

RUDOLF LARENZ

PHYSICS – ‘ALIENATION FROM’
INSTEAD OF ‘ORIENTATION TOWARDS’ THE CREATOR?

I. INTRODUCTION

This article offers considerations about the morality of the professional work of physicists and suggests, as a consequence, the convenience of an internal reform of Physics. The motivation for this is corroborated by publications like ‘The Grand Design – A New Explanation of the Universe’, authored by the theoretical physicists Stephen Hawking and Leonid Mlodinow. This book appeared in autumn 2010 and led to considerable reactions, especially in the media. The decisive statement of the authors is that the cause of the creation of the universe exists within it, that is to say a created cause, namely the law of gravitation:

Because there is a law such as gravity, the Universe can and will create itself from nothing. Spontaneous creation is the reason there is something rather than nothing, why the Universe exists, why we exist. [Therefore] it is not necessary to invoke God to light the blue touch paper and set the Universe going¹.

Dr RUDOLF LARENZ – present address: Fredrikinkatu 41 C 39, FIN – 00120 Helsinki;
e-mail: rlarenz@gmail.com

¹ H a w k i n g, Stephen and M l o d i n o w, Leonid. ‘The Grand Design – A new explanation of the universe’. Bantam Books (Random House) 2010 p. 180.

This argument does not declare God as non-existent, but marginalizes Him for being irrelevant. The argument overlooks the philosophical principle ‘*agere sequitur esse*’, which is, in its weakest form, self-evident (despite possible linguistic objections) and states that ‘effects can arise only from causes which exist’. Or the other way round: ‘If something does not exist, it cannot cause effects’. In particular, something cannot make itself exist, if it does not exist previously (in a *logical*, not a *temporal* sense). But precisely then something cannot make itself exist.

The following considerations do not concern this principle and its metaphysical or logical aspects. They are rather motivated by the fact that Hawking/Mlodinow connect an attitude of marginalization of God with an argument taken from *Physics*. It is equally relevant that the argument quoted above is a purely *mathematical* one. If Hawking/Mlodinow really want to say something about the real world and not only make a purely mathematical statement wrapped in physical language, they have to show the relationship of mathematical theories to this our world and *vice versa*.

Here a difference between Physics, on the one hand, and Biology and Chemistry on the other becomes clear. Only Physics is deeply shaped by another science, namely Mathematics. Therefore, the following considerations concentrate on specific arguments for Physics. They do not aim at solving the problem of the relationship between Mathematics and the material world, but rather take its being unsolved as a temporary condition of doing Physics, for the lack of its solution has a decisive impact on the epistemological climate and certain methods in Physics. This in turn influences the moral assessment of a physicist’s professional work, and precisely here is the proper aim of the present considerations. Truly, this moral assessment urges to solve the said problem.

The relationship of mathematical structures to natural things is not made a direct topic in the book of Hawking/Mlodinow. Perhaps it is taken for granted that the obvious and generally acknowledged success of Mathematics in Physics makes superfluous all further considerations. They are not superfluous, as is made clear by the following confrontation, which is representative of many others. The point is that the same theories [above all those theories that have universal application, i.e. Quantum and Relativity theory] have different *interpretations*:

Thesis: These theories mirror a universe that makes sense, is ordered, exhibits beauty, with or without referring to something transcendent, etc.

For instance Paul Davies: “Some of my colleagues embrace the same scientific facts as I, but deny any deeper significance. They shrug aside the breathtaking ingenuity of the laws of physics, the extraordinary felicity of nature, and the surprising intelligibility of the physical world, accepting these things as a package of marvels that just happens to be. But I cannot do this. To me, the contrived nature of physical existence is just too fantastic for me to take on board as “simply given”. It points forcefully to a deeper underlying meaning to existence. Some call it purpose, some design. These loaded words, which derive from human categories, capture only imperfectly what it is that the universe is about. But, that it is about something, I have absolutely no doubt”².

Anti-thesis: These theories mirror a universe that does not make sense, but rather is absurd, chaotic, without finality, etc. or do not even refer to one world but to many.

