobór Watykański, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego* [dalej: DZ], nr 5.

²⁸⁴ KPK, kan. 673-683. Warto tu zaznaczyć, że poprzedni kodeks (z roku 1917) nie zawierał nawet wzmianki o apostołstwie zakonnym.

²⁸⁵ Jan Paweł II, adhortacja apostołska *Vita consecrata* [dalej: VC] z dnia 25 marca 1996 r., Ząbki 1996.

– owoc IX Zgromadzenia Zwyczajnego Synodu Biskupów. W trzydzieści lat po II Soborze Watykańskim, po latach przemian, Kościół ponownie dostrzegł potrzebę solidnej odnowy życia zakonnego. Opublikowana przez papieża Jana Pawła II adhortacja przypomina podstawowe prawdy o życiu konsekrowanym. Jednocześnie przed tymi, którzy przyjęli konsekrację, stawia nowe zadania²⁸⁶.

1. Znaczenie modlitwy

We współczesnym świecie spotyka się wielkie zeświecczenie. Człowiekowi, który osiągnął dobrobyt, wydaje się, że Bóg nie jest mu potrzebny. Człowiek zaś, pozbawiony dobra doczesnego i zagoniony w zdobywaniu potrzebnych środków do utrzymania, nie znajduje czasu na modlitwę²⁸⁷. Nawet w instytutach życia konsekrowanego można zauważyć pewien rozdzwiek pomiędzy modlitwą a działalnością apostołską. Wielką pomocą w dążeniu do odnowy tej najważniejszej dziedziny życia zakonnego są wskazania Kościoła, w tym adhortacja apostołska *Vita consecrata*.

Życie zakonne jest naśladowaniem Chrystusa także poprzez modlitwę. Jezus wiele czasu poświęcił modlitwie²⁸⁸. Nic więc dziwnego, że życie zakonne zrodziło się właśnie z niej. Ci, którzy szczególnie umiłowali Chrystusa, odchodzili od świata, by przestawać sam na sam z Nim, by wpatrywać się w Niego i w kontemplacji przeżywać Jego miłość²⁸⁹. Z życia pustelniczego powstały, na Wschodzie, pierwsze wspólnoty pustelnicze, a potem zakonne o charakterze kontemplacyjnym. Także na

²⁸⁶ G. Bartoszewski, *Postawa życiowa osoby konsekrowanej w świetle Adhortacji Apostolskiej papieża Jana Pawła II „Vita consecrata”*, w: *Kapłaństwo i życie zakonne darem dla Kościoła. Materiały z sympozjum*, Warszawa 1997, s. 53.

²⁸⁷ D. Wider, *Życie oddane na własność Bogu*, Kraków 1996, s. 76.

²⁸⁸ Nic chyba nie ukazuje w Ewangeliach tak absolutnej konieczności modlitwy, jak miejsce zajmowane przez nią w życiu Jezusa. Jezus modli się często na górze (por. Mt 14, 23), sam (por. tamże), na osobności (por. Łk 9, 18), nawet wtedy „gdy Go wszyscy szukają” (Mk 1, 37). Modlitwa Jezusa wiąże się z Jego misją lub z koniecznością kształtowania uczniów, co jest szczególnie widoczne w czterokrotnej wzmiance o modlitwie u św. Łukasza: podczas chrztu (3, 21), przed powołaniem Dwunastu (6, 12), podczas przemienienia (9, 29); przed *Modlitwą Pańską* (11, 1).

²⁸⁹ Jan Paweł II, adhortacja apostołska *Vita consecrata*, 6 [dalej: VC].

Zachodzie praktykowano życie monastyczne. Na przykład święty Benedykt, założyciel pierwszego zakonu na Zachodzie, uważał na przykład, że jedyną racją istnienia mnicha jest szukanie Boga i kontemplacja²⁹⁰.

Dlatego też Kościół z tak wielką troską zabiega o odnowienie życia zakonnego, przypominając instytutom zakonnym o ich podstawowym zadaniu – modlitwie. W myśl nauczania Kościoła modlitwa jest koniecznością życia osoby zakonnej²⁹¹. Dlatego każdy powołany powinien „odczuwać głęboką potrzebę nawrócenia i świętości”²⁹².

Wezwanie do nawrócenia i związanej z nim świętości winno być przeżywane w milczeniu i adoracji. „Musimy wyznać, że wszyscy potrzebujemy tego milczenia przenikniętego obecnością adorowanego Boga... , potrzebuje go modlitwa, aby nigdy nie zapomniała, że oglądanie Boga oznacza zejście z góry z obliczem tak promieniującym, iż trzeba je przykryć zasłoną (por. Wj 34, 33)”²⁹³. W praktyce oznacza to – według Ojca Świętego – niezachwianą wierność modlitwie liturgicznej i osobistej, chwilom przeznaczonym na modlitwę myślną, kontemplację i adorację eucharystyczną, comiesięcznym dniom skupienia i ćwiczeniom duchowym²⁹⁴.

„Wspólnota bez mistyki nie ma duszy, natomiast bez ascezy nie ma ciała”. Te słowa z dokumentu Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego *Życie braterskie we wspólnocie* w sposób jasny i precyzyjny wyznaczają całą wzniosłość życia zakonnego, ale zarazem wyznaczają drogę stałego rozwoju i ogromnego duchowego wysiłku²⁹⁵. Wspólnota zakonna, jak i każda wspólnota eklezjalna, buduje swą jedność poprzez autentyczny rozwój duchowy oraz stałą praktykę modlitwy. Modlitwa ta powinna stanowić ośnowę życia całej wspólnoty, jak i poszczególnych osób²⁹⁶.

²⁹⁰ Tamże.

²⁹¹ *Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostolskiej* [dalej: IE], nr 26; DZ, nr 5.

²⁹² VC 35.

²⁹³ Jan Paweł II, list apost. *Oriente Lumen*, z dnia 2 maja 1995 r., nr 16, w: AAS 87 (1995), s. 762.

²⁹⁴ VC 38.

²⁹⁵ *Życie braterskie we wspólnocie* [dalej: ŻYW], nr 23.

²⁹⁶ T. Michałek, *Zakonne życie ...*, dz. cyt., s. 22.

Modlitwa, jak miłość i cierpienie, jest jedną z tych rzeczywistości, o których nie można mówić prawdziwie i owocnie, jeśli nie będzie się wychodzić z pewnego doświadczenia. Dlatego też adhortacja zachęca członków instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego do rozwijania życia braterskiego, „idąc za przykładem pierwszych chrześcijan, którzy trwali w słuchaniu nauki Apostołów, we wspólnej modlitwie, w sprawowaniu Eucharystii...”²⁹⁷.

Papież przypomina, że podstawową modlitwą i skutecznym środkiem umacniania komunii z Chrystusem jest liturgia, a zwłaszcza Eucharystia i Liturgia Godzin²⁹⁸.

„Nade wszystko Eucharystia, w której »zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha i chleb żywy, który przez Ciało swoje, ożywione i ożywiający Duchem Świętym, daje życie ludziom«. Jest ona sercem życia kościelnego, a tym samym także konsekrowanego”²⁹⁹. Dlatego też każda osoba zakonna powinna codziennie uczestniczyć w tej paschalnej tajemnicy Chrystusa, bowiem przez sprawowanie misterium Ciała i Krwi Chrystusa umacnia się i wzrasta jedność oraz wzajemna miłość tych, którzy poświęcili się Bogu³⁰⁰.

„Obok Eucharystii – przypomina Jan Paweł II – i w ścisłej relacji z nią również Liturgia Godzin, odprawiana we wspólnocie lub indywidualnie – zależnie od charakteru każdego Instytutu – i w komunii z modlitwą Kościoła, wyraża właściwe osobom konsekrowanym powołanie do wielbienia Boga i do modlitwy wstawienniczej”³⁰¹.

Autor adhortacji wskazuje też, że z Eucharystią jest związane dążenie do nawrócenia i oczyszczenia, którego osoby konsekrowane dokonują w sakramencie pojednania i pokuty, doznając w ten sposób radosnego doświadczenia sakramentalnego przebaczenia³⁰².

Papież nie zapomina o wskazaniu właściwego stosunku modlitwy do działalności apostołskiej prowadzonej przez osoby konsekrowane.

²⁹⁷ VC 45.

²⁹⁸ Por. tamże, nr 95.

²⁹⁹ Tamże.

³⁰⁰ Por. II Sobór Watykański, *Dekret o posłudze kapłanów* [dalej: DK], nr 5.

³⁰¹ VC 55.

³⁰² Tamże.

Ojcu Świętemu chodzi tu o znalezienie i wyważenie właściwej proporcji między kontemplacją a działaniem. Oczywistym faktem jest, że proporcje te będą inne w zakonach kontemplacyjnych niż w zakonach czynnych. Dlatego też każdemu instytutowi oraz pojedynczym zakonnikom nasuwa się w ramach konstytucji zakonnych konieczność uzgodnienia kontemplacji z czynem. Z tego powodu „osoby konsekrowane, jeśli starają się zacieśniać swoją przyjaźń z Bogiem, są w stanie nieść skuteczną duchową pomoc swoim braciom i siostram, organizując dla nich szkoły modlitwy, ćwiczenia duchowe i rekolekcje, dni skupienia, dialog i kierownictwo duchowe. Pozwala to ludziom wzrastać w modlitwie, a dzięki temu lepiej rozeznawać wolę Bożą wobec siebie i podejmować odważne, czasem wręcz heroiczne decyzje, jakich wymaga od nich wiara”³⁰³.

Osoba poświęcona apostołatowi jest więc wezwana osobiście do poświęcenia swego życia i swych sił w służbie Królestwa Bożego. Tym, co jednoczy wewnątrz osobę konsekrowaną, jest modlitwa. Integruje ona osobę na drodze ku Bogu. Konsekwencją postawy modlitewnej jest zdolność do pokornej adoracji obecności Bożej w osobach, wydarzeniach i rzeczach.

Papież zwraca również uwagę na kierownictwo duchowe³⁰⁴. Nie rozwija jednak tego tematu, choć wyraźnie go podnosi. Stwierdzając potrzebę stałej formacji, dodaje: „Nikt nie może zaniechać starań o własny wzrost ludzki i religijny; też nie może polegać na sobie i samodzielnie kierować własnym życiem”³⁰⁵. Adhortacja generalnie nie nakazuje kierownictwa duchowego, jednak wyraźnie je zaleca, aczkolwiek w sposób delikatny: „Postęp w tej ewangelicznej drodze, zwłaszcza w okresie formacji i w pewnych szczególnych momentach życia, może zostać znacznie ułatwiony przez ufne i pokorne poddanie się kierownictwu duchowemu, które pomaga człowiekowi odpowiadać wielkodusznie na poruszenie Ducha Świętego i dążyć zdecydowanie do świętości”³⁰⁶.

³⁰³ Tamże, nr 39.

³⁰⁴ S.C. Napiórkowski, *Vita consecrata: znaczenie i osiągnięcia dokumentu*, „Życie Konsekrowane” 1997, nr 3 (15), s. 64.

³⁰⁵ VC 69.

³⁰⁶ Tamże, nr 95.

Stała i podstawowa postawa osoby poświęconej Bogu dla apostołatu jest więc odpowiedzią miłości, miłości jednoczącej z Tym, który ją ukołchał, powołał i posłał. Znaczący tego zagadnienia mówią, że apostołska działalność powinna być uznawana za jedno ze źródeł życia duchowego i jako pożywka dla nieustannej modlitwy. Wierność dla tego, co się zwykło nazywać „ćwiczeniami pobożnymi”, nie powinna być nigdy uważana za cel samoistny, ale za środek podporządkowany osiągnięciu jedynego celu, jakim jest miłość, która się wyraża przez ciągłą modlitwę pośród działalności apostołskiej.

2. Realizacja rad ewangelicznych

Rady ewangeliczne czystości, ubóstwa i posłuszeństwa są nie tylko ugruntowane w słowach i przykładzie Chrystusa, ale reprezentują w Kościele formę życia, którą Syn Boży wybrał dla siebie, kiedy przyszedł na świat, aby czynić wolę Ojca. Adhortacja apostołska *Vita consecrata* wielokrotnie mówi o radach ewangelicznych ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, nie zawsze jednak wymieniając je w tej samej kolejności³⁰⁷. Wyrażenie ogólne „rady ewangeliczne” pojawia się w 27 numerach dokumentu: 7 z nich przypada na wprowadzenie, 10 na pierwszy rozdział, 3 na drugi, 6 na trzeci i jeden w zakończeniu³⁰⁸.

Jan Paweł II identyfikuje życie konsekrowane z tym, co nazywa „profesją rad ewangelicznych”. Stąd też to samo, co się mówi o radach

³⁰⁷ Przy ślubowaniu rad ewangelicznych w profesji zakonnej dawniej obowiązywała kolejność: ubóstwo, czystość, posłuszeństwo, a obecnie: czystość, ubóstwo i posłuszeństwo. II Sobór Watykański przenosi posłuszeństwo z ostatniego na pierwsze miejsce (por. DK, nr 15), który to układ powtarza Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis* (nr 28). W *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* omówienie celibatu poprzedza posłuszeństwo (por. nr 57-60, 62-66). Sobór i Papież uzasadniają wysunięcie posłuszeństwa (por. VC 47) na plan pierwszy właśnie kapłańską rolą Chrystusa, który przez fundamentalne podporządkowanie swej woli Ojcu naprawił fundamentalny grzech nieposłuszeństwa człowieka Bogu.

³⁰⁸ M. Augé, *Vita consecrata – znaczenie i osiągnięcia dokumentu*, „Życie Konsekrowane” 1997, nr 3 (15), s. 49-50.

ewangelicznych w szczególności, można powiedzieć o życiu konsekrowanym.

Bardzo ważne jest *świadectwo* życia według rad ewangelicznych w dzisiejszym świecie, o którym wspomina Papież: „Każda z tych rad na swój sposób, i wszystkie razem w ich wewnętrznym powiązaniu, »świadczą« o Odkupieniu, które mocą Chrystusowego Krzyża i Zmartwychwstania prowadzi świat i ludzkość w Duchu Świętym do tego ostatecznego wypełnienia, jakie człowiek – a przez człowieka całe stworzenie – znajduje w Bogu, i tylko w Bogu”³⁰⁹.

Rady ewangeliczne są w Kościele znakami autentycznej miłości, która nie stawia granic oddania się człowiekowi Bogu i braciom. „Rady ewangeliczne ukazują żywą pełnię miłości, ciągle niezadowolonej z tego, że nie daje więcej. Są świadectwem jej porywu i pobudzają naszą gotowość duchową. Istotą doskonałości Nowego Prawa jest przykazanie miłości Boga i bliźniego. Rady wskazują bardziej bezpośrednie drogi i bardziej odpowiednie środki, jakie powinny być stosowane, zależnie od powołania konkretnego człowieka”³¹⁰.

Rady ewangeliczne są swoistym znakiem profetycznym. Ukazał to Papież, gdy w adhortacji *Vita consecrata* napisał: „Dzięki profesji rad ewangelicznych charakterystyczne przymioty Jezusa – dziewictwo, ubóstwo i posłuszeństwo – stają się w pewien swoisty i trwały sposób »widzialne« w świecie, a spojrzenie wiernych zwraca się ku tajemnicy Królestwa Bożego, które już jest obecne w historii, ale w pełni urzeczywistni się w niebie”³¹¹.

Trzeba pamiętać, że rady ewangeliczne zostały przekazane całemu Kościołowi i każdemu spośród uczniów. Całe życie chrześcijańskie zostało konsekrowane w chrzcie według rad ewangelicznych. Bardzo dobrze wyjaśnia to Ojciec Święty: „Każdy człowiek odrodzony w Chrystusie jest przecież powołany, aby mocą łaski udzielonej mu przez Ducha zachowywać czystość właściwą dla jego stanu życia, okazywać posłuszeństwo Bogu i Kościołowi oraz zachowywać rozsądny dystans wobec

³⁰⁹ Jan Paweł II, adhortacja apostolska *Redemptionis donum*, z dnia 25 marca 1984, nr 14.

³¹⁰ KKK, nr 1974.

³¹¹ VC 1; por. tamże, nr 15.

dóbr materialnych, ponieważ wszyscy są powołani do świętości, która polega na doskonałej miłości. Jednakże chrzest sam w sobie nie wiąże się z powołaniem do celibatu lub do dziewictwa, do rezygnacji z posiadania dóbr i do posłuszeństwa przełożonemu w specyficznej formie rad ewangelicznych. Dlatego ich profesja zakłada istnienie swoistego daru Bożego, który nie jest udzielany wszystkim, jak to podkreśla sam Jezus, mówiąc o dobrowolnym bezżeństwie (por. Mt 19, 10-12)³¹².