For instance, the theoretical physicist Steven Weinberg and the philosopher Quentin Smith: “No matter [...] which cosmological model may turn out to be the right one, it will never be of consolation for us. There won’t be any escape from the fact that our life is lacking any meaning, as the result of the accidental chain of events of the first three minutes. It is difficult to understand that we are only a very tiny part of the overall hostile universe. Moreover, we can never describe with certainty, how the present universe developed from an initial state, and that it moves to its extinction by infinite cold or unbearable heat. The more we know about the universe, the less meaningful it seems to us”³. And: If the Big Bang cosmology is true, “our universe exists without explanation. [...] It exists non-necessarily, improbably, and causelessly. It exists *for absolutely no reason at all*”⁴.

The thesis as well as the anti-thesis result from different interpretations of the *same* physico-mathematical theories. Both claim to be *ultimate views* of the world. Both views suffer from the same weakness: while presupposing a certain correspondence of physico-mathematical theories with the real world, *none of them makes any specification about this correspondence and less about its foundations*. This present intellectual situation of Physics could be characterized as “semiobscurity”, which admits a certain practical knowledge about how to *use* this correspondence, but no theoretical knowledge about what this correspondence *is* and what its *grounds* are. This is why it

² D a v i e s, Paul. Statement on the occasion of delivery of the Templeton Prize 3.5. 1995; among others published in: D r i e s s e n, A. and S u a r e z, A. (eds.). Mathematical Undecidability, Quantum Nonlocality and the Question of the Existence of God. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–New York 1997 p. 199.

³ W e i n b e r g, Stephen. The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe. Basic Books, New York 1977, final section.

⁴ C r a i g, William Lane, and S m i t h, Quentin. “Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology”. Clarendon Press, Oxford 1993 p. 217. Italics by Smith.

is inappropriate to pretend to make *ultimate statements* about the material world, for instance about its being or not being created, its beginning or not beginning in time and its making sense or not making sense.

Thus that the intellectual semiobscurity makes possible, on the level of world-views, opposite interpretations of the same theory. As a matter of fact, there are many physicists whose stance is close to atheism or even agnosticism, motivated similarly as Hawking/Mlodinow by arguments of *theoretical* Physics, not experimental Physics. This gives ground to the conjecture that theoretical Physics as such, as it is today, also fosters atheism or agnosticism.

The word ‘semiobscurity’ – meaning the existence of a *practical* knowledge and the absence of a *theoretical* knowledge of the relationship between Mathematics and material things – directs the attention towards epistemology. In order to settle the starting point of the following considerations, we sketch the Catholic view of the intelligibility of the material world in general, on the one hand, and on the other, the prevailing view in modern Physics concerning the relationship of Mathematics to the same material world (Section II). The epistemological climate in present-day Physics exhibits itself in several key concepts that mark a *mental deformation* of the experienced nature (Section III).

A physicist finds himself, more or less consciously, in a sort of schizophrenic situation – irrespective of whether he or she is a Christian or not. His mental world splits up into the normal world of everyday life, where spontaneous knowledge prevails, and a scientific world-view. These views cannot be true both together, and therefore such a person finds him- or herself in a more or less explicit need of discernment: *is it morally defensible to adopt professionally an epistemological setting which is at odds with the epistemological climate generated by normal ordinary life experience* (Section IV)? *This is the core question of the paper, and all previous sections serve to prepare this moral assessment.*

For a physicist who is a Christian, the situation of discernment sharpens considerably, because the Christian revelation supports the epistemological climate of the spontaneous knowledge of a normal human person. The epistemological optimism pervading all of the Christian revelation is well aware of its limits. But still, the stress is laid upon the *possibility* to know, not the *impossibility*.

From this, the question arises of whether and how the discrepancy of both views can be overcome. Before this background, it is worth-while to note that major present-day views of the relationship of Christian theology and Physics do not require epistemological or other basic amendments from Physics (Sec-

tion V). Therefore, Section VI. offers after a summary also some remarks about a inner reform of Physics.

II. THE EPISTEMOLOGICAL CONTRAST

The epistemological climate witnessed and confirmed by Christian revelation, insofar as it concerns knowledge of our world, is linked to the permanent *constitution* of these things as *created*. The Magisterium of the Church has explicitly stated a connection between intelligibility of these things and their being created in the following way: it is *possible* that, *without* the knowledge of Christian revelation, a human person reaches the insight that the things of this world are what the Bible calls ‘created’ and that they, therefore, have a Creator⁵. As the status of a thing as being created extends to whatever belongs to it, no information about this thing can be separated from the insight into its being created. In particular, the laws of nature are somehow connected to the status of being created of the things that follow those laws and, therefore, also the knowledge of the laws of nature are connected with the insight into the being created of those things.

Nothing has been said, in this context, about the intellectual path to be followed, not even whether this intellectual path has been, or will be, realized in history or the future. The statement is confined to saying that the things of this world “give an account” on their being created, and that human mind is capable of understanding this language of reality. From the Catholic point of view, Christian revelation is epistemologically “optimistic”. It follows that experience has a positive cognitive value. Therefore, such a person must be deeply ready to accept the cognitive guidance of his or her experience and even, in a way, subdue to it their own creativity: much attention, patience and humility is needed.

Hence it is a *theological conclusion*, that also the investigation of the laws of nature profits from the intelligibility of the world and the cognitive capacity of the human mind, at least insofar as the laws of nature contribute to the knowledge of things as being created⁶. As a consequence, a physicist who happens to be a Christian is almost forbidden precisely by his faith to

⁵ Cf. I. Vatican Council. Dogmatic Constitution *Dei Filius*, Cap. 4. De fide et ratione. DS 3015 with a reference to Rom 1:20; cf. also Ws 13:5 and DS 3026.

⁶ Cf. DS 3019.

draw on this very same faith in his scientific discourse. He is exclusively relegated to his natural capacity of insight and reasoning. True, his sinfulness darkens his mind and makes its activity laborious, but it does not make it impossible. Christians as well as non-Christians depend, in their scientific reasoning, exclusively on their own intellectual capacity. It must not be silenced, however, that a Christian possesses, by his faith, a guarantee that the thesis of the intelligibility of the world and the cognitive capacity of the human mind *is true*. He *has* more intellectual steadfastness in the laborious activity of investigating this world. Likewise, God's grace and a Christian's striving to follow Christ including moral integrity have their part. But this interior strength does not provide *arguments* which would be less accessible to non-believers, or not accessible at all.

Therefore, the statement "there is no (particular) Christian way of doing science" is ambiguous. A scientist who happens to be a Christian, should not draw on the Christian revelation, or on the Bible in particular, in order to make scientific propositions or to prove them. Rather he should exclusively focus on the object in question. In that sense, the statement cited is right. But if it comes to the existence of truth at all, which touches the very notion of science, or to the fundamental discernment between an "epistemological optimistic (bright) or pessimistic (obscure) climate", this statement is false. The Christian way of doing science is the one in a what we have called epistemologically bright or optimistic climate.

The epistemological climate with respect to the visible world, witnessed and fostered by Christian revelation, includes a certain selfknowledge of the observer of things as described in the two preceding paragraphs. It is a progressively deepening view, which departs from the *prima facie* – knowledge of things, passes through many stages of distinctions and particular insights and may possibly reach the reflective knowledge of their being created including the insights of the observer himself being created, of the intelligibility of the world and of the cognitive capacity of the human mind. The intellectual climate in present-day Physics, in turn, is characterized by two factors:

1. Nobody knows *why* Mathematics is successful in dealing with processes of material things, while everybody knows *the fact* of that mathematical methods are successful in describing such processes and in predicting results and thus for technology.

2. The success fosters a *steadily increasing mathematization of Physics*. By this, everything non-mathematical in Physics is more and more marginalized. But the cause of the relationship between Mathematics and material things cannot be mathematical. Therefore, the increasing mathematization of

Physics brings about a *deepening of the ignorance of physicists about the cause of the success of precisely this mathematization*. In other words, a physicist who thinks only in mathematical terms makes it impossible by this very fact to obtain deeper insights about his science and thus about this world.

This situation shall be illustrated without entering into details of philosophy or history of science. Two voices about the lack of knowledge of the ‘why’:

Einstein (1950): physico-mathematical concepts have nothing to do with experience, but instead more with the human inventive genius. “Theoretical concepts are absolutely arbitrary” and “free inventions of the human mind”⁷. This is why it is “the most unintelligible of this world that it is intelligible”⁸ (obviously Einstein wants to say ‘intelligible in terms of physical theories’).