W Ewangelii jest wiele zaleceń, które przekraczają miarę przykazania, wskazują nie tylko na to, co *konieczne*, ale i na to, co *lepsze*. Tak na przykład wezwanie do tego, aby nie sądzić, aby pożyczać, „niczego się za to nie spodziewając”, aby spełniać wszelkie prośby i życzenia bliźnich, aby zapraszać ubogich, aby zawsze przebaczać i wiele innych. Jeśli, w ślad za całą Tradycją, profesja rad ewangelicznych koncentruje się na tych trzech: czystości, ubóstwie i posłuszeństwie, to praktyka taka zdaje się dostatecznie uwydatniać znaczenie kluczowe i poniekąd *syncretyczne* całej ekonomii zbawienia. Wszystko, co w Ewangelii jest radą, wchodzi pośrednio w program tej drogi, na którą wzywa Chrystus, gdy mówi: „Pójdź za Mną”. Natomiast czystość, ubóstwo i posłuszeństwo nadają tej drodze szczególny rys chrystocentryczny i wyciskają na niej specyficzne znamię całej ekonomii Odkupienia³¹³. *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza, że poza przykazaniami Nowe Prawo zawiera także rady ewangeliczne. Tradycyjne rozróżnienie między przykazaniami Bożymi a radami opiera się na ich relacji do miłości. Celem przykazań jest odrzucenie tego, co niezgodne z miłością. Celem rad jest oddalenie tego, co nawet nie sprzeciwiając się miłości, może stanowić przeszkodę w jej rozwoju³¹⁴.

Według Jana Pawła II: „Czystość [...], jako wyraz oddania się Bogu niepodzielnym sercem (por. 1 Kor 7, 32-34), jest odbłaskiem nieskończonej miłości łączącej trzy Boskie Osoby w tajemniczej głębi życia trynitarnego; miłości, której Słowo Wcielone dało świadectwo aż po ofiarę z własnego życia; miłości, która »rozlana jest w sercach naszych przez

³¹² Tamże, nr 30.

³¹³ Jan Paweł II, *Redemptionis ...*, dz. cyt., nr 9.

³¹⁴ KKK, nr 1973.

Ducha Świętego» (Rz 5, 5), przynaglającego nas, byśmy odpowiedzieli na nią całkowitą miłością do Boga i do braci³¹⁵. *Vita consecrata* wskazuje na szczególną wyjątkowość dziewictwa „dla Królestwa niebieskiego”, uważając ją „za pierwszą i najistotniejszą”³¹⁶ wśród rad ewangelicznych oraz „bramę do całego życia konsekrowanego”³¹⁷.

Jeżeli istnieje dla niektórych specyficzna rada *stanu ubóstwa*, to do wszystkich odnosi się rada „niegromadzenia bogactw ziemskich” (Mt 6, 19), nietroszczenia się o jutro i wyrzeczenia się wszystkiego, nawet samych siebie, aby pójść za Chrystusem i w końcu wykonywać swą władzę jako służbę. Ojcowie Kościoła dobrze wiedzieli, że „idź, sprzedaj wszystko, co posiadasz” – słowa wypowiedziane przez Jezusa do bogatego młodzieńca – oznaczają przede wszystkim: „sprzedaj to, czym sam jesteś”. Takiej zaś radzie nikomu nie wolno się uchylić³¹⁸. Papież mówi o tej radzie: „Ubóstwo głosi, że Bóg jest jedynym, prawdziwym bogactwem człowieka. Przeżywane na wzór Chrystusa, który »będąc bogatym [...], stał się ubogim« (2 Kor 8, 9), wyraża całkowity dar z siebie, jaki składają sobie nawzajem trzy Osoby Boskie”³¹⁹.

Wreszcie jeżeli istnieje dla niektórych specyficzna rada posłuszeństwa świadczonego jakiejś regule, jakiemuś przełożonemu, to istnieje dla wszystkich zobowiązanie do posłuszeństwa: małżeńskiego bądź synowskiego, czy też domowego. Ojciec Święty mówi o posłuszeństwie, iż „praktykowane na wzór Chrystusa, którego pokarmem było wypeł-

³¹⁵ VC 21.

³¹⁶ Tamże, nr 14.

³¹⁷ Tamże, nr 32. Nieco później Ojciec Święty, podejmując temat nowych form życia konsekrowanego, jakie powstają w ostatnim czasie w Kościele, stwierdza: „nie można zaliczyć do ścisłej kategorii życia konsekrowanego tych form zaangażowania, skądinąd zasługujących na pochwałę, jakie niektórzy małżonkowie chrześcijańscy podejmują w stowarzyszeniach lub ruchach kościelnych, gdy pragnąc doprowadzić do doskonałości swoją miłość, już »konsekrowaną« w sakramencie małżeństwa – przez śluby potwierdzają obowiązek zachowania czystości, właściwej życiu małżeńskiemu, a nie zaniedbując swoich obowiązków względem dzieci, ślubują ubóstwo i posłuszeństwo” (VC 62).

³¹⁸ A. Sicari, *Objawienie rad ewangelicznych*, „Communio” 1985 – wersja polska, nr 6 (30), s. 21-22.

³¹⁹ VC 21.

nienie woli Ojca (por. J 4, 34), objawia wyzwalające piękno uległości synowskiej, a nie niewolniczej, wzbogaconej poczuciem odpowiedzialności i przenikniętej wzajemnym zaufaniem: to zaufanie jest doczesnym odbłaskiem harmonii miłości, właściwej trzem Boskim Osobom³²⁰.

Od wszystkich wymagany jest *duch rad ewangelicznych*. Jednak każdy chrześcijanin może być powołany – niezależnie od swego aktualnego stanu – do wcielania trzech rad w możliwie konkretny sposób i poniekąd materialnie. Na przykład ten, kto nie uczynił ślubu ubóstwa, może być powołany w szczególnych okolicznościach (czasy prześladowań) do wyboru całkowitego ubóstwa, przyjętego z miłością, albo też decyduje się na utratę samej miłości. Podobnie człowiek żonaty może być wezwany (przypadek opuszczenia przez drugą stronę) do stanu dziewictwa i do pozostawania „bezzennym dla Królestwa niebieskiego”. Można powiedzieć, że powołaniem wspólnym jest *stan śmierci*, w którym człowiek ma osiągnąć całkowicie i po chrześcijańsku ubóstwo, czystość i posłuszeństwo, aby móc powierzyć się w ręce Ojca³²¹.

Ewangeliczne zalecenie życia w ubóstwie, czystości i posłuszeństwie bywa często postrzegane jako trzy uciążliwe ograniczenia człowieka, który je podejmuje; jako trzy trudne wyrzeczenia, niemal trzy *praktyki pokutne*. Jest to spojrzenie tak mylne, jak gdyby ktoś na pracę patrzył tylko jak na trud i bardzo męczący wysiłek, podczas gdy każda praca jest przede wszystkim twórcza. Jan Paweł II mówi o radach ewangelicznych, że: „Bardziej niż wyrzeczeniem są one przede wszystkim specyficzną formą przyjęcia tajemnicy Chrystusa, przeżywaną w Kościele”³²². Droga rad ewangelicznych ma posmak pozytywny najpierw w swoim odniesieniu do osoby Chrystusa, gdyż oznacza miłość, a nie negację.

Praktyka rad ewangelicznych to nie trzy rezygnacje, lecz trzy wybory. Profesja czystości, ubóstwa i posłuszeństwa nie jest przede wszystkim odwróceniem się *od* (od dóbr materialnych, od życia rodzinnego i od własnej niezależności), ale oznacza zwrócenie się *ku* (ku Chrystusowi), który staje się dla człowieka zarówno bogactwem, jak i miłością. Tłuma-

³²⁰ Tamże.

³²¹ A. Sicari, *Objawienie ...*, art. cyt., s. 23.

³²² VC 16.

czy to sam Papież, gdy pisze: „[...] to właśnie one [rady ewangeliczne] przynaglają Kościół, a zwłaszcza osoby konsekrowane, by ukazywały w pełnym świetle ich głęboki sens antropologiczny i dawały o nich świadectwo. Wybór rad ewangelicznych nie prowadzi bowiem w żadnej mierze do zubożenia wartości autentycznie ludzkich, ale ma być raczej ich przemianą. Nie należy rozpatrywać rad ewangelicznych jako zaprzeczenia wartości związanych z płciowością, z uzasadnionym pragnieniem dysponowania dobrami materialnymi i samodzielnego decydowania o sobie. Te skłonności mają swoje źródło w naturze i dlatego same w sobie są dobre. Jednakże istota ludzka, osłabiona przez grzech pierworodny, jest narażona na ryzyko wyrażania ich w sposób wykraczający poza normy moralne. Profesja czystości, ubóstwa i posłuszeństwa jest wezwaniem, by nie lekceważyć ran zadanych przez grzech pierworodny i choć potwierdza wartość dóbr stworzonych – podkreśla ich względność i wskazuje na Boga jako na dobro absolutne. W ten sposób ci, którzy idą drogą rad ewangelicznych, choć dążą do własnego uświęcenia, zarazem ukazują ludzkości – by tak rzec – drogę »duchowej terapii«, ponieważ odrzucają bałwochwalczy kult stworzenia i w pewnej mierze czynią widzialnym Boga żywego”³²³. Ojciec Święty wspominał w powyżej cytowanym tekście adhortacji o radach jako „duchowej terapii”. Warto spojrzeć na te rady także pod tym kątem.

Św. Jan w swoim pierwszym liście wskazuje na trzy zniewolenia, których doświadcza człowiek: pożądlivość oczu, pożądlivość ciała i pycha żywota (por. 1 J 2, 16). Można powiedzieć, że rady ewangeliczne są prostą odwrotnością tych trzech zniewoleń, leżą więc w centrum naprawy skażonego świata. Praktyka rad niesie w sobie, jak stwierdza Papież: „[...] nieodzowne wyniszczenie tego, co w każdym z nas jest grzechem i dziedzictwem grzechu, pozwala odżyć i narodzić się każdego dnia większemu dobru utajonemu w duszy ludzkiej. To dobro rodzi się lub odżywa pod działaniem łaski, na które praktyka czystości, ubóstwa i posłuszeństwa czyni ludzką duszę szczególnie wrażliwą”³²⁴.

³²³ Tamże, nr 87.

³²⁴ Jan Paweł II, *Redemptionis ...*, dz. cyt., nr 10.

W ekonomii Odkupienia ustanowionej przez Chrystusa dar rad ewangelicznych posiada wielkie znaczenie, stanowi bowiem zaczyn świętości niedający się zdystansować. Jak to ujmuje Jan Paweł II, „Ewangeliczne rady czystości, ubóstwa i posłuszeństwa stanowią w ekonomii Odkupienia najbardziej radykalne środki przetworzenia stosunku do świata w sercu ludzkim: do świata zewnętrznego i do własnego »ja«”³²⁵. Dalej stwierdza Papież, że ewangeliczna czystość pomaga nam przetworzyć w naszym wewnętrznym życiu to wszystko, co swe źródło znajduje w pożądliwości ciała; ewangeliczne ubóstwo – to, co ma swe źródło w pożądliwości oczu; wreszcie posłuszeństwo ewangeliczne pozwala nam w sposób radykalny przetworzyć to, co płynie w sercu ludzkim z pychy tego życia. Tak więc „rady ewangeliczne służą w swej istotnej celowości »odnowie stworzenia«: »świat« ma stać się przez nie w taki sposób podległy człowiekowi i jemu oddany, ażeby człowiek sam doskonale oddany był Bogu”³²⁶.

Nie można zapomnieć o tym, że wybór życia, w którym praktykuje się rady, to wybór samego Chrystusa, który szedł przez życie jako ubogi, bezżenny i realizujący plany Ojca. „Jego życie w dziewictwie, posłuszeństwie i ubóstwie wyraża Jego synowską i całkowitą wierność wobec zamysłu Ojca (por. J 10, 30; 14, 11). Jezus jest doskonale posłuszny – zstąpił z nieba nie po to, by pełnić własną wolę, ale wolę Tego, który Go posłał (por. J 6, 38; Hbr 10, 5. 7). [...] Chrystus – choć potwierdza godność i świętość życia małżeńskiego i występuje w ich obronie – to jednak sam przyjmuje formę życia dziewiczego, a przez to objawia wzniosłą wartość i przedziwną duchową płodność dziewictwa. Wyrazem Jego całkowitej wierności zamysłowi Ojca jest także odejście od dóbr ziemskich [...]. Głębia Jego ubóstwa objawia się przez doskonale ofiarowanie Ojcu tego wszystkiego, co posiada”³²⁷. Zatem „[...] przez profesję rad ewangelicznych osoba konsekrowana nie tylko czyni Chrystusa sensem swojego życia, ale stara się też odtworzyć w sobie – w miarę możliwości – »tę formę życia, jaką obrał sobie Syn

³²⁵ Jan Paweł II, encyklika *Redemptor hominis*, nr 9; por. *Redemptionis...*, dz. cyt., nr 9.

³²⁶ Jan Paweł II, *Redemptionis...*, dz. cyt., nr 9.

³²⁷ VC 22.

Boży, przyszedłszy na świat». Zachowując dziewictwo, przyjmuje do swego serca dziewiczą miłość Chrystusa i wyznaje Go wobec świata jako Jednorodzonego Syna, jednego z Ojcem; naśladowując Jego ubóstwo, wyznaje Syna, który wszystko otrzymuje od Ojca i z miłością wszystko Mu oddaje; czyniąc ofiarę z własnej wolności, a przez to włączając się w tajemnicę Jego synowskiego posłuszeństwa, wyznaje Chrystusa jako nieskończenie umiłowanego i miłującego, jako Tego, który ma upodobanie jedynie w woli Ojca, jest z Nim bowiem doskonale zjednoczony i we wszystkim od Niego zależy³²⁸.

3. Wierność własnemu charyzmatowi

Wszystkie zgromadzenia zakonne, idąc za wezwaniem Ducha Bożego, decydują się ustawicznie powracać do źródeł swego charyzmatu³²⁹. Tym źródłem jest przede wszystkim Ewangelia – bowiem do tekstów mówiących o życiu Jezusa, Maryi oraz apostołów „odwoływali się nieustannie założyciele i założycielki, przyjmując swoje powołanie oraz rozeznając charyzmat i misję swego instytutu”³³⁰. Członkowie instytutów życia konsekrowanego winni być przekonani, że w pismach, życiu i dziele założyciela, zatwierdzonych przez Kościół, przejawiał się w sposób uprzywilejowany Duch Święty i że właśnie tam powinni szukać żywych zasad swego osobistego postępowania³³¹.

Według Ojca Świętego u źródeł każdego charyzmatu kryje się potrójne dążenie: „ku Ojcu, objawiające się w synowskim poszukiwaniu Jego woli poprzez proces nieustannego nawracania się [...]. W tej perspektywie charyzmat każdego Instytutu powinien przynaglać osobę konsekrowaną,

³²⁸ Tamże, nr 16.

³²⁹ Przez charyzmat rozumiemy tu szczególnie dar Ducha Świętego udzielony bądź poszczególnym osobom, bądź wspólnotom dla budowania Królestwa Bożego. W drugim wypadku, który nas tutaj interesuje, stwierdzamy przejście charyzmatu założyciela na zainicjowaną przez niego, w Mistycznym Ciele Chrystusa, wspólnotę życia konsekrowanego dla dzieła ewangelizacji, zgodnie z jego duchem i duchowością tejże wspólnoty. Wszyscy członkowie tej wspólnoty, osobiście i zbiorowo, są solidarnie odpowiedzialni za tożsamość i posłannictwo danej rodziny zakonnej (por. *Życie zakonne i jego posłannictwo w Kościele i świecie*, Warszawa 1993, s. 17).

³³⁰ VC 94.

³³¹ S. Rybicki, *Na straży charyzmatu*, „Życie Konsekrowane” 1996, nr 2 (10), s. 24.

aby oddała się bez reszty Bogu³³². Zakonnik spotyka Boga, któremu się poświęcił, jeżeli we wspólnocie jest otwarty i ofiarny dla swych braci. Kochając ich i służąc im, kocha samego Boga³³³.