According to Einstein, the intelligibility of the world in mathematical terms is a fact, but the world has nothing to do with the coming about of this fact. It seems that the resulting dilemma can be eliminated only by asserting that it is *the world itself* that causes its intelligibility. This assertion in turn is only reasonable if it is acknowledged as evident.

Wigner (1960): “The miracle of the appropriateness of the language of mathematics for the formulation of the laws of physics is a wonderful gift which we neither understand nor deserve”⁹.

⁷ Cf. e.g. his “epistemological creed” in ‘Autobiographical Notes’ in Schilpp, Paul A. (ed.). *Albert Einstein: Philosopher – Scientist*. The Library of Living Philosophers vol. 7. Open Court, La Salle, Illinois 1949 p. 4.

⁸ Einstein, A. On Physical Reality. *Franklin Institute Journal* 1936 vol. 221 p. 313 ff.

⁹ Wigner, Eugene P. “The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences” (last paragraph). *Communications in Pure and Applied Mathematics*. February 1960 vol. 13 No. 1. In the internet: www.dartmouth.edu/~matc/MathDrama/reading/Wigner.html.

Similarly **Feynman**: “I think, it is safe to say, that no one understands quantum mechanics. Do not keep saying to yourself, if you possibly can avoid it, ‘But how can it be like that?’ because you will go ‘down the drain’ into a blind alley from which nobody has yet escaped. Nobody can know how it can be like that”. Feynman, Richard P., quoted in Herbert, N., *Quantum Reality: Beyond the New Physics*. Garden City, N.Y., Doubleday Anchor Books 1985 p. xiii. And **Penrose**: “I should begin by expressing my general attitude to present day quantum theory, by which I mean standard, non-relativistic quantum mechanics. The theory has, indeed, two powerful bodies of fact in its favour, and only one thing against it. First, in its favour are all the marvellous agreements that the theory has had with every experimental result to date. Second, and to me almost as important, it is a theory of astonishing and profound mathematical beauty. The one thing that can be said against it is that it makes absolutely no sense!” Penrose, Roger, *Gravity and State Vector Reduction*, in: R. Penrose and C. J. Isham (eds.). *Quantum Concepts in Space and Time*. Oxford, Clarendon Press

Wigner is one of the major figures in the quantum theory of the forties and fifties of the 20th century. We might pass by the quasi-religious accent of his statement. Whether miracle or not, gift or not, the hard fact is that Wigner acknowledges straightforwardly that he finds himself before a fact the cause of which is unknown to him. Perhaps one could even notice a certain disappointment in his words. It is important to notice that the common tenor of Einstein's, Wigner's, Feynman's and Penrose's statements is representative of all physicists, because they have never been seriously contradicted.

Now to the second factor of the intellectual climate in Physics: the ever-increasing mathematization. This is not only due to the idea of a theory of measurement, but the latter is perhaps the most radical and most typical way of a mathematization of Physics. This sort of mathematization is brought about in the following way: To date, experiments in general and measurements in particular have been considered as a *bridge* between the material world and Mathematics and, therefore, as something *outside* of Mathematics. Now, as experiments and measurements are natural processes as well as all others, they too are capable of a mathematical description. That is to say, experiments and measurements are absorbed into Mathematics, namely into a *theory* of measurement.

The idea of a theory of measurement is an implicit acknowledgement that *confrontations of material things*, i.e. experiments and, in particular, measurements cannot be replaced by anything else. Nevertheless, introducing the idea of a theory of measurement is a far-reaching change which is possible only because of a previous deformation, which in turn will be dealt with in more detail in the next Section (III.). At this moment, it is sufficient to document the change as such:

We shall hope to have established a systematic description of the quantum mechanical measurement process together with a concise formulation of the measurement problem. In our view the generalized mathematical and conceptual framework of quantum mechanics referred to above allows for the first time for a proper formulation of many aspects of the measurement problem *within* this theory, thereby opening up new options for its solution. Thus it has become evident that these questions, which were sometimes considered to belong to the realm of philosophical contemplation, have assumed the status of well-defined and tractable *physical* problems¹⁰.