Charyzmaty życia konsekrowanego – w duchu Ewangelii – łączą się także z „dążeniem do Syna”: nakazują rozwijać komunie z Nim oraz uczyć się od Niego ofiarnej służby. W ten sposób „wzrok, przemieniony stopniowo przez obecność Chrystusa, uczy się odrywać od tego, co zewnętrzne, od zamętu zmysłów, czyli od wszystkiego, co odbiera człowiekowi ową lekkość otwierającą się na działanie Ducha, i pozwala mu wyruszyć na misję z Chrystusem, szerzyć Jego Królestwo, pracując i cierpiąc wraz z Nim”³³⁴.

Trzecim dążeniem znajdującym się u źródeł charyzmatu – według Jana Pawła II – jest dążenie „do Ducha Świętego”, ponieważ skłania On człowieka, „aby pozwolił się Jemu prowadzić i wspomagać, zarówno w osobistym życiu duchowym, jak i w życiu wspólnotowym i w działalności apostołskiej, a dzięki temu by żył w postawie służby, która powinna być inspiracją dla wszelkich decyzji prawdziwego chrześcijanina”³³⁵. Życie zakonne posiada bowiem specjalną apostołską skuteczność. Wypływa ona z mocy Ducha Świętego działającego w osobach poświęconych Bogu.

Charyzmat założyciela przechodzi na instytucje za pośrednictwem poszczególnych osób i wspólnot. Wierność charyzmatowi założyciela to wierność jego duchowi i jego misji³³⁶. Życie zakonne ukierunkowane jest na świętość osób podejmujących ten rodzaj życia. Chodzi jednak nie tylko o własne uświęcenie. Życie to jest bowiem równocześnie włączeniem się w budowanie Kościoła.

Adhortacja porusza problem wierności *Regule* instytutu, poprzez odczytywanie jej na nowo, gdyż właśnie „w niej i w Konstytucjach zawarty jest program naśladowania Chrystusa, ukształtowany przez określony charyzmat, którego autentyczność została potwierdzona

³³² VC 36.

³³³ S. Rybicki, *Na straży...*, art. cyt., s. 24.

³³⁴ VC 37.

³³⁵ Tamże.

³³⁶ Tamże.

przez Kościół. Ścisłejsze stosowanie Reguły stanie się dla osób konsekrowanych pewnym kryterium w poszukiwaniu właściwych form świadectwa, stosownie do potrzeb chwili, bez odchodzenia od pierwotnej inspiracji³³⁷.

Kiedy mówimy o charyzmacie założyciela, bardzo ważną rzeczą jest określenie sposobu podejścia do tego charyzmatu, jaki dana osoba (założyciel) otrzymała i rozwinęła w ramach wspólnoty. Założycieli należy zawsze traktować jako klucz do odczytania charyzmatu, jako punkt wyjścia w określeniu tożsamości rodziny zakonnej³³⁸.

Nie ulega wątpliwości, że Duch Święty udzielił łaski charyzmatycznej założycielowi danego zakonu. Konkretny bowiem zakon powstaje jako odpowiedź na potrzebę, która zaistniała w Kościele. Duch Święty kieruje Kościołem. Dla zaradzenia tej potrzebie powołuje wybranego przez siebie człowieka i obdarza go szczególnymi darami. Powołanie jest więc łaską udzieloną dla zaradzenia potrzebom Kościoła i dla budowania Kościoła.

Założyciele zakonów czuli się powołani przez Boga po podjęcia szczególnego działania w Kościele przez utworzenie nowej rodziny zakonnej. Byli więc w rzeczywistości całkowicie nastawieni na drugich. Wszyscy przyjmujący ten sposób życia uczestniczą więc w charyzmacie założyciela³³⁹. W charyzmat zakonu wchodzi cała duchowość konsekracji zakonnej. Założyciele każdego z instytutów żyli konkretnymi wartościami duchowymi. Posiadali swoje nabożeństwa, modlitwy oraz swoich ulubionych świętych. Formując życie zakonne nawiązywali najczęściej do istniejącej już wcześniej reguły zakonnej zatwierdzonej przez Kościół, czerpiąc z niej inspirację dla swej duchowości. Jest to coś bardzo istotnego dla odczytania charyzmatu zakonu.

Trzeba nadto odczytać – według Ojca Świętego – właściwe zamiary założycieli. Dlatego Papież gorąco zachęca wszystkie instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego do szybkiego

³³⁷ Tamże.

³³⁸ J. Sanz, *Od wieży Babel do łaski Pięćdziesiątnicy*, Kolekcja „Communio” nr 10, s. 50-51.

³³⁹ D. Wider, *Dar życia zakonnego. Rozważania etyczne w oparciu o teologię życia zakonnego*, Kraków 1982, s. 55.

opracowania swojego programu formacyjnego, inspirowanego charyzmatem instytutu, „który w jasnej i dynamicznej formie ukaże drogę, jaką należy przejść, aby w pełni przyswoić sobie duchowość swego Instytutu. Ratio odpowiada dziś bardzo pilnej potrzebie: z jednej strony wskazuje sposób, w jaki należy wprowadzać nowe pokolenia w duchowość Instytutu, aby mogły ją autentycznie przeżywać w kontekście różnych kultur i w różnych regionach geograficznych; z drugiej strony wyjaśnia osobom konsekrowanym, jak mają żyć tym samym duchem na różnych etapach własnej egzystencji, dążąc do pełnej dojrzałości wiary w Chrystusa”³⁴⁰.

Dla odczytania ducha założyciela niezwykłą wartość ma *zdrowa tradycja*, która stanowi dziedziczną wartość każdego instytutu³⁴¹. Do tej tradycji należą współpracownicy założyciela, pierwsze pokolenie zakonne, zwłaszcza to, które żyło i działało razem z nim. Nadto wszystkie wybitne jednostki w przeszłości zakonu, szczególnie kanonizowani i beatyfikowani członkowie zakonu. Oni bowiem uświęcili się w oparciu o zdrowy depozyt założyciela. Ci święci niejednokrotnie sobą ubogacili ducha zakonu, do którego należeli, dorzucając nie tylko pełniejsze zrozumienie pierwotnego charyzmatu, lecz i dodając nowe wartości, choć mocno zakorzenione w charyzmacie założyciela³⁴².

Przy rozważaniu charyzmatu zakonu to wszystko należy wziąć pod uwagę³⁴³. Oderwanie się od źródła jest bowiem zatrąceniem tożsamości. Może spowodować w najlepszym wypadku powstanie nowego zgromadzenia lub reformę poprzedniego. Często też jest równoznaczne z zatraceniem ducha zakonu i z wegetacją. Dlatego też, jak uczy adhortacja, „odnowa życia konsekrowanego zależy w głównej mierze od formacji”, która jest wymogiem wynikającym z samej natury konsekracji zakonnej³⁴⁴.

³⁴⁰ VC 68.

³⁴¹ DZ, nr 2.

³⁴² D. Wider, *Życie oddane...*, dz. cyt., s. 67.

³⁴³ L. Balter, *Rola charyzmatu w życiu religijnym Kościoła*, „Homo Dei” 45 (1976), s. 38-45.

³⁴⁴ VC 68-69.

W centrum posłannictwa Kościoła jest dzisiaj wezwanie do nowej ewangelizacji. Dotyczy ono wszystkich: duchowieństwa, zakonników i świeckich. Zgodnie z nauką Ojca Świętego również instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego winny włączyć się w ich realizację, każdy zgodnie z własnym charyzmatem i posługą apostołską.

Adhortacja *Vita consecrata* Jana Pawła II rozwija istotne elementy soborowego i posoborowego nauczania Kościoła na temat apostołstwa instytutów życia konsekrowanego. Z kart dokumentu przebiega miłość Papieża do osób, które wybrały ten rodzaj służby. Jan Paweł II troszczy się, aby na progu trzeciego tysiąclecia życie konsekrowane i jego apostołstwo rozkwitało coraz bardziej jako dar Boga ofiarowany Kościołowi i całej rodzinie ludzkiej. Wskazania zawarte w *Vita consecrata* wytyczają drogę w tym kierunku i są zachętą do dalszej odnowy życia wspólnotowego we współczesnym świecie. Poziom bowiem życia duchowego w instytutach życia konsekrowanego znajduje swoje odbicie w aktywności apostołskiej tychże społeczeństw.

Jarosław Sempryk

GODNOŚĆ KONSEKRACJI W CELIBACIE KAPŁAŃSKIM

Trzeci Tydzień Kultury Chrześcijańskiej w Diecezji Świdnickiej ukazuje nam Jana Pawła II jako obrońcę godności człowieka. Spośród wielu tematów poruszanych w tym czasie chciałbym zatrzymać się nad kwestią, której nasz umiłowany Sługa Boży poświęcił wiele uwagi: nad godnością konsekracji w celibacie kapłańskim.

Według Listu do Hebrajczyków człowiek ustanowiony w sprawach odnoszących się do Boga nazywa się kapłanem. W Ewangelii widzimy różnorodność powołań. Jezus nie wymagał od wszystkich swoich uczniów radykalnego wyrzeczenia się życia w rodzinie, ale żądał, by wszyscy przyznali Mu pierwsze miejsce w swoich sercach: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien. I kto kocha syna lub córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien” (Mt 10, 31). Konieczność pełnego wyrzeczenia się wszystkiego związana jest z życiem apostołskim lub szczególną konsekracją. Wszystko to pomaga nam zrozumieć sens kościelnego prawodawstwa na temat celibatu kapłańskiego. Kościół zawsze uważał i nadal uważa, że celibat mieści się w logice konsekracji kapłańskiej i związanej z nią całkowitej przynależności do Chrystusa, która zmierza do świadomej realizacji Jego nakazu życia duchowego i ewangelizacji.

1. Konsekrowana czystość jako dar i zadanie

Wśród wielu środków osiągania doskonałości, jakie pozostawił Kościołowi Jezus Chrystus, wyróżnia się także dar czystości konsekrowanej³⁴⁵. W dziewictwie czy w celibacie zachowuje swoje znaczenie ludzkiej płciowości, przeżywanej jako przejaw i służba na rzecz miłości w duchu

³⁴⁵ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do kapłanów, zakonników i seminarzystów*, OR 7 (1986), nr 7, s. 2.

jedności i wzajemnego oddania się osób. W ten sposób dziewictwo urzeczywistnia „sens oblubieńczy” ciała poprzez wspólnotę i oddanie siebie Jezusowi Chrystusowi i Jego Kościołowi. Ta wspólnota życia i miłości oraz oddanie się Bogu jest partycypacją i zapowiedzią doskonałej komunii z Chrystusem, która wypełni się w Królestwie Bożym³⁴⁶. Życie w czystości, do jakiego powołani są wszyscy chrześcijanie, swoje doskonałe wypełnienie znajduje w celibacie, czyli „beżenności dla Królestwa Niebieskiego” (por. Mt 19, 12). Jan Paweł II w pierwszym swoim *Liście do kapłanów* na Wielki Czwartek z 1979 roku, a także w wielu przemówieniach i wydanych dokumentach, podkreślał doniosłe znaczenie celibatu w życiu Kościoła, lecz nie chciał rozstrzygać, czy Kościół łaciński podjętą i trwającą przez stulecia decyzję o życiu osób konsekrowanych w celibacie ma zachować czy uchylić. Jan Paweł II raczej pogłębiał rozumienie tego charyzmatu i ukazywał sposoby coraz dojrzalszego wprowadzania go w życie³⁴⁷. Chrystus od tych, których wybrał na swoich Apostołów, zażądał, by porzucili domy, rodziny, przyjaciół i poszli za Nim. „Porzucić” wszystko to także wyrzec się ludzkiej miłości oblubieńczej, która znajduje swój wyraz w założeniu rodziny.

Konieczność pełnego wyrzeczenia się wszystkiego związana jest z życiem apostołskim lub szczególną konsekracją. W takim oto kontekście można zrozumieć sens kościelnego prawodawstwa na temat celibatu kapłańskiego³⁴⁸. Jan Paweł II przyznawał, że życie w celibacie wymaga szczególnej łaski, jest to bowiem ideał, który przerasta siły ludzkiej natury i jest związany z umartwieniem niektórych jej skłonności. Chrystus jednak daje łaskę tym, których powołuje do kapłaństwa, aby mogli żyć w czystości

³⁴⁶ Por. KK 42.

³⁴⁷ Por. Jan Paweł II, adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis*, Watykan 1992, nr 29 [dalej: PDV]. Jan Paweł II w *Familiaris cortsortio* [FC] pisał: „W dziewictwie człowiek pozostaje w oczekiwaniu, także cielesnie, na zaślubiny eschatologiczne Chrystusa z Kościołem, ofiarowując się całkowicie Kościołowi w nadziei, że Chrystus odda się Kościołowi w pełni prawdy życia wiecznego” (nr 6). Także w adhortacji apostołskiej *Redemptionis donum* [RD] o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia z 25 marca 1984 r. Jan Paweł II napisał: „Czystość dla królestwa niebieskiego nie jest tylko dobrowolną rezygnacją z małżeństwa i życia rodzinnego, ale charyzmatycznym wyborem Chrystusa jako wyłącznego Oblubieńca” (RD 11).

³⁴⁸ Por. PDV 29.

i dziewictwie dla Królestwa Bożego³⁴⁹. Jan Paweł II w przemówieniach do kapłanów ukazywał celibat w aspekcie skuteczności ewangelizacji. Celibat nadaje głoszeniu Ewangelii przejrzystość i wyrazistość. Stąd świadectwo złożone w postaci celibatu ma szczególną wartość, gdyż obwieszcza Dobrą Nowinę nie tylko słowem, ale całym istnieniem, niepodzielnością życia i służby kapłana. W celibacie należy widzieć nie tylko normę prawną lub zewnętrzny warunek dopuszczenia do święceń, lecz przede wszystkim wartość głęboko związaną z sakramentem święceń, upodabniającą do Jezusa Chrystusa, Dobrego Pasterza i Oblubieńca Kościoła. Jest to zatem, według Ojca Świętego, wybór większej i niepodzielnej miłości do Chrystusa i Kościoła³⁵⁰. Kościół pragnie, aby prezbiter miłował Go w sposób całkowity i wyłączny, tak jak umiłował go Jezus Chrystus. Zatem celibat kapłański, jak podkreślał Jan Paweł II, jest „darem z siebie w Chrystusie i z Chrystusem dla Jego Kościoła i wyraża posługę kapłana dla Kościoła w Chrystusie i z Chrystusem”³⁵¹. Celibat księży jest wyrazem woli Kościoła, który chciał i nadal chce, aby bezżenność była udziałem tych, którzy przyjmują konsekrację kapłańską. Nie można go rozumieć jako narzuconego przez prawo, lecz widzieć w nim dar Boży dla wspólnoty Kościoła, co podkreślił Papież w *Liście do kapłanów* z 1979 roku³⁵². Szanując inne tradycje, Kościół łaciński proponuje celibat jako „skarb”, który jest znakiem Królestwa Bożego, znakiem całkowitej miłości Chrystusa do Kościoła, a także niepodzielnej miłości prezbitera do Boga i Jego

³⁴⁹ Por. J. Warzeszak, *U podstaw gorliwości kapłańskiej w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1989, s. 270.

³⁵⁰ Por. Jan Paweł II, *Logika konsekracji w celibacie kapłańskim* (Katecheza z 17 lipca 1993 r.), w: *Misja ewangelizacyjna kapłanów w nauczaniu Kościoła. Materiały formacyjne i homiletyczne w roku duszpasterskim 1994/95*, s. 234-238. Papież w katechezie mówił: „Kościół zawsze bowiem uważał i nadal uważa, że celibat mieści się w logice konsekracji kapłańskiej i związanej z nią całkowitej przynależności do Chrystusa, która zmierza do świadomej realizacji Jego nakazu życia duchowego i ewangelizacji” – tamże.

³⁵¹ Por. *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, OR 11 (1990), nr 7-8, 27. Por. L. Kowalówka, *Kapłan – człowiekiem wiary*, Warszawa 1986, s. 152-154; W. Słomka, *Celibat a duchowość życia kapłańskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 26 (1979), z. 3, s. 107-117.

³⁵² PDV 29.

Ludu. Zatem, zdaniem Papieża, powinien być postrzegany jako pozytywna wartość wzbogacająca kapłaństwo³⁵³. Należy go przyjmować z miłością i wdzięcznością, na podstawie wolnej i nieustannie odnawianej decyzji jako cenny dar Boga, jako bodziec do ofiarnej miłości pasterskiej, a wreszcie jako szczególny udział w ojcostwie Boga i w płodności Kościoła. Jest on także świadectwem o eschatologicznym charakterze Królestwa Bożego, dawanym wobec świata³⁵⁴.