1986 p. 129.

¹⁰ B u s c h, P., L a h t i, P. J., M i t t e l s t a e d t, P. The Quantum Theory of Measurement. Springer-Verlag, Berlin–Heidelberg–New York ²1996. Preface (final remark) p. IX. Italics by the authors. As far as I know, this book is the first monograph at all on the quantum theory of measurement, after decades of only articles in journals.

The decisive word in the quoted paragraph is ‘*within*’. The word ‘*physical*’ marks the distinction from ‘philosophical’, and the adjective ‘tractable’ makes it clear that the *physical* problems are tractable mathematically. Notice also the claim implicitly contained in these words that *every single* element of the said *physical* problems underlies mathematical shaping and control.

In principle, all this does not contain anything specific for Classical Physics or Quantum Physics or any other branch of Physics. However, since 1960, the peculiar problems in understanding the quantum theory have led to an increased interest in the *quantum* theory of measurement. Certainly, it is true that these ideas are far from dominating everyday practice in Physics, but the quantum theory of measurement has grown up to be a respectable field of investigation of its own. It is a sort of intellectual pilot project that has grown out of the epistemological climate of Physics.

Another crucial characteristic of the idea of a theory of measurement is that the natural processes named ‘experiment’ and ‘measurement’ are absorbed into mathematical theories precisely by using the “old” physico-mathematical theories. Therefore, necessarily traces of the “old” theories remain. *It would have been more consistent to leave those “old” theories unused and to inquire about the “physico-mathematical problem” from the very beginning. Only then the previous deformation mentioned above could have been avoided.*

It is due to the general epistemological climate in Physics that the trend towards more and more mathematization is as unbridled as it is. For instance, Karl Popper defines in the final section of his first and most important book “The Logic of Scientific Discovery” (1935) the thesis of the experimenting scientist’s relationship to reality as *theory laden* experience, which he takes over without change into the English editions:

Even the careful and sober testing of our ideas by experience is in its turn inspired by ideas: experiment is planned action in which every step is guided by theory. We do not stumble upon our experiences, nor do we let them flow over us like a stream. Rather, we have to be active: we have to ‘make’ our experiences. It is we who always formulate the questions to be put to nature; it is we who try again and again to put these questions so as to elicit a clear-cut ‘yes’ or ‘no’ (for nature does not give an answer unless pressed for it). And in the end, it is again we who give the answer, it is we ourselves who, after severe scrutiny, decide upon the answer to the question we put to nature¹¹.

¹¹ P o p p e r, Karl R. The Logic of Scientific Discovery. Hutchinson & Co. ¹1959, Routledge (Routledge Classics), London ³2002. German original: Logik der Forschung. Mohr, Tübingen ⁸1984 Nr. 85 (Julius Springer, Wien, 11935).

Empirical success is what guides the physicist when he proposes new theories. But it is in turn theory which determines what success is. Another author is explicit in saying that Mathematics is *necessary* for knowledge:

If the real things were taken according to their observable properties, mathematical formulations as those in Mechanics would be *impossible*. In order to obtain such mathematical formulations, it is *necessary* to construe fictitious objects which replace real things and may be called 'scientific objects'. [...] In a way, they are *unreal*, particularly in the *mathematically* high developed sciences¹².

According to that view, mathematization would only be possible by transition into a fictitious realm. A little bit more radically, one could say: In order to grasp *more reality*, one *necessarily* has to *construct fictitious entities*. Nevertheless, the same author stresses that natural science is basically realistic, even though with concessions to the *unreality* of theoretical constructions. This is why this view is unstable:

We propose a realist view, that is to say that the experimental sciences yield true knowledge of reality. But it is not a naïv realism, for the theoretical [above all, mathematical, transl.] constructions are not simple translations from reality and, additionally, contain conventional elements. Qualifying these constructions as 'true' requires important distinctions and admits different gradations, depending on the case¹³.

Summing up, the intellectual climate in Physics is dominated by an *epistemological pessimism* – a view according to which the world resists being known. Our mind has to struggle against this resistance by means of a *strained creative activity of the physicist*. Both parts fit together. But here an impasse comes from that this creativity tries to link mathematical structures to the *material world*, while in modern Mathematics they are linked to *axioms*.