Według Papieża celibat jest upodobnieniem się do Jezusa Chrystusa, Najwyższego Kapłana, który zaleca uczniom beżzenność dla Królestwa Niebieskiego. Dzięki niemu prezbiter może lepiej wypełniać swoją posługę wobec Ludu Bożego, zachowując stałą dyspozycyjność wobec Boga i Kościoła. Jest on także znakiem czasów przyszłych, w których „ani żenić się nie będą, ani za mąż wychodzić; wszyscy bowiem będą jako aniołowie Boży [...]”. Kapłan, żyjąc w celibacie i dając świadectwo ewangelicznej wartości dziewictwa, może pomagać chrześcijańskim małżonkom w przeżywaniu całej pełni „wielkiego sakramentu miłości Chrystusa do Kościoła – Jego Oblubienicy. Wierność kapłana celibatowi będzie oparciem dla wierności małżonków”³⁵⁵. Celibat jest sprawdzianem wierności obiecywanej Chrystusowi i Kościołowi, a jednocześnie sprawdzianem wierności sobie, swojemu sumieniu, godności i powołaniu. Niekiedy bywa on czasem próby, który Bóg

³⁵³ Por. Jan Paweł II, *List do wszystkich kapłanów na Wielki Czwartek*, Watykan 1979, nr 8 [dalej: L]. Jan Paweł II w swoim nauczaniu podkreślał, że celibat kapłański należy widzieć nie jako drogę do „męczeństwa”, ale jako pozytywne ukierunkowanie w służbie zbawieniu. Adhortacja *Pastores dabo vobis* stara się zatem wyjaśnić ten szczególny charyzmat w pełnym jego bogactwie biblijnym, teologicznym i duchowym. Papież, mówiąc bowiem o celibacie kapłańskim i ukazując całe jego bogactwo i duchową płodność, rzuca swego rodzaju wyzwanie światu z jego mentalnością, tendencjami i pokusami. Przypomina, że Duch Święty, wzbudzając nowe powołania do służby Bożej w Kościele, budzi także w wielu sercach „wolę życia zgodnego z ewangelicznym ideałem” oraz pragnienie dochowania mu wierności, PDV 29.

³⁵⁴ Por. Jan Paweł II, *Logika konsekracji w celibacie kapłańskim...*, art. cyt., s. 237.

³⁵⁵ Por. PDV 29, 50. Mówiąc o formacji do celibatu, Jan Paweł II napisał: „Dlatego niech seminarzyści dobrze poznają naukę Soboru Watykańskiego II, encyklikę *Sacerdotalis celibatus* oraz *Instrukcję o formacji do celibatu kapłańskiego* wydaną przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego w 1974 r. Aby seminarzysta mógł podjąć wolną decyzję i przyjąć celibat kapłański dla Królestwa niebieskiego, musi poznać chrześcijańską i prawdziwie ludzką naturę płciowości, a także jej cel w małżeństwie i celibacie” (PDV 50).

dopuszcza wobec kapłana³⁵⁶. Każda miłość wymaga próby w tym celu, aby mogła się wzmocnić, by była czysta i pełna; tego wszystkiego oczekuje Bóg od kapłana. Serce kapłana, które ma kochać Boga poprzez swoich bliźnich, powinno być wolne od miłości ziemskiej skierowanej do jednej osoby. Celibat jest znakiem miłości, która służy określonej wspólnotcie Ludu Bożego, w której każdy człowiek czeka na pamięć, na troskę i miłość.

Jan Paweł II widział jako zasadniczą podstawę doskonałości kapłańskiej i motyw jej osiągania godność kapłańską, łączącą się ściśle z partycypacją w godności Chrystusa, Najwyższego Kapłana, Głowy Kościoła i Jego Pasterza. Z partycypacji tej wynika także udział prezbiterów w funkcjach kapłańskich Zbawiciela, jak i szczególnego rodzaju wezwanie ich do realizacji rad ewangelicznych. Oznacza to, że zobowiązanie kapłanów do doskonałości tkwi w samym fakcie posiadania przez nich godności kapłańskiej. Na mocy sakramentalnego charakteru kapłańskiego prezbiterzy posiadają władzę, która sprawia, że ich czynności są czynnościami samego Chrystusa. Ministerialny charakter władzy kapłańskiej, mającej znamiona ofiarnej i pokornej służby, ujmował Papież w szczególnej relacji do Eucharystii.

Zdaniem Jana Pawła II kapłan – poprzez otrzymane święcenia – uczestniczy w godności i posłannictwie Chrystusa, Pasterza i Głowy Kościoła. Partycypacja w tych funkcjach stanowi dla kapłana szczególne zobowiązanie dążenia do doskonałości swego życia, wyrażającej się zwłaszcza w głębszej pracy nad sobą i pokonywaniu tego wszystkiego, co oddziela go od Najwyższego Kapłana.

2. Konsekrowana czystość w oblubieńczej jedności Chrystusa i Kościoła

Prezbiterzy, którzy kontynuują urząd apostołów, uczestniczą w posłannictwie i w konsekracji samego Arcykapłana Jezusa Chrystusa³⁵⁷. Oprócz

³⁵⁶ Por. tamże. P. Socha, *Życie duchowe kapłana. Radykalizm ewangeliczny*, AK 85 (1993), t. 120, s. 232-233. Por. J. Dyduch, *Z ludzi wzięty. Kazania i przemówienia Kardynała Karola Wojtyły o kapłaństwie (1963-1978)*, Kraków 1995, s. 230-231; B. Przybylski, *Kapłan Chrystusowy*, AK 87 (1976), t. 110, s. 168-175.

³⁵⁷ Por. PDV 33; W. Słomka, *Natura i misja służebnego kapłaństwa*, AK 85 (1993), t. 120, s. 211; por. J. Galot, *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, w: *Kapłaństwo. „Communio”*, Poznań – Warszawa 1988, s. 277-289; M.J. le Guillou, *Cha-*

uprawnień i obowiązków wynikających z przynależności do kapłańskiego ludu Bożego, kapłani na mocy święceń uzyskują prawo do działania w zastępstwie Chrystusa jako Pasterza, Kapłana i Proroka. I właśnie to spełnianie przez prezbiterów funkcji w Kościele „w zastępstwie Chrystusa Głowy” stanowi najbardziej istotną różnicę między kapłaństwem hierarchicznym a kapłaństwem Chrystusa żyjącego w Jego ludzie, a więc w Mistycznym Ciele³⁵⁸. Należy zatem podkreślić, że prezbiterzy, działając w zastępstwie Chrystusa, stają się Jego narzędziami, i to do tego stopnia, że przez ich kapłańską posługę, która ma na celu budowę Mistycznego Ciała, działa sam boski Arcykapłan Jezus Chrystus³⁵⁹.

Papież nauczał, że sprawowanie kapłaństwa jest „uczestnictwem w głębi tajemnicy Kapłaństwa samego Chrystusa”, która wyraża się w mocy sakramentalnej pozwalającej na sprawowanie Ofiary Mszy Świętej *in persona Christi*³⁶⁰. Sakrament kapłaństwa dotyczy najgłębszej sfery istoty ludzkiej, a mianowicie sfery „bycia” (esse), która wyraża

rakter kapłański, w: *Kapłaństwo. „Communio”*, s. 241-244; B. Dziwosz, *Sakrament kapłaństwa w odnowionych obrzędach święceń*, w: *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, s. 378; L. Balter, *Duchowość kapłańska we współczesnej kulturze*, AK 86 (1976), t. 110, s. 216-230.

³⁵⁸ Jan Paweł II w *Liście do kapłanów* w 1979 r. przypominał księżom, że ich kapłaństwo jest partycypacją w kapłaństwie samego Zbawiciela: „Posłannictwo [...] kształtuje się poprzez udział w posłudze i posłannictwie samego Jezusa Chrystusa, które, jak wiadomo, posiada troisty wymiar: jest posłannictwem Proroka, Kapłana i Króla. Analizując z uwagą teksty soborowe, widzimy jasno, że należy raczej mówić o troistym wymiarze posługi Chrystusa niż o trzech różnych posłannictwach; w istocie bowiem są one ze sobą głęboko zespolone, wzajemnie się tłumaczą, wzajemnie warunkują, wzajemnie uwydatniają. Dlatego też i nasze uczestnictwo w Chrystusowym posłannictwie i posłudze wyrasta z tej troistej jedności. [...] Jako kapłani uczestniczący w porządku hierarchicznym, wyrastamy z całokształtu posłannictwa i posługi naszego mistrza: Proroka, Kapłana i Króla, aby dawać Mu szczególne świadectwo w Kościele i wobec świata” (nr 3).

³⁵⁹ Por. DK 12, 13. Szerzej na ten temat A.L. Szafranski, *Kapłaństwo hierarchiczne i kapłaństwo wiernych w sprawowaniu liturgii Kościoła*, w: *Wprowadzenie do Liturgii*, Poznań 1967, s. 119; por. Z. Rubach, *Natura prezbiteratu i jego funkcja w Kościele. Nauka Soboru Watykańskiego II*, Lublin 1975; *Teologia prezbiteratu. Opracowanie Komisji Episkopatu Polski do Spraw Duchowieństwa*, „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej” 1973, nr 28, s. 225 nn.

³⁶⁰ L 79, 41; por. L 85, 1.

się w „działaniu” (*agere*). Obie te sfery są ze sobą ściśle powiązane. Tworząc nowy jakościowo „byt”, prezbiter daje możliwość posługiwania, która zawiera się w potrójnej misji Chrystusa. Szczytem zaś tych możliwości jest sprawowanie Eucharystii. Kapłańska funkcja realizuje się jedynie na fundamencie tej nowej „bytowości”, która jest nowym ukształtowaniem w Jezusie Chrystusie, nie zaś zdolnością zewnętrzną czy funkcjonalną. Dlatego Jan Paweł II uważał, że kapłaństwo sakramentalne i służebne zarazem jest wyjątkowym uczestnictwem w kapłaństwie Jezusa Chrystusa. Kapłaństwo to nie istnieje bez Chrystusa ani poza Nim. Nie rozwija się i nie owocuje bez zakorzenienia się w Najwyższym Kapłanie³⁶¹.

Sługa Boży przypominał, że kapłan został po to wyświęcony, aby w imieniu Chrystusa – Głowy wprowadzał wiernych w nowe życie, zapoczątkowane przez Chrystusa, aby czynił ich uczestnikami Bożych tajemnic³⁶². Na mocy konsekracji prezbiter upodabnia się do Jezusa – Głowy Kościoła i otrzymuje w chwili święceń władzę duchową, która jest udziałem we władzy Najwyższego Kapłana, kierującego Kościołem przez Ducha Świętego. Zatem, jak to wynika z myśli Papieża, władza Chrystusa jako Głowy jest związana z Jego służbą i jest darem z siebie samego, pełnym poświęceniem się Kościołowi. Ten właśnie rodzaj władzy, będącej służbą wobec braci, powinien ożywiać duchowe życie księdza. Wpływa to z upodobnienia się do Jezusa Chrystusa – Głowy i Sługi Kościoła. Papież zachęcał kapłanów, aby w taki właśnie sposób

³⁶¹ Por. L 87, 7. Jan Paweł II, wykładając naukę Kościoła o kapłaństwie sakramentalnym i służebnym, napisał: „Kapłan zawsze i niezmiennie znajduje źródło swej tożsamości w Chrystusie – Kapłanie. [...] Kapłan jest naznaczony pieczęcią Kapłaństwa Chrystusowego, by uczestniczyć w Jego charakterze Jedyne Pośrednika i Odkupiciela. [...] Został on wyświęcony, by działał w imieniu Chrystusa – Głowy i by wprowadzał ludzi w nowe życie zapoczątkowane przez Chrystusa, by uczynił ich uczestnikami Jego tajemnic – Słowa, przebaczenia, Chleba życia, by jednoczył ich w Jedno Ciało, by pomagał ludziom otworzyć się »od wewnątrz«, pomagał im żyć i działać w wymiarze zbawczych Bożych zamierzeń. Słowem, nasza kapłańska tożsamość objawia się w »twórczym« rozwijaniu przyjętej od Jezusa Chrystusa miłości dusz” (L 86, 10).

³⁶² Por. L 86, 10. Por. E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 37 nn.

traktowali swoją władzę w Kościele i aby nie pogardzali rolą sługi, gdyż sam Chrystus stał się sługą wszystkich³⁶³.

Ojciec Święty, ukazując kapłana jako pasterza wspólnoty kościelnej, odwołuje się do ewangelicznego obrazu Chrystusa Dobrego Pasterza. Życie Jezusa jest bowiem nieustannym ukazywaniem i praktykowaniem miłości pasterskiej wobec sióstr i braci (por. Mt 9, 35-36). Chrystus okazuje litość wobec tłumów, bo są „znękan i porzuceni”, jak owce bez pasterza³⁶⁴. Daje za nich swoje życie w śmierci i zmartwychwstaniu.

Misja pasterska Chrystusa jest kontynuowana w Kościele najpierw przez Apostołów, a potem przez ich następców – biskupów oraz przez kapłanów. Na mocy święceń kapłańskich prezbiterzy są upodobnieni do Chrystusa Dobrego Pasterza i wezwani do naśladowania i przeżywania Jego miłości pasterskiej wobec wiernych³⁶⁵. Kapłaństwo, zdaniem Papieża, wypełnia się w szczególny sposób w misji pasterskiej posługi kapłana. Jej owocność uzależniona jest od osobowości kapłańskiej, ukształtowanej przez dynamikę charakteru sakramentalnego „odciśniętego” w duszy kapłana. Kapłan, świadom swojej misji, jest posłany na wzór Chrystusa, aby bezinteresownie miłować i obdarowywać wszystkich – przez głoszenie Ewangelii – pewnością wiary. Z niej płynie głębokie poczucie sensu ludzkiej egzystencji oraz zdolności wprowadzania ładu moralnego w życie poszczególnych osób i całych społeczności³⁶⁶. Prezbiter jest źródłem i skutecznym wyrazem troski Dobrego Pasterza o zbawienie wszystkich. Jest on także, zdaniem Ojca Świętego, nosicielem orędzia Bożej miłości, łaski Chrystusa i charyzmatu Dobrego Pasterza. Papież zachęcał kapłanów, aby o tej prawdzie nie zapominali i aby nią żyli.

³⁶³ Por. PDV 21. KKK, mówiąc o kapłaństwie jako udziale we władzy Chrystusa – Głowy, stwierdza: „Kapłaństwo ma charakter służebny. Urząd, który Pan powierzył pasterzom swego ludu, jest prawdziwą służbą. Kapłaństwo jest całkowicie skierowane ku Chrystusowi i ku ludziom. [...] Zostało ustanowione dla ludzi i dla wspólnoty Kościoła. Sakrament święceń przekazuje świętą władzę, która jest jedynie władzą Chrystusa. Wykonywanie tej władzy powinno więc stosować się do wzoru Chrystusa, który z miłości uczynił się ostatnim i stał się sługą wszystkich. Słusznie więc nazwał Pan opiekę nad owieczkami dowodem miłości względem Niego” (KKK 1551).

³⁶⁴ Por. PDV 22.

³⁶⁵ Por. tamże; L 79, 5.

³⁶⁶ Por. L 79, 4.

Jan Paweł II akcentował, że zarówno osoby zakonne, jak i kapłani niebędący zakonnikami, powołani są w szczególny sposób na wyłączną służbę Bogu. Jednakże w całej swojej strukturze „człowieka skażonego grzechem pierwotnym” są oni narażeni, podobnie jak każdy człowiek, na pokusę do zła. Pokusy te dotyczą zwłaszcza trzech istotnych dziedzin egzystencji i życiowych odniesień osoby ludzkiej: władzy, posiadania i sfery cielesnej. To ich głębokie zakorzenienie antropologiczne wyjaśnia, dlaczego Kościół w swojej historii przywiązywał wielką wagę do tzw. rad ewangelicznych: posłuszeństwa, ubóstwa i czystości. Od praktykowania rad ewangelicznych nie jest zwolniony kapłan³⁶⁷. Prezbiter bowiem, poświęcony Bogu przez konsekrację kapłańską, jest żywym narzędziem Chrystusa – Wiecznego Kapłana i działa w Jego imieniu i w Jego osobie. Aby ta posługa dokonywała się w całkowitej łączności, potrzeba, by kapłan uczynił z siebie dar dla Kościoła, podobnie jak Chrystus oddał się całkowicie swojemu Kościołowi (por. Ef 5, 25).