If the theories of measurement tell us anything about the intellectual climate of Physics, it is clear that Physics, as it is practiced now, moves further and further away from metaphysics. That implies that the modern way of doing Physics withdraws more and more from natural theology. On the other hand, Christian revelation explicitly affirms the possibility of natural theology and thus implicitly fosters also philosophical contemplation. Hence the intellectual climate of Physics drives away from the intellectual climate witnessed

¹² Artigas, M. Filosofía de la ciencia experimental. La objetividad y la verdad en las ciencias. EUNSA, Pamplona, 2ª edición ampliada 1992 p. 113 f. The translation and italics are mine.

¹³ Ibid. p. 259 f. The translation is mine.

and fostered by Christian revelation. Even though this discrepancy would not be strictly contradictory, it makes life for a physicist, who happens to be a Christian, increasingly difficult.

III. TREATMENT BY DEFORMATION

In this section we identify in more detail the elements that shape the intellectual climate of Physics. Of fundamental importance is what will be called ‘double reduction’ or ‘reduction in two phases’. By means of that double reduction, the experiences of an experimenter suffer a deformation, and these deformed experiences can be linked to mathematical elements. Therefore a physicist lives in two worlds: in the world of ordinary experience, and a world represented by physico-mathematical theories that come about after the double reduction. The scientific world-view is generated from the ordinary world of experience by means of reductions, abstractions and constructions.

In order to avoid misunderstandings from the outset, the reader needs to remember that the following argument is made from the perspective of an experimenter, not from the perspective of a theoretical physicist. The world-view of the experimenter is grounded in his experience of the material world, not in mathematical reasoning.

The first phase of the double reduction consists in isolating experiments out of their global context by introducing a tripartition:

1. an interaction-free period *before* the experiment,
2. an interaction phase *during* the experiment, and
3. an interaction-free period *after* the experiment.

Step (iii) of this first phase of the double reduction introduces what is called a *result at a given time* of an experiment.

The second phase of the double reduction is even more radical than the first phase. It consists in transforming mentally a relationship between two unexchangeable things into a property of one of them. These things are called ‘experimental object’ and ‘experimental apparatus’. Part of the relationship between them consists in the fact that the experimental result belongs equally to *both* sides. The second phase of the double reduction consists in transforming that result into a property of the object *alone*. This asymmetry between experimental object and experimental apparatus is particularly striking in the case of a measurement and has no foundation at all in nature. Despite of looking so harmless and reasonable, the second phase of the double reduction is an extraordinarily radical deformation: *it eliminates the symmetry*. This

asymmetry is one of the most radical pieces of unreality that has ever been brought into Physics.

Obviously, the two phases of the double reduction are neatly combined: The first phase ('cut-off') makes it possible to speak of results and the second phase is the preferential attribution of the result to one side, together with (almost completely) dropping the experimental apparatus. Both phases together make it logically possible to simulate experiments and in particular measurements entirely within a physico-mathematical theory. In other words, the door towards a complete mathematization of the material world has been opened. As a matter of historical fact, such a mathematization of the physical world has been attempted. The third quotation of the previous Section II. is taken from the first monograph on *quantum theory of measurement*. There have been attempts to develop such theories during the last 50 years, but the success has been minimal due to increasing mathematical difficulties.

From a pragmatic point of view, it might be said that the double reduction is the *only* possibility of obtaining results at all and in a finite time, which in turn is a previous condition for making predictions and having technology. But it is only a conjecture that the deformation by means of the double reduction is *necessary* in order to obtain those benefits. It is unknown, which results would follow the renouncing of the double reduction, from the outset. Certainly, this would require a completely new elaboration of physical knowledge that is based *exclusively* on experience. This new elaboration would completely reverse the order put forth, for instance, by Busch, Lahti and Mittelstaedt. Attempts for this new elaboration have already been made¹⁴.

IV. MORAL ASSESSMENT

In this section we undertake no more than to establish two basic distinctions. The first distinction states a difference between Physics as a science which enables to pursue professional goals according to a common understanding of that word and Physics as a science that is or generates a world-view with ultimate explanations. The second distinction concerns the two effects of every single professional action of a physicist. We begin with the first distinction.