3. Maryjny wymiar czystości kapłańskiej

Ojciec Święty wzywał wszystkich kapłanów Kościoła do zawierzenia swojego kapłaństwa i kapłańskiej posługi Matce Najwyższego Kapłana – Jezusa Chrystusa³⁶⁸. Maryja, oddana w osobie św. Jana Apostoła sługom Chrystusa, kształtuje ich po macierzyńsku na podobieństwo Syna, towarzyszy im swoją opiekuńczą obecnością, modlitwą i matczynym wstawiennictwem. Przykładem swojego życia i bezwzględnego posłuszeństwa Stwórcy pomaga w przyjmowaniu woli Bożej i w wypełnianiu zbawczych planów Zbawiciela³⁶⁹. Maryja jest Tą, która pozwoliła prowadzić się Duchowi Świętemu i oddała siebie w całości tajemnicy

³⁶⁷ Por. Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych*, OR 11 (1990), nr 4, s. 3-12.

³⁶⁸ Por. Jan Paweł II, *Nabożeństwo do Matki Bożej w życiu prezbitera*, OR 14 (1993), nr 8-9, s. 48.

³⁶⁹ Jan Paweł II zachęca kapłanów: „Prezbiter powinien pamiętać, że w trudnych chwilach może zawsze liczyć na Maryję. W Niej i Jej [...] powierza samego siebie i swoją posługę pasterską, prosząc Ją, by owa służba przynosiła obfite owoce. I wreszcie widzi w Niej doskonały wzór swojego życia i posługi” (tamże).

odkupienia ludzkości³⁷⁰. Z tego tytułu Maryja pozostaje wzorem wiary, nadziei i miłości oraz doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, wzorem macierzyństwa i dziewictwa, posłuszeństwa i szukania woli Bożej, a także zaangażowania się w apostolską działalność Kościoła.

Już wcześniej mówił o tym papież Paweł VI w adhortacji apostolskiej *Marialis cultus* z 2 lutego 1974 roku. Postawił tam tezę o znaczeniu naśladowania Maryi i pogłębiania nabożeństwa do Niej. Przypomniał, że Maryja jako „pierwsza i najdoskonalsza Uczennica Chrystusa” miała powszechną i trwałą wartość wzoru³⁷¹. Jest Ona „doskonałą chrześcijanką i najwspanialszym przykładem życia ewangelicznego”³⁷².

Chrześcijanin, a zwłaszcza kapłan, powołany do głoszenia Ewangelii, poszukujący wzorca autentycznej pobożności chrześcijańskiej, może wpatrywać się w Matkę Bożą. Bóg przecież postawił Ją przed nami jako wzór „ducha pobożności” i jako „nauczycielkę” wszystkich chrześcijan, a więc w pierwszym rzędzie sług Chrystusa³⁷³.

Rozwinięcie i kontynuację takiej idei pobożności maryjnej odnajdujemy w nauczaniu Jana Pawła II. Szczególny jego aspekt dotyczy pobożności maryjnej w życiu kapłana. Każdy element formacji i posługi kapłańskiej można związać z Maryją jako osobą, która pełniej niż ktokolwiek inny odpowiedziała na Boże powołanie. Ona stała się służebnicą i uczennicą słowa tak dalece, że poczęła w swym Sercu i w swym ciele Słowo – które stało się człowiekiem – aby ofiarować je ludzkości. Została powołana, aby wychowywać jednego i wiecznego Kapłana, uległego i poddanego Jej maczynej władzy. Przez swój przykład i wstawiennictwo nadal troszczy się o rozwój powołań i kapłańskiego życia w Kościele³⁷⁴.

W nauczaniu Papieża, odnośnie do maryjnego wymiaru czystości kapłańskiej, ukazany jest obraz dojrzałej wiary Najświętszej Dziewicy

³⁷⁰ Por. DK 18.

³⁷¹ Paweł VI, *Marialis cultus*, 35.

³⁷² Tamże, 36.

³⁷³ Por. S.C. Napiórkowski, A. Sikorski, *Maryjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 336.

³⁷⁴ PDV 82.

jako wzór godny do naśladowania w realizacji powołania kapłańskiego.

Ten model wiary, jako pierwszy, przyjął św. Jan Ewangelista, wprowadzając Maryję do „wewnętrznego domu kapłaństwa jako Matkę”³⁷⁵. Wszyscy obdarzeni charyzmatem kapłaństwa należą do tych wiernych, w których „zrodzeniu i wychowaniu Bogarodzica współdzieliła swoją macierzyńską miłość. Trzeba zatem, aby stale pogłębiała się duchowa więź z Bogarodzą, która w pielgrzymowaniu przez wiarę” przoduje całemu Ludowi Bożemu.

W encyklice *Redemptoris Mater* w wielu miejscach Papież podkreślał pierwszeństwo Maryi i związane z nim „przodowanie” na drodze wiary. W spotkaniu Maryi z Elżbietą kluczowe znaczenie mają słowa wypowiedziane przez Elżbietę: „Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa wypowiedziane Ci od Pana” (Łk 1, 45). Można zestawiać te słowa z wyrażeniem „łaski pełna”. Odsłania się w nich treść mariologiczna – zasadnicza prawda o Maryi rzeczywiście obecnej w tajemnicy Chrystusa przez to, że „uwierzyła”. Pełnia łaski przy zwiastowaniu anielskim oznacza dar Boga, a wiara Maryi, którą głosi Elżbieta, wskazuje na to, jak Dziewica z Nazaretu odpowiedziała na ten dar³⁷⁶. Poprzez tę „odповідь” Maryja jest wzorem życia wiarą, która niejako uobecnia i aktualizuje Królestwo Boże na ziemi. Bogu objawiającemu się Maryja okazała posłuszeństwo wiary, przez które człowiek dobrowolnie cały powierza się Bogu³⁷⁷.

W momencie zwiastowania Maryja okazała „pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego”, a więc w pełni powierzyła się Bogu³⁷⁸. W tym akcie wiary zawarło się doskonałe współdziałanie z łaską oraz doskonała wrażliwość na działanie Ducha Świętego, który swoimi darami wiarę udoskonala. *Fiat* Maryi zostało wypowiedziane przez wiarę. Przez nią powierzyła siebie Bogu i całkowicie poświęciła samą siebie jako służebnicę Pańskiej osobie i dziełu swego Syna³⁷⁹. Syna tego zaś, idąc za

³⁷⁵ L 88, 6.

³⁷⁶ Por. RM 12.

³⁷⁷ Por. RM 13.

³⁷⁸ Por. tamże.

³⁷⁹ Por. tamże.

myślą Ojców Kościoła, pierwszej poczęła duchem niż ciałem właśnie przez wiarę³⁸⁰. Nauczanie papieskie o roli Matki Bożej w życiu duchowym kapłana i każdego ochrzczonego szczególnie nacisk kładzie na postawę wiary według wzoru Maryi, powierzenia się całkowitego Bogu w dziele Odkupienia i doskonałe posłuszeństwo wierze.

Powinno się ono rozciągać, tak jak w przypadku Matki Chrystusa, na wszystkie etapy kapłańskiego życia, posługi, trudu i modlitwy. Nabiera ono wówczas szczególnej wymowy błogosławieństwa – „błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła”. Uwierzyć – to znaczy „powierzyć siebie” samej prawdzie słów Boga, znając i uznając z pokorą, „jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione Jego drogi” (por. Rz 11, 33). Jej droga wiary w sposób heroiczny dojdzie do swojej pełni u stóp Krzyża Chrystusa. Tam podczas agonii Chrystusa jeszcze raz zostanie potwierdzone Jej posłuszeństwo wierze. Jest to szczyt obecności Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła na ziemi, a jednocześnie na drodze pielgrzymowania w wierze³⁸¹. Ta, która z tajemnicą swojego Syna „obcowała tylko przez wiarę”³⁸², otrzymała pochwałę od samego Chrystusa.

Podobną wymowę ma inne stwierdzenie Jezusa, które można odnieść do Maryi: „Kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą, matką” (Mk 3, 35). Dlatego Papież podkreślał, że „bycie” bratem Jezusa i autentyczna pobożność maryjna u kapłana wyraża się nade wszystko w słuchaniu słowa Bożego i wypełnianiu go na wzór Maryi³⁸³.

Postawa Maryi jest pełnym podziwu wzorem dla kapłana powołanego do niesienia światła wiary i spełniania posługi miłości pasterskiej³⁸⁴. Ten wzór wiary Maryi wyraża się w Jej *fiat* Nowego Przymierza³⁸⁵; droga wiary Maryi modlącej się w Wieczerniku jest „dłuższa” niż droga innych tam zgromadzonych. Maryja na tej drodze ich „wyprzedza” i „przoduje”³⁸⁶, Maryja była i pozostaje nade wszystko Tą „błogosławioną,

³⁸⁰ Por. tamże.

³⁸¹ Por. L 88, 2.

³⁸² RM 17.

³⁸³ Por. L 88, 4.

³⁸⁴ Por. tamże.

³⁸⁵ RM 1.

³⁸⁶ RM 26.

która uwierzyła³⁸⁷; heroiczna wiara Maryi „wyprzedza” apostolskie świadectwo Kościoła³⁸⁸.

Przyjmując Maryję do swojego „wewnętrznego domu kapłaństwa: jako Matkę, kapłan przyjmuje równocześnie i to całe Jej życiowe doświadczenie wiary, które było w Niej na Golgocie. To świadectwo wiary Maryi niesie w sobie doświadczenie ofiary naszego Odkupienia, które zostało zawierzone człowiekowi, który w Wieczerniku otrzymał władzę uobecniania tej Ofiary przez kapłańską posługę Eucharystii. Ojciec Święty, ukazując Matkę Bożą „nieskazitelnie i w czystości dochowującą wiary danej Oblubieńcowi”, podobnie jak cały Kościół, zachęcał kapłanów, aby byli zawsze blisko Tej, która „tak głęboko przeżyła tajemnicę wiary”, by oddali się Jej w matczyną opiekę i naśladowali Jej doskonale posłuszeństwo wierze³⁸⁹.

Związek Maryi z kapłaństwem opiera się przede wszystkim na Jej macierzyństwie³⁹⁰. Stając się matką Chrystusa, Maryja stała się Matką Najwyższego Kapłana. Syn Boży przez wcielenie, a więc przyjęcie ludzkiej natury do swej boskiej Osoby, spełnił konieczny warunek, aby poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie stać się jedynym Kapłanem całej ludzkości (por. Hbr 5, 1). Maryja, jako Matka Syna Bożego, została włączona w sposób niepowtarzalny w kapłańską ofiarę Chrystusa, ponieważ podzieliła Jego wolę zbawienia świata przez Krzyż. Ona właśnie była pierwszym i najdoskonalszym uczestnikiem duchowym Jego ofiarowania. Dlatego dla tych, którzy poprzez swoją misję partycypują w jednym kapłaństwie Jezusa Chrystusa, może Ona uzyskać łaskę gotowości i obdarzyć nią prezbiterów, by coraz bardziej odpowiadali wymogom duchowej ofiary, którą kapłaństwo zakłada.

Macierzyństwo Maryi, zrodzone przez wiarę, w miłości i doskonałym oddaniu się oraz posłuszeństwie Bogu, jest owocem, który dostatecznie dojrzał u Niej u stóp Krzyża poprzez uczestnictwo w odkupieńczej miłości Syna. Krzyż jednak może przerażać, a nawet paraliżować duchowo człowieka, jeśli zabraknie siły, aby go przyjąć. Kapłan w sposób szcze-

³⁸⁷ Tamże.

³⁸⁸ RM 27.

³⁸⁹ Por. Jan Paweł II, *Nabożeństwo do Matki Bożej w życiu prezbitera*, 47.

³⁹⁰ Por. tamże.

gólny, jako ten, który poprzez konsekrację nosi w sobie posłannictwo Jezusa Chrystusa, Pośrednika Nowego Przymierza, potrzebuje niejako więcej mocy, aby to posłannictwo spełnić³⁹¹. Papież wzywał kapłanów do „zawierzenia” się Maryi, a poprzez Nią Chrystusowi. Macierzyństwo duchowe Maryi wobec prezbiterów, które zrodziło się w głębi tajemnicy paschalnej Odkupiciela świata, jest macierzyństwem w porządku łaski, ponieważ wyjednywa ono pomoc Bożą i dary Ducha Świętego. Maryja jest dla kapłanów przewodnikiem w poznaniu, naśladowaniu i miłości swego Syna. „Per Mariam ad Jesum” – oto prawdziwa i głęboka pobożność, która powinna ozdabiać dusze tych, którzy przygotowują się do kapłaństwa³⁹².

Jan Paweł II w swoim nauczaniu o miejscu Maryi w życiu i działalności kapłańskiej jasno określał, na czym polega autentyczna „duchowość maryjna”. Obok szczególnego „wpatrywania się” w Matkę Chrystusa, obok myśli o Niej, oddania się Jej w zaufaniu, obok modlitw za Jej pośrednictwem kierowanych, istotne jest także naśladowanie wiary Maryi. Oprócz więc pobożności „do Maryi” istnieje pobożność „na wzór Maryi”. Papież w tej kwestii odwoływał się do nauki II Soboru Watykańskiego, chodzi mu bowiem o ukazanie życia z wiary w osobie Maryi, a więc o autentyczną duchowość maryjną³⁹³. W swoim przemówieniu do kapłanów w 1982 roku Ojciec Święty powiedział, że „Maryja jest wzorem odważnej wiary, którego nie można prześcignąć, ponieważ służy nieustanną pomocą i towarzyszy na drogach kapłańskiej służby Kościołowi”³⁹⁴.

Zawierzenie Matce Bożej, które jest jednym z istotnych elementów życia duchowego kapłana i jego apostolskiej skuteczności, według myśli Ojca Świętego powinno prowadzić ostatecznie do całkowitego oddania się Chrystusowi i upodobnienia się do Niego jako Dobrego Pasterza. Matka bowiem zawsze prowadzi do Syna. Tę ideę wyraził Papież w przemówieniu do kleryków seminariów duchownych w Rzymie w 1983 roku,

³⁹¹ Por. L 86, 5.

³⁹² Por. RM 44.

³⁹³ Por. RM 46.

³⁹⁴ Ins., V, 1, 1982, s. 1250.

gdzie stwierdził, że Maryja jest Matką naszego zaufania i dzięki Niej łatwiej dojdziemy do Chrystusa³⁹⁵.

Na koniec warto zauważyć, że myśli Jana Pawła II odnoszące się do środków uświęcenia kapłana są bardzo bogate. Wprawdzie Papież przypominał znane teologicznej myśli kościelnej środki wiodące do osiągnięcia wysokiego stopnia doskonałości kapłańskiej, to jednak w sposób umiejętny, a jednocześnie dostosowany do współczesnych czasów, rozwinął wiele ich wątków. Uwagę zwraca ukierunkowanie duchowości kapłańskiej na Jezusa Chrystusa, Najwyższego Kapłana. On jest dla kapłana wzorem modlitwy, jak i centrum kapłańskiej pobożności, wyrażającej się m.in. w głębokim kulcie Eucharystii.

³⁹⁵ „W naszym powołaniu, które jest drogą, duchowym zdążaniem ku Chrystusowi, aby stać się mężem Chrystusowym, aby być *alter Christus*, musimy odnaleźć Matkę naszego zaufania i musimy powierzyć się Jej, aby przez Nią powierzyć się Chrystusowi, aby poświęcić się Chrystusowi. Musimy Jej zawierzyć, ponieważ cel jest jeden. A jeśli zwracamy się do Niej, zwracamy się do Chrystusa, jak nowożeńcy w Kanie zwrócili się do Niej i doszli do Chrystusa. Tak jest zjednoczona Maryja ze swym Synem” – Ins., VI, 1, 1983, s. 411.

Ks. Jarosław M. Lipniak

GODNOŚĆ PRACY LUDZKIEJ W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Dwa lata temu „cały świat obiegrała wiadomość o śmierci Ojca Świętego Jana Pawła II. Świat, który nazywał Go m.in. Świadkiem nadziei, Apostołem jedności, Bożym Atletą, Orędownikiem pokoju, Zwiastunem lepszego jutra, Niezawodnym Pielgrzymem po drogach ludzkości, Papieżem uśmiechu, Mojżeszem przełomu Tysiącleci, Janem Pawłem II Wielkim, zamarł niejako w bezruchu. Prezydenci i głowy wielu państw zarządzili żałobę narodową, rzymianie wypełnili po brzegi Plac św. Piotra, chrześcijanie udali się do kościołów, a w swych miejscach kultu, tj. w synagogach modlili się Żydzi, w meczetach zaś muzułmanie. Na wieży wawelskiej zabrzmiał dzwon Zygmunta, Jasna Góra i Sanktuarium w Łagiewnikach nie pomieściły wiernych”³⁹⁶. Odszedł do Pana Święty – obrońca godności człowieka³⁹⁷.

Godność pracy w nauczaniu Jana Pawła II związana jest z głębokim humanizmem Papieża i wypływa z faktu, że jest ona dziełem człowieka, a człowiek realizuje się przez pracę. To człowiek nadaje godność pracy, a fakt, że jest ona czynnością ludzką sprawia, że należy troszczyć się o to, by nie naruszała godności człowieka, ale ją wyrażała. Aby zrozumieć nauczanie Jana Pawła II, wprzód trzeba dostrzec owo jego zapatrzenie w drugiego człowieka, które ukierunkowuje całość jego papieskiego nauczania nie na jakąś mniej lub bardziej określoną masę ludzi, ale zawsze na konkretną osobę. Papież bardzo jasno określił optykę swojego patrzenia na rzeczywistość boską i ludzką już na samym początku pontyfikatu, w pierwszej swojej encyklice *Redemptor hominis*, w której napisał, że „człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”³⁹⁸.

³⁹⁶ S. Praśkiewicz OCD, *List po śmierci Jana Pawła II*, Wadowice – 3 kwietnia 2005 roku.

³⁹⁷ I. Dec, *Naturalne i nadprzyrodzone źródła godności człowieka w ujęciu Jana Pawła II*, w: A. Bałabuch (red.), *Jan Paweł II promotorem godności człowieka*, Świdnica 2007, s. 81-96.

³⁹⁸ Jan Paweł II, encyklika *Redemptor hominis*, Watykan 1979, nr 14.

Z takim rozumieniem swojej misji apostolskiej patrzy on na wszystkie problemy otaczającej rzeczywistości, także na rzeczywistość ludzkiej pracy. Dlatego też w encyklice *Laborem exercens* podkreśla podmiotowość pracy ludzkiej. To człowiek, bez względu na stopień zmechanizowania i zautomatyzowania procesu produkcji, zawsze pozostaje podmiotem pracy³⁹⁹.

1. Pojęcie pracy

Istotą życia gospodarczego jest działalność człowieka⁴⁰⁰. Życie gospodarcze jest bowiem przejawem społecznej działalności człowieka, i to działalności całej ludzkości⁴⁰¹. Jest więc zrozumiałe, że praca jako problem znajduje się w samym centrum kwestii społecznej. Jan Paweł II, uwydatniając tę prawdę, zauważał, że praca ludzka stanowi klucz, i chyba najistotniejszy klucz, do całej kwestii społecznej, jeśli staramy się ją widzieć naprawdę pod kątem dobra człowieka⁴⁰². Praca jest bowiem w naszych czasach wyrazem solidarności ze światem i świadectwem istnienia⁴⁰³.

Praca, o której Papież mówił, że „jest podstawowym powołaniem człowieka na tej ziemi”⁴⁰⁴, zajmowała w Jego nauczaniu bardzo wiele miejsca. Jest to tym bardziej zrozumiałe, że – jak uczył – praca stoi „pośrodku całego życia społecznego. Poprzez nią kształtuje się sprawiedliwość i miłość społeczna, jeżeli całą dziedziną pracy rządzi właściwy ład moralny. Jeśli jednakże tego ładu brak, na miejsce sprawiedliwości wkrada się krzywda, a na miejsce miłości nienawiść”⁴⁰⁵.

³⁹⁹ Jan Paweł II, encyklika *Laborem exercens*, Watykan 1981, nr 5 [dalej LE].

⁴⁰⁰ Należy ją rozumieć w najszerszym znaczeniu, to jest nie tylko jako działalność poszczególnych osób ludzkich, ale i jej wpływ na warunki bytu gospodarczego innych ludzi.

⁴⁰¹ J. Kupny, *Godność człowieka a wymogi życia gospodarczego: przeciwieństwo czy komplementarność?*, w: A. Bałabuch (red.), *Jan Paweł II promotorem...*, dz. cyt., s. 97-110.

⁴⁰² LE 3.

⁴⁰³ Por. J. Flores, *Benedyktyński model życia chrześcijańskiego*, „Communio” Kol. 10, s. 240-241.

⁴⁰⁴ Jan Paweł II, *Katowice. Przemówienie po Mszy świętej na lotnisku w Muchowcu*, 20 czerwca 1983.

⁴⁰⁵ Tamże.

W swoim nauczaniu Papież wyraźnie podkreślał, że praca jest powinnością człowieka: zarówno wobec Boga, jak też wobec ludzi⁴⁰⁶. Jednocześnie jednak nie zapomina o tym, jakie znaczenie ma praca dla samego pracownika. Tego, „kto ma pracę” – uważa się za człowieka pożytecznego, silnego, zaangażowanego w jakąś sprawę, a przez to takiego, który nadaje wartość swojemu życiu. Brak pracy jest od strony psychologicznej czymś negatywnym i niebezpiecznym, zwłaszcza dla młodych i dla tych, którzy mają na utrzymaniu rodzinę⁴⁰⁷.

Papież wielokrotnie stwierdzał, że praca jest prawem człowieka i dlatego powinna być każdemu zapewniona. Sprawa ta winna być otoczona najwyższą troską i znaleźć się w centrum polityki gospodarczej, tak aby stworzyć możliwości pracy dla wszystkich, a przede wszystkim dla młodych, którzy często doświadczają klęski bezrobocia. Ponieważ jednak praca jest zawsze elementem życia społecznego i uwikłana jest ze swej natury w cały system społecznych uwarunkowań, Papież przypomina często o płynących z niej prawach pracownika. Ponieważ praca jest przywilejem człowieka, a zapłata za nią musi zapewnić warunki życia godne człowieka, biorąc pod uwagę wszystkie jego zobowiązania, wszystkie potrzeby życiowe, poczynając od potrzeby tworzenia, zatrudnienia, rzeczywistej możliwości pracy. Wymienia też inne prawa pracownika, jak „prawo do zabezpieczenia w razie wypadków związanych z pracą”⁴⁰⁸ i prawo do wypoczynku. Wyraźnie przy tym zaznacza, że uprawnienia człowieka pracy należy „ujmować w szerokim kontekście praw człowieka”⁴⁰⁹. W tym kontekście zupełnie niepodważalne wydaje się stwierdzenie, że „Człowiek przez swoją pracę staje się właściwym gospodarzem warsztatu pracy, procesu pracy, wytworów pracy i podziału”⁴¹⁰.

Zjawisko pracy można rozpatrywać z różnych punktów widzenia. Ogólnie rzecz biorąc, istnieją dwie zasadnicze teorie pracy: mechani-

⁴⁰⁶ Tamże.

⁴⁰⁷ Jan Paweł II, *Rzym. Przemówienie do robotników chrześcijańskich*, 10 grudnia 1978.

⁴⁰⁸ Jan Paweł II, *Katowice. Przemówienie po Mszy świętej na lotnisku w Muchowcu*, 20 czerwca 1983.

⁴⁰⁹ Tamże, s. 312.

⁴¹⁰ Tamże.

styczna i humanistyczna. Papieską naukę społeczną, jak można zauważyć, interesuje teoria humanistyczna, w której praca ujmowana jest jako środek doskonalenia się człowieka. Doskonalenie to dokonuje się zarówno przez wykonywanie pracy, jak i przez zaspokajanie potrzeb użytecznymi dobrami wytworzonymi przez człowieka.

Praca w nauczaniu Ojca Świętego jest czynnością wolną, gdyż człowiek jest istotą obdarzoną wolną wolą. Natura skłania osobę ludzką do pracy, ale jej nie zmusza. Dlatego praca ma charakter moralny⁴¹¹.

Elementem pracy jest również jej powinność, którą rozum naturalny wskazuje człowiekowi jako jedyny, naturalny i konieczny środek zarówno utrzymania się przy życiu, jak i rozwoju osobowego.

Kolejny element pracy to jej ciągłość. Jest ona czynnością ciągłą, czyli tzw. działalnością. Nie chodzi tu tylko o ciągłość w znaczeniu czysto technicznym, materialnym, ale i w sensie historycznym i duchowym⁴¹².

Motywy, elementem każdej pracy jest poczucie obowiązku. Sama praca jest obiektywnym obowiązkiem, co więcej, jest obowiązkiem wynikającym z prawa naturalnego.

Szczególną kategorią ludzkiej pracy jest praca gospodarcza. Oznacza ona pracę mającą na celu zaspokojenie społecznych potrzeb gospodarczych. W dokumentach społecznych Kościoła właśnie ta kategoria występuje najczęściej. Jednakże pomimo związku pracy ludzkiej z rzeczywistością gospodarczą, jej naturę można zrozumieć tylko w odniesieniu do człowieka, który jest jej podmiotem i sprawcą. Nie jest więc przypadkiem, że katolicka nauka społeczna, akcentując w ramach zasady osobowej godność człowieka, podkreśla również godność pracy ludzkiej. Jest to zagadnienie, któremu warto się przyjrzeć nieco dokładniej⁴¹³.

2. Godność pracy ludzkiej

Analizując problem godności pracy ludzkiej, trzeba widzieć go w kontekście godności człowieka. Praca w znaczeniu podmiotowym zawiera

⁴¹¹ Tamże.

⁴¹² Tamże.

⁴¹³ P. Borkowski, *Godność osoby ludzkiej – zasadą zasad społecznych*, w: A. Bałabuch (red.), *Jan Paweł II promotorem...*, dz. cyt., s. 111-118.

dwa elementy: po pierwsze jest to działalność osoby i po drugie – jest nieprzechodnia, pozostaje w człowieku – podmiocie. „Przez pracę osoba ludzka – jak naucza Jan Paweł II – nie tylko przekształca przyrodę dla zaspokojenia swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie i poniekąd bardziej staje się człowiekiem”⁴¹⁴.

W aspekcie antropologicznym godność pracy wyraża się przede wszystkim w tym, iż praca jest działaniem osoby, od niej pochodzi, tkwi w niej, jak również ją transcenduje⁴¹⁵. Nawiązał do tego Papież w swej homilii w Nowej Hucie: „Współczesna bowiem problematyka ludzkiej pracy (czy zresztą tylko współczesna?) ostatecznie sprowadza się – niech mi to darują wszyscy specjaliści – nie do techniki, i nawet nie do ekonomii, ale do jednej podstawowej kategorii: jest to kategoria godności pracy – czyli godności człowieka. I ekonomia, i technika, i tyle innych specjalizacji czy dyscyplin, swoją rację bytu czerpią z tej jednej podstawowej kategorii. Jeśli nie czerpią jej stąd, jeśli kształtują się poza godnością ludzkiej pracy, poza godnością człowieka pracy, są błędne, a mogą być nawet szkodliwe, jeśli są przeciw człowiekowi.

Jak widać, ta podstawowa kategoria jest humanistyczna. Pozwolę sobie powiedzieć: ta podstawowa kategoria – godność pracy jako miara godności człowieka – jest chrześcijańska. Odnajdujemy ją w Chrystusie niejako w najwyższym stopniu nasilenia. [...]

Chrystus nie zgodzi się nigdy z tym, aby człowiek był uznawany – albo aby siebie samego uznawał – tylko za narzędzie produkcji; żeby tylko według tego człowiek był oceniany, mierzony, wartościowany.

⁴¹⁴ LE 9.

⁴¹⁵ Centralna pozycja osoby ludzkiej w nauce społecznej Jana Pawła II wyraża się również w jego nauce o pracy, której poświęcił swą encyklikę *Laborem exercens*. Papież nawiązuje tu do biblijnej myśli powołania człowieka do współdziałania w dziele stworzenia, rozwijając ją i pogłębiając w kierunku ukazania znaczenia osoby w procesie pracy, ale także miejsca pracy w kształtowaniu się osobowości ludzkiej, w doskonaleniu człowieka, w jego wzroście w człowieczeństwie.

Wynikają z tego daleko idące konsekwencje, gdy idzie o tworzenie nowej cywilizacji pracy. Potrzeba pracy jest dla człowieka o wiele wcześniejsza, aniżeli potrzeby materialne, które są zaspokajane przy pomocy jej owoców (por. J. Majka, *Katolicka Nauka Społeczna*, Wrocław 1988, s. 420-421).

Chrystus nigdy się z tym nie zgodzi. [...] I o tym musi pamiętać – i pracownik, i pracodawca, i ustrój pracy, i system płac, i państwo, i naród, i Kościół⁴¹⁶.

O godności pracy ludzkiej stanowi również i to, że ujawnia ona człowieka jako podmiot panujący nad światem. Nie jest to jednak panowanie w sensie absolutnym, lecz tylko relatywnym. Łączy się z wolą Stwórcy, aby człowiek panował nad ziemią i uczynił ją sobie poddaną (Rdz 1, 26. 28), a także z całym nadprzyrodzonym powołaniem człowieka⁴¹⁷. Dobitnie podkreślił to Papież w Legnicy: „Praca ludzka nie może być traktowana tylko jako siła potrzebna dla produkcji – tak zwana »siła robocza«. Człowiek nie może być widziany jako narzędzie produkcji. Człowiek jest twórcą pracy i jej sprawcą. Trzeba uczynić wszystko, aby praca nie straciła swojej właściwej godności. Celem pracy – każdej pracy – jest sam człowiek. Dzięki niej winien się udoskonalać, pogłębiać swoją osobowość. Nie wolno nam zapomnieć – i to chcę z mocą powiedzieć – że praca jest »dla człowieka«, a nie człowiek »dla pracy«. Wielkie zadania stawia przed nami Bóg, domagając się od nas świadectwa na polu społecznym. Jako chrześcijanie, ludzie wierzący, musimy uwrażliwiać nasze sumienia na wszelkiego rodzaju niesprawiedliwość czy formy jawnego lub zakamuflowanego wyzysku. Zwracam się tu przede wszystkim do tych braci w Chrystusie, którzy zatrudniają innych. Nie dajcie się zwieść wizji natychmiastowego zysku, kosztem innych. Strzeżcie się wszelkich pokus wyzysku. W przeciwnym razie każde dzielenie Eucharystycznego Chleba stanie się dla was oskarżeniem. Tych zaś, którzy podejmują jakikolwiek rodzaj pracy, zachęcam: spełniajcie ją odpowiedzialnie, uczciwie i solidnie. Podejmujcie swoje obowiązki w duchu współpracy z Bogiem w dziele stwarzania świata. »Czyńcie sobie ziemię i poddaną« (por. Rdz 1, 28)»⁴¹⁸.

W świetle Pisma Świętego można mówić o powołaniu człowieka do pracy, która u swych korzeni jest współpracą z Bogiem. Szczególna

⁴¹⁶ Jan Paweł II, *Nowa Huta. Homilia podczas Mszy świętej*, 9 czerwca 1979.

⁴¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Jasna Góra. Przemówienie do Służby Liturgicznej i młodzieży duchownej*, 6 czerwca 1979.

⁴¹⁸ Jan Paweł II, *Legnica. Homilia podczas Mszy świętej na Legnickim Polu*, 2 czerwca 1997.

godność pracy jawi się właśnie w tym, iż osoba ludzka naśladuje w niej Boga i wyraża przez to „szczególny pierwiastek podobieństwa do Niego”⁴¹⁹. Człowiek, spełniając pracę, naśladuje swego Stwórcę, który uczynił świat przez pracę, i odpowiada na powołanie, aby przez pracę panował nad światem, rozwijając dzieło stwórcze Boga.

Papież szczególną podstawę nadprzyrodzonej godności pracy widział w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Każda praca – fizyczna i duchowa – łączy się z wysiłkiem i trudem, a nawet cierpieniem. Cierpienie to w pewnym sensie może być partycypacją w Krzyżu Chrystusa (por. Łk 9, 23). Człowiek, niosąc krzyż swojej pracy, uczestniczy niejako w Chrystusowym dziele odkupienia⁴²⁰.

Dzięki pracy człowiek wchodzi także w rzeczywistość zmartwychwstania Chrystusa, które jest zapowiedzią nowego nieba i nowej ziemi (por. Ap 21, 1). Oczekiwanie na tę nową eschatologiczną przyszłość nie powinno – jak uczył II Sobór Watykański – osłabiać, lecz raczej pobudzać ludzką zapobiegliwość, która wyraża się właśnie w pracy na rzecz postępu ziemskiego. Dla Królestwa Bożego nie jest wszakże obojętne, „jak dalece postęp ten może przyczynić się do lepszego urzędnictwa społeczności ludzkiej”, mogącej przecież dać pewne wyobrażenie nowego świata⁴²¹.

3. Praca jako wartość

Biorąc pod uwagę stronę przedmiotową pracy, można powiedzieć, że jest ona działalnością przechodnią, „poprzez którą człowiek przekracza samego siebie i dokonuje zmian w otaczającym go świecie, dostosowując go do swych potrzeb”⁴²². Wymiar przedmiotowy jest istotny, gdyż wraz z wymiarem podmiotowym stanowi on o wartości pracy. Najpierw trzeba zauważyć, że praca ma wartość antropologiczną. Nawet wówczas, gdy nosi na sobie znamię dobra uciążliwego, jest ona dobrem człowieka. Nie tylko dobrem użytecznym czy użytkowym, ale dobrem godziwym,

⁴¹⁹ LE 25.

⁴²⁰ Jan Paweł II, *Warszawa. Homilia podczas Mszy świętej na rozpoczęcie Kongresu Eucharystycznego*, 8 czerwca 1987.

⁴²¹ KDK 39.

⁴²² F. Mazurek, *Godność pracy ludzkiej i jej pierwszeństwo przed kapitałem*, „Ateneum Kapłańskie” 83 (1991), nr 493, z. 3, s. 373.

czyli odpowiadającym godności człowieka, wyrażającym tę godność i pomnażającym ją⁴²³.

Jan Paweł II, przeciwstawiając się przedmiotowemu podejściu do pracy, wskazuje na nią jako na czynnik kształtujący człowieka, pogłębiający i wzbogacający jego świat wartości, stwarzający możliwość rozwiązywania tajemnic świata i kontemplacji samego człowieka. „Przez pracę – pisał Jan Paweł II – człowiek bowiem nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowieka, a także poniekąd bardziej staje się człowiekiem”⁴²⁴. Identyczne zadanie wobec człowieka spełnia kultura⁴²⁵. W dokumencie II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes* czytamy: „Jest właściwością osoby ludzkiej, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej jak przez kulturę”⁴²⁶.

Praca i kultura są nierozłącznymi, wzajemnie uzupełniającymi się właściwościami ludzkiego działania, a ostatecznie ludzkiej natury. U podłoża pracy i kultury leży ta sama rzeczywistość, a jest nią zawsze człowiek. Jan Paweł II podkreślał te związki łączności pracy z kulturą, a obydwa zjawiska wyprowadzał z natury ludzkiej i odnosił do konkretnego człowieka. „Trzeba wielkiego czynu i wielkiego dzieła, by współczesna kultura otworzyła się szeroko na świętość, pielęgnowała ludzką godność, uczyła obcowania z pięknem. Budujmy na Ewangelii!”⁴²⁷.

Kulturę, podobnie jak pracę, Jan Paweł II wiązał przede wszystkim z naturą człowieka, a dopiero potem, wtórnie i pośrednio, ze światem wytworów. Zarówno praca, jak i kultura mają wymiar indywidualny i społeczny. Osoba ludzka nie może rozwijać się inaczej jak tylko przez pracę i kulturę, podobnie i życie społeczne rozwija się dzięki pracy i kulturze.

⁴²³ Por. LE 9.

⁴²⁴ LE 11.

⁴²⁵ B. Drożdż, *Kultura jako obszar realizacji godności człowieka w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: A. Bałabuch (red.), *Jan Paweł II promotorem...*, dz. cyt., s. 129-148.

⁴²⁶ KDK 53.

⁴²⁷ Jan Paweł II, *Legnica. Homilia podczas Mszy świętej na Legnickim Polu*, 2 czerwca 1997.

Papież, łącząc nierozzerwalnie pracę z kulturą, a jedno i drugie z naturą ludzką, stwierdzał, że każda praca – jakakolwiek i przez kogokolwiek wykonywana – ma swoją wartość, ponieważ za każdą pracę kryje się ta sama rzeczywistość, a jest nią człowiek-twórca. Czy będzie to zatem praca ręczna, czy intelektualna, na roli, w przemyśle czy w sektorze usług, praca rzemieślnika, robotnika, technika, menadżera, artysty, wychowawcy czy matki pozostającej w domu – jest ona cenna i ważna zarówno dla jej sprawców, jak i dla społeczeństwa. Jest tak, ponieważ każda praca może być tworzeniem, przez jej wykonywanie może realizować się i doskonalić człowieczeństwo tego, kto ją wykonuje, i tego, na kogo jest ona skierowana.

Z wartością antropologiczną łączy się wartość moralna pracy, polegająca na afirmacji człowieka pracującego, jego samorealizacji czy nabywaniu przezeń sprawności moralnych: pracowitości, solidarności, miłości, sprawiedliwości. Bez uświadomienia sobie tego, „nie można zrozumieć znaczenia cnoty pracowitości, nie można w szczególności zrozumieć, dlaczego pracowitość miałaby być cnotą – cnotą bowiem (czyli sprawnością moralną) nazywamy to, przez co człowiek staje się dobry jako człowiek”⁴²⁸. O moralnej wartości pracy stanowią takie elementy, jak wspomniane już doskonalenie człowieka przez pracę, afirmacja innych osób, odpowiedź na powołanie Stwórcy do podejmowania pracy w kontekście tajemnicy Chrystusa i Kościoła.

W celu określenia wartości pracy potrzebne są odpowiednie kryteria. Kryterium zasadniczym wartości pracy (w znaczeniu podmiotowym) jest, według nauki społecznej Papieża, wyłącznie naturalna i nadprzyrodzona godność człowieka. Praca w tym znaczeniu nie może być podstawą do podziału ludzi na różne warstwy społeczne. Jednakże praca w znaczeniu przedmiotowym jest zróżnicowana, i to w sposób konieczny. Różna praca może mieć różną wartość, oczywiście w aspekcie przedmiotowym. Dlatego dla jej wartościowania potrzebne są jeszcze kryteria wtórne. Można do nich zaliczyć dobro wspólne, użyteczność społeczną, sprawczość gospodarczą, odpowiedzialność, rzadkość występowania oraz jakość.

⁴²⁸ Tamże.

Przy wartościowaniu pracy istnieje niebezpieczeństwo odwrócenia kolejności, jeśli chodzi o jej kryterium zasadnicze. Zewnętrzne przekształcanie świata, co jest wartością pracy w sensie przedmiotowym, ma sens o tyle, o ile służy człowiekowi, jego rozwojowi. Miarą przekształcania świata, czyli całej działalności gospodarczej, jest doskonalenie człowieka, a nie na odwrót⁴²⁹. Stąd niedopuszczalnym błędem byłoby wartościowanie pracy ludzkiej jedynie przy pomocy kryterium skuteczności gospodarczej. Bliskie tego błędu są zresztą współczesne modele życia gospodarczo-społecznego, odwołujące się do zasad liberalizmu ekonomicznego.

4. Praca – kapitał

Pojęcie kapitału nie jest łatwe do zdefiniowania. Wydaje się, że dla obecnych rozważań lepiej będzie posłużyć się nie ścisłym określeniem, lecz wskazaniem charakterystycznych cech kapitału. Otóż jest on zapasem dóbr przeznaczonych do dalszej produkcji. Są to po prostu środki produkcji, narzędzia pracy. W aspekcie genetycznym kapitał jest pracą niejako zmagazynowaną w dobrach gospodarczych. I wreszcie jest on także sumą zaoszczędzonych dóbr gospodarczych. Jeśli dobra te utracą swą wartość gospodarczą, to znaczy swoją cechę użyteczności i rzadkości występowania, wtedy i sam kapitał staje się bezwartościowy.

Pojawia się zatem pytanie o stosunek tak pojmowanego kapitału do pracy ludzkiej. Otóż Leon XIII jest pierwszym papieżem, który wyraźnie wypowiada się na ten temat. W encyklice *Rerum novarum* stwierdza, że „ani kapitał bez pracy, a bez kapitału praca istnieć nie może”⁴³⁰. Naukę tę podejmuje i rozwija Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno*⁴³¹. Jednakże najwięcej miejsca poświęca temu zagadnieniu Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens*⁴³².

⁴²⁹ Por. E. Gaugler, *Humanizacja pracy*, w: „Communio” 4 (1984) 2, s. 81-90.

⁴³⁰ Leon XIII, encyklika *Rerum novarum*, nr 15.

⁴³¹ Pius XI, encyklika *Quadragesimo anno*, nr 53-55.

⁴³² LE 11-12.

W nauczaniu Kościoła kapitał jest ujmowany jako sprzymierzeniec pracy, który ją usprawnia, przyśpiesza, zwielokrotnia, pomnaża ilość i jakość produktów, umożliwia wydobywanie surowców itp. Technika staje się ważnym czynnikiem łączącym ludzi i narody. Pracy i kapitału jako dwóch czynników produkcji nie można oddzielić od siebie, a tym bardziej wzajemnie ich przeciwstawić. Konsensus pomiędzy pracą a kapitałem stale zagrożony jest jednak konfliktem między światem pracy i światem kapitału, to jest między ludźmi posiadającymi kapitał i pracownikami najemnymi – antagonizmem inspirowanym i legitymizowanym przez ideologię indywidualistyczno-liberalną. Jest to konflikt poniekąd sztucznie wywołany przez przyjęcie błędnych założeń. Niestety, począwszy od XIX stulecia, staje się on faktem. Wskazują nań kolejne encykliki społeczne papieży, zwłaszcza *Quadragesimo anno* i *Laborem exercens*⁴³³. Otóż w ideologii konfliktu, o którym mowa, priorytet przyznaje się kapitałowi, i to nie tylko w aspekcie aksjologicznym, ale także ontologicznym. Kapitał traktuje się jako czynnik sprawczy, pracę zaś jako czynnik instrumentalny. W praktyce prowadzi to do odrzucenia zasady prymatu osoby nad rzeczą i uznania pracy za towar⁴³⁴.

Papież w swoim nauczaniu społecznym wskazywał na pilną potrzebę przewyciężania wspomnianego konfliktu. W tym miejscu bardzo mocno podkreśla zasadę prymatu pracy przed kapitałem⁴³⁵. Konkretnie oznacza to, że człowiek, który uczestniczy w procesie produkcji przez wykonywanie pracy jest prawdziwym podmiotem sprawczym, podczas gdy kapitał odgrywa rolę wtórną, podporządkowaną pracy człowieka. Środki kapitałowe stanowią zresztą owoc historycznego dorobku pracy ludzkiej. Najdobitniej wypowiedział się na ten temat Ojciec Święty podczas swojej pielgrzymki do Ojczyzny w 1997 roku: „Chciałbym tu zatrzymać się nieco przy sprawie ludzkiej pracy. U początków mojego pontyfikatu poświęciłem temu zagadnieniu całą encyklikę *Laborem exercens*. Dziś, po szesnastu latach od jej wydania, wiele problemów pozostało nadal aktualnych. Wiele z nich w naszym kraju jeszcze bardziej się uwyatniło.

⁴³³ Por. Pius XI, encyklika *Quadragesimo anno*, 54; LE 11.

⁴³⁴ Por. Jan Paweł II, *Nowa Huta. Homilia podczas Mszy świętej*, 9 czerwca 1979.

⁴³⁵ Por. tamże.

Jak nie wspomnieć tych, którzy na skutek reorganizacji przedsiębiorstw i gospodarstw rolnych stanęli wobec dramatu utraty pracy? Ile osób i całych rodzin popadło z tego powodu w skrajne ubóstwo! Ilu ludzi młodych nie widzi sensu podejmowania nauki, podnoszenia kwalifikacji, studiowania, wobec perspektywy braku zatrudnienia w obranym zawodzie! Pisałem w encyklice *Sollicitudo rei socialis*, że bezrobocie jest znakiem niedorozwoju społecznego i gospodarczego państw (por. nr 18). Dlatego trzeba zrobić wszystko, co możliwe, aby temu zjawisku zapobiec. Praca jest bowiem »dobrem człowieka – dobrem jego człowieczeństwa – przez pracę [...] człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej ‘staje się człowiekiem’« (*Laborem exercens*, nr 9). Jest jednak również obowiązkiem płynącym z wiary i miłości, by chrześcijanie, którzy dysponują środkami produkcji, tworzyli miejsca pracy, przyczyniając się w ten sposób do rozwiązywania problemu bezrobocia w najbliższym środowisku. Gorąco proszę Boga, aby wszyscy ci, którzy pragną uczciwie zdobywać chleb pracą własnych rąk, mieli ku temu właściwe warunki.

Z sytuacją bezrobocia jest związane takie podejście do pracy, w którym człowiek staje się narzędziem produkcji, tracąc w konsekwencji swą osobową godność. W praktyce zjawisko to przybiera formę wyzysku. Często przejawia się on w takich sposobach zatrudniania, które nie tylko nie gwarantują pracownikowi żadnych praw, ale zniewalają go poczuciem tymczasowości i lękiem przed utratą pracy do tego stopnia, że jest pozbawiony wszelkiej wolności w podejmowaniu decyzji. Wielokrotnie ów wyzysk przejawia się w takim ustalaniu czasu pracy, iż pozbawia się pracownika prawa do odpoczynku i troski o duchowe życie rodziny. Często też wiąże się z niesprawiedliwym wynagrodzeniem, zaniedbaniami w dziedzinie ubezpieczeń i opieki zdrowotnej. Wielokrotnie, szczególnie w przypadku kobiet, jest zaprzeczeniem prawa do szacunku dla osobowej godności⁴³⁶.

Zaraz potem apeluje Papież „przede wszystkim do tych braci w Chrystusie, którzy zatrudniają innych. Nie dajcie się zwieść wizji natychmia-

⁴³⁶ Jan Paweł II, *Legnica. Homilia podczas Mszy świętej na Legnickim Polu*, 2 czerwca 1997.

stowego zysku, kosztem innych. Strzeżcie się wszelkich pokus wyzysku. W przeciwnym razie każde dzielenie Eucharystycznego Chleba stanie się dla was oskarżeniem”⁴³⁷.

Jan Paweł II wyrażał przekonanie, iż jest możliwe przezwyciężenie antynomii pomiędzy światem kapitału a światem pracy. Zależy to od wszystkich ludzi dobrej woli, którzy mają bezpośredni wpływ na proces produkcji, jak również na organizację całego życia ekonomiczno-społecznego. Nauka społeczna wysuwa pod tym względem szereg propozycji, między innymi współwłasność środków pracy, udział pracowników w zarządzie lub w zyskach przedsiębiorstwa czy akcjonariat pracy⁴³⁸. Tego rodzaju rozwiązania mogłyby urzeczywistnić w życiu praktycznym zasadę prymatu pracy przed kapitałem. Chodzi o to, aby zatrudniony pracownik w samym procesie pracy mógł występować jako współodpowiedzialny i współtwórca warsztatu, który jest jego miejscem pracy. Są to jednak problemy złożone i nie sposób podjąć je w całej rozciągłości. Z konieczności trzeba poprzestać na ich zasygnalizowaniu. Wskazują one przede wszystkim na ogromne znaczenie w procesie produkcji zasady osobowej. Zanegowanie tej zasady prowadzi w konsekwencji do antynomii pomiędzy pracą a kapitałem – antynomii, która na przestrzeni dziejów prowadziła do poważnego naruszenia sprawiedliwości społecznej.

Jan Paweł II często omawiał „konflikt pracy i kapitału na ostatnim etapie historycznym”. Odżegnywał się przy tym od ideologii zarówno wczesnego kapitalizmu, jak i marksizmu, twierdząc, iż „praca ma to do siebie, że przede wszystkim łączy ludzi – i na tym polega jej siła społeczna: siła budowania wspólnoty”⁴³⁹. Tę cechę pracy Papież określał mianem „jej podstawowej struktury”. Nie powinno się wychodzić od „antynomii pracy i kapitału”, ale raczej od ich „związku nierozzerwalnego”⁴⁴⁰. Byłoby jednak wielkim nieporozumieniem, gdyby się stąd wyprowadzało wnioski o pełnej harmonii interesów między różnymi grupami biorącymi udział w procesie gospodarczym. Papież odrzuca

⁴³⁷ Tamże.

⁴³⁸ Por. LE 14.

⁴³⁹ LE 20.

⁴⁴⁰ Por. Jan Paweł II, *Gdańsk. Homilia podczas Mszy świętej dla ludzi pracy*, 12 czerwca 1987.

zdecydowanie naturalne przeciwieństwo pomiędzy pracą i kapitałem i wynikający stąd totalny konflikt między tymi dwiema rzeczywistościami. Dlatego też określa nieodzowną walkę związków zawodowych mianem walki o sprawiedliwość społeczną oraz jako normalne staranie o właściwe dobro⁴⁴¹.

Papież opierał się na personalistycznej wizji człowieka, która opiera się ostatecznie na rzeczywistości obrazu Bożego w człowieku, a więc ma teologiczne uzasadnienie⁴⁴². Wynikają stąd ważne konsekwencje dla społecznego uporządkowania pracy. Pracy nie można oddzielać od ludzi i tym samym redukować jej do rangi rzeczy, nie można także w taki sam sposób postępować z kapitałem. Za jednym i drugim pojęciem stoją ludzie, żywi konkretni ludzie, z jednej strony ci, którzy wykonują pracę, nie będąc właścicielami środków produkcji, z drugiej ci, którzy są przedsiębiorcami i posiadaczami tych środków, albo są przedstawicielami właścicieli⁴⁴³.

5. Słuszna płaca

Każdy proces gospodarczy wymaga twórczego zestawienia ze sobą oraz kooperacji pracy i kapitału, „czynnika ludzkiego” oraz elementów materialnych. Wskazane jest przy tym, aby – pod groźbą opuszczenia rynku – racjonalnie wykorzystać owe „czynniki produkcji”. Zgodnie z zasadą gospodarności należy przy danym ich nakładzie maksymalizować końcowy efekt produkcyjny (zasada wydajności) albo przy danym efekcie minimalizować nakłady (zasada oszczędności).

Samodzielnie gospodarujący podmiot – przedsiębiorca odpowiedzialny za całość przedsięwzięcia gospodarczego, podejmujący codziennie decyzje o kupnie i sprzedaży, o wielkości i kierunkach produkcji, o alokacji swoich zasobów – musi mieć doskonałe rozeznanie bieżącej sytuacji rynkowej i umiejętność prognozowania. Musi znać aktualne trendy na rynkach: towarowym, kapitałowym, pieniężnym, pracy –

⁴⁴¹ Por. tamże.

⁴⁴² J. Czarny, *Personalistyczny fundament cywilizacji miłości w ujęciu Jana Pawła II*, w: A. Bałabuch (red.), *Jan Paweł II promotorem...*, dz. cyt., s. 119-128.

⁴⁴³ LE 14.

aby przez błędne decyzje nie naruszyć egzystencji powierzonej mu firmy⁴⁴⁴.

Podporządkowanie się logice rynkowych praw gospodarczych nie tylko nie wyklucza, ale wręcz zakłada specyficzne podejście do rynku pracy. Przecież praca jest wyjątkowym czynnikiem produkcji. Nie jest towarem, który po jego zakupie zmienia właściciela. Jej cena w postaci płacy nie zależy wyłącznie od bieżącej sytuacji rynkowej wyznaczonej prawem podaży i popytu. Wiedza o wyjątkowej pozycji pracy wśród czynników produkcji należy już dziś, m.in. za sprawą nauczania społecznego Kościoła oraz ruchu katolicko-społecznego, do niekwestionowanego dorobku nauk społecznych i gospodarczych. Również poziom życia i pozycja społeczna pracobiorców w państwach gospodarczo rozwiniętych w zasadzie nie musi być przedmiotem wyjątkowej troski. W każdym razie wołająca o pomstę do nieba sytuacja społeczno-gospodarcza świata pracy sprzed stulecia, uzasadniająca profetyczną reakcję Kościoła, uległa istotnej zmianie.

Kwestia słusznej płacy⁴⁴⁵ ściśle łączy się z polityką socjalną państwa⁴⁴⁶, z ogólną koncepcją zabezpieczenia społecznego obywateli, a zwłaszcza z wysokością ubezpieczeń pracowniczych i organizacją całego systemu. W skali przedsiębiorstwa fundusz płac jest podstawą wydatków pośrednich – ubezpieczeń, funduszy socjalnych, mieszkaniowych itp. W Polsce nieustabilizowane struktury transformującej się

⁴⁴⁴ Por. A. Dylus, *Kwestia płacowa dawniej i dziś*, „Ethos” 32 (1995), s. 99.

⁴⁴⁵ Nauka społeczna Kościoła samo pojęcie płacy przejmuje z nauk empirycznych, głównie ekonomii. Wzbogaca je wszakże o własną refleksję w oparciu o przyjmowane przez siebie zasady moralne. Ogólnie można zauważyć, że płaca jest formą realizacji uprawnień pracownika najemnego wynikających z gospodarczej wartości pracy. Jest wynagrodzeniem za usługę pracy. Można więc powiedzieć, że sama praca stanowi podstawę merytoryczną płacy, natomiast jej podstawą formalną jest umowa o pracę. Kościół w swoim nauczaniu społecznym mocno w tym miejscu podkreśla, że ze względu na osobowość pracownika umowa o pracę jest umową gospodarczą natury szczególnej. Płacy bowiem nie można traktować jako jednej z kategorii cen, gdyż pracownik nie jest tylko dostarczycielem usługi pracy (czynnikiem produkcji), ale występuje on jako osoba ludzka.

⁴⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *Gdańsk. Homilia podczas Mszy świętej dla świata pracy*, 12 czerwca 1987.

gospodarki, niedobre prawo (nadmiar szybko zmieniających się i pełnych luk przepisów), słaba administracja państwowa oraz deficyt kultury prawnej dodatkowo sprzyjają *zatrudnianiu na czarno*. Wszystkie te rozwiązania, naruszające ważne dobra publiczne, słusznie spotykają się z negatywną oceną społecznoetyczną. Są one jednak sygnałem pewnych nieprawidłowości strukturalnych. Ich przewyciężenie wymaga więc lokalizacji źródeł trudności społecznych. Samo zwalczanie skutków, bez dotarcia do genezy zła, i apelowanie o moralność życia gospodarczego będzie nieskutecznym moralizowaniem. W Polsce refleksja wokół słusznej płacy musi uwzględniać specyficzny charakter transformującej się gospodarki – zauważył to Ojciec Święty w czasie wizyty w Legnicy w czerwcu 1997 roku⁴⁴⁷.

W swoim nauczaniu Papież postulował, aby umowę o pracę uzupełniać umową spółkową⁴⁴⁸. W ten sposób źródłem utrzymania stanie się nie tylko wynagrodzenie z tytułu pracy, ale też dochody z posiadania własności. W bogatej literaturze na ten temat znajdujemy wiele argumentów, nie tylko czysto ekonomicznych, na rzecz upowszechnienia własności. Partycypacja we własności ma gwarantować trwałą deproletaryzację, podmiotową suwerenność, właściwą pozycję jednostki w społeczeństwie. Włączenie szerokich kręgów do odpowiedzialności za dobro wspólne umacnia wewnętrzną stabilność społeczeństwa oraz struktury demokratycznego państwa.

⁴⁴⁷ Por. Jan Paweł II, *Legnica. Homilia w czasie Mszy świętej na Legnickim Polu*, 2 czerwca 1997. W związku z załamaniem się po upadku RWPG rynków wschodnich oraz niełatwym procesem wchodzenia na rynki zachodnie, kondycja wielu przedsiębiorstw jest bardzo niepewna. Z trudem dostosowują się one do rynkowych reguł gry. Przetarzałe technologie, niewielka mobilność, stare nawyki gospodarowania nie sprzyjają konkurencyjności. Lawinowo narasta bezrobocie. Dużym atutem polskich firm jest natomiast stosunkowo tania w porównaniu z zachodnimi konkurentami siła robocza. W walce o rynki zbytu jest to atut nie do przecenienia. Oczywiście, sam w sobie nie wystarcza do wygrania tej walki. Jeśli jednak rzetelnie i mądrze podejmuje się próby restrukturyzacji, modernizacji i w ogóle sanacji przedsiębiorstw, wówczas wskazane jest zawieszenie roszczeń płacowych do czasu rynkowego ustabilizowania się firmy. Dopiero wtedy można domagać się stopniowego dostosowywania wynagrodzeń do poziomu porównywalnego z zachodnimi płacami.

⁴⁴⁸ Por. Pius XI, encyklika *Quadragesimo anno*, nr 65.

Niezrealizowana dotąd w szerszej skali idea upowszechnienia własności odżywa w okresach kryzysów i trudności gospodarczych. Swój renesans przeżywa ostatnio również w Polsce, zwłaszcza w związku z procesem prywatyzacji gospodarki⁴⁴⁹. Jedną z jej form jest akcjonariat pracowniczy. Jego realizacja napotyka jednak zwykle barierę finansową. Pracownicy na ogół nie mają środków na bezpośredni wykup akcji, nawet jeśli mogą je nabyć po cenach preferencyjnych. W związku z tym na uwagę zasługuje projekt płacy inwestycyjnej, wypracowany w Niemczech⁴⁵⁰. Zainteresowano się nim ostatnio, w kontekście trudności związanych z przebudową gospodarki w byłej NRD. Płaca inwestycyjna jest tą częścią wynagrodzenia, której nie można przeznaczyć na bieżącą konsumpcję. Jako w pewnej mierze przymusowa oszczędność pracownicza zostaje ona zainwestowana. Dzięki niej pracownicy stopniowo stają się współwłaścicielami rodzimej firmy. Nie jest ona przy tym jakimś bezzwrotnym podarunkiem. Ciężarem tworzenia pracowniczego majątku zostają obarczeni i pracodawcy, i pracownicy. Pierwsi muszą zrezygnować z pewnej kwoty zysku, drudzy – z części wzrostu płac konsumpcyjnych. Płaca inwestycyjna niewątpliwie jest interesującym projektem dochodzenia do współwłasności pracowniczej. Czyniąc zadość żądaniom płacowym, a przez to miarkując społeczne niezadowolenie – gromadzi się jednocześnie potrzebny kapitał⁴⁵¹.

Już Leon XIII stwierdził, że nie można mówić o wolności umów o pracę, gdyż pracodawca ma możliwość wywierania nacisku ekonomicznego na pracownika. „Przeciw takiej wolności – uczył Papież – głos podnosi sprawiedliwość”⁴⁵². Wobec tego ustalenie zasad określających słuszność umowy o pracę i wynikającej z niej płacy jest niezbędne. Wspomniane powyżej warunki słusznej płacy można sprowadzić do dwóch zasad: finalnej i kauzalnej.

Zasada finalna wskazuje na cel całej działalności gospodarczej, jakim jest zaspokojenie potrzeby robotnika i jego rodziny. Ma on prawo do

⁴⁴⁹ Por. Jan Paweł II, *Legnica. Homilia w czasie Mszy świętej na Legnickim Polu*, 2 czerwca 1997.

⁴⁵⁰ Por. A. Dylus, *Kwestia płacowa* ..., art. cyt., s. 111.

⁴⁵¹ Por. tamże.

⁴⁵² Leon XIII, encyklika *Rerum novarum*, nr 34.

takiego wynagrodzenia, które jemu i jego rodzinie zapewniałoby nie tylko utrzymanie się przy życiu, ale także dawało możliwość doskonalenia i rozwoju osobowości. Przemawia za tym również racja dobra wspólnego (społecznego), które w ramach tej zasady musi być uwzględnione. Istnieje wszakże ścisły związek pomiędzy dobrem jednostkowym, rodzinnym a dobrem wspólnym społeczności, które w porządku doczesnym ma pierwszeństwo⁴⁵³.

Zasada kauzalna kładzie natomiast nacisk na związek, jaki powinien istnieć między wynagrodzeniem pracownika a wykonaną pracą, czyli między płacą a wydajnością. Pośrednio zasada ta odnosi się także do produktywności przedsiębiorstwa, która uzależniona jest przecież od pracy wszystkich, szczególnie kadry kierowniczej. Pomysłowość i przedsiębiorczość menadżerów, będących nierzadko współwłaścicielami, stanowi przecież rodzaj pracy. W obecnej sytuacji przedsiębiorstw, w których dawni robotnicy najemni coraz częściej stają się współwłaścicielami, płaca traci swój tradycyjny charakter.

Uogólniając i konkretyzując nauczanie Papieża na temat słusznej płacy, a jest ono zawarte w encyklice *Laborem exercens*, można wypunktować następujące zasady stanowiące podstawę do opracowania polityki płac:

1. Zasada rodzinnej płacy życiowej przy założeniu stałego wzrostu stopy życiowej ludności.
2. Zasada pierwszeństwa pracy przed kapitałem, to znaczy, że w razie trudności gospodarczych najpierw powinien ponosić ofiarę przedsiębiorca, rezygnując z zysków, następnie właściciel kapitału, a dopiero w ostatniej kolejności robotnik.
3. Zasada równości wzajemnych świadczeń, a więc płacy proporcjonalnej do pracy.
4. Zasada równości wynagrodzenia za równą pracę, a więc wyeliminowanie wszelkiej dyskryminacji pracowników ze względu na płeć, rasę, religię itp.
5. Zasada zmniejszania różnic strukturalnych płac.

⁴⁵³ Por. Jan Paweł II, *Gdańsk. Homilia podczas Mszy świętej dla świata pracy*, 12 czerwca 1987.

6. Zasada niezależności robotnika i jego wolności osobowej.
7. Zasada solidarności społecznej, wyrażająca się w udziale wszystkich w produkcie społecznym i powszechnej realizacji prawa do pracy.
8. Zasada zabezpieczenia przed ryzykiem.
9. Zasada rozwoju gospodarczego społeczeństwa i świata.
10. Zasada deproletaryzacji i upowszechniania własności (konsumpcyjnej i produkcyjnej)⁴⁵⁴.

Trzeba na koniec zauważyć, że sprawa słusznej (a nie tylko sprawiedliwej) płacy jest kluczowym problemem całej etyki społecznej⁴⁵⁵. Obecnie w dziedzinie pracy – jak zauważył Jan Paweł II – „nie ma innego, ważniejszego sposobu urzeczywistnienia sprawiedliwości w stosunkach pracownik – pracodawca, jak właśnie ten: zapłata za pracę”⁴⁵⁶. Słuszna płaca, która powinna wyrażać partycypację w dochodzie narodowym, staje się konkretnym sprawdzianem sprawiedliwości całego ustroju ekonomiczno-społecznego, a w każdym razie świadczy o sprawiedliwym funkcjonowaniu tego ustroju. Jest to sprawdzian poniekąd kluczowy, choć oczywiście nie jedyny.

Sprawiedliwa płaca jest pojęciem skomplikowanym i ciągle otwartym na dalsze doprecyzowanie. Jej wysokości i struktury nie da się określić raz na zawsze. Namysł nad nią musi uwzględniać wiele wątków. Nie jest kategorią ani czysto ekonomiczną, ani czysto społeczną czy moralną. Refleksji płacowej abstrahującej od rynkowych prawidłowości gospodarczych grozi moralizm, pomijanie zaś elementów redystrybucyjnych i etycznych jest równie niedopuszczalnym ekonomizmem.

Zakończenie

Hasło tegorocznego Dnia Papieskiego przypomina nam determinację, z jaką Jan Paweł II bronił godności każdego człowieka. Program tej obrony nakreślił już w swej pierwszej encyklice o Jezusie Chrystusie

⁴⁵⁴ Por. J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1980, s. 170.

⁴⁵⁵ Por. Jan Paweł II, *Szczecin. Homilia podczas Mszy świętej dla rodzin*, 11 czerwca 1987.

⁴⁵⁶ LE 19.

Odkupicielu człowieka. „Godność człowieka, zagrożoną przez materializm praktyczny i cywilizację śmierci, ukazywał w swoim nauczaniu i całą swoją postawą. Bronił życia człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci. Na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych upominał się o godność każdego człowieka i narodów najbardziej zagrożonych. Jest to program pracy Kościoła, gdyż człowiek jest jego drogą”⁴⁵⁷. Papież wskazał nam drogę, udzielał wskazówek, jak pracować i służyć człowiekowi. Jeszcze przez wiele lat będziemy z pokorą pochylać się nad pozostawionym przez Niego dziedzictwem. Z Jego wstawiennictwa będziemy czerpać natchnienie do dalszej drogi: modlitwy i pracy.

⁴⁵⁷ *List Episkopatu Polski na VII Dzień Papieski w Ojczyźnie*, 26 sierpnia 2007 r.