¹⁴ Cf. L a r e n z, Rudolf. "What Can Thomistic Natural Philosophy Contribute to Physics?", *Societal Studies* (Socialiniu Mokslu Studijos), Research Papers, Mykolas Romeris University (Vilnius, Lithuania), 2011, forthcoming.

The two previous sections have presented two constitutive elements of present day Physics, namely the specific epistemological climate and the mental deformations of experienced reality. Obviously, the deformations by means of simplifications and abstractions, on the one hand, and conceptual constructions on the other, are manifestations of human creativity. Particularly conceptual constructions could be compared with poetry, artistic or musical creativity. They all may well be appropriated to achieve certain *professional* goals, that is to say the solution of any problem in experimental or theoretical Physics or in engineering. In this case, the deformations are not meant to *replace* the experienced reality, but to be *used* as tools to achieve professional results.

But if somebody claims that Physics with its simplifications, abstractions, idealizations or constructions is the basis of a *world-view and not only a means to achieve professional goals*, the situation changes. Then the experienced reality would be *mentally substituted* by the deformations. This seems to be the case in the book of Hawking/Mlodinow: they speak about mathematical objects, which sometimes have physical names, and these physical names in turn give the impression that the mathematical object refers immediately to the physical world. In such a case, Physics would be taken as the science which offers ultimate views or explanations about our world. As Physics deals with processes *within* this world, the explanations offered as *ultimate* would claim to depend on things that are *part of this world*. This is an instance of the move *aversio a Deo et conversio ad creaturas*.

The substitution of the experienced reality by its mentally performed deformations is a sort of imitation of the creation, but *against* its Creator-given perfection. Therefore, the moral value of the decision for this move is, to my mind, particularly close to that of the decision of Adam and Eve by which they followed the temptation of Satan: “you will be like God”¹⁵. In my opinion, the particular closeness is rooted in that, while every particular sinful action somehow involves this lie – namely the attribution of goodness to something evil, triggered by pride and other defects – the substitutions affect *all professional actions* of a physicists. In other words, they are used to “create” a *physicalist world-view*.

The decision for the mental replacement of experienced reality by deformations has its intellectual roots. In fact, in the background there is an important factor that makes it easy to pass from the level of professional goals to the

¹⁵ Gen 3:5.

level of a physicalist world-view, namely the modification of the concept of nature performed at the beginning of the modern era. As is well known, the Christian concept of creation, which prevailed in medieval thought, began to vanish with the beginning of the 15th century. Its place was taken by the concept of ‘nature’ as a reality which is primarily and originally given and thus prior to any human intervention¹⁶. This view is implicit in formulations like ‘nature has made it this way’ (and not the Creator), ‘the wisdom of nature’ (and not of the Creator). In any case, these ways of speaking imply an uprooting of nature from its metaphysical foundation. This is deeply at odds with philosophical convictions and religious beliefs of creation.

In the wake of this move the (historically older) thesis of double truth becomes operative: this world is *either* (in the theological sense) created *or* mere nature (in the aforementioned sense); what it cannot be is a *created nature*. A contemporary variation of this idea is the concept of Non-Overlapping Magisteria (NOMA) sketched in section V. These background ideas often go unnoticed, but are quite influential. They give a particular flavour to the moral assessment of the professional actions of a physicist.

In the foreground – in Physics itself – are factors that are not hostile towards agnosticism or atheism. The most influential is, to my mind, the epistemological semiobscurity in Physics, which is brought about above all by the mental deformations of experienced reality and the hypothetical character of physical knowledge. This semiobscurity *can* spread to other branches of life including the fundamental questions of human existence. Likewise the inclination to work under hypotheses *can* spread to other branches of life, in the spirit of a *strained creative activity* mentioned earlier. Not only other branches of life can be shaped by the physicalist *way of thinking*, but also by the *content* of the physicalist world-view itself.

Somebody’s physicalist world-view is seldomly result of a sharply defined choice at a given moment. It is rather the final point of a slow transition. For a physicist, this process departs normally from the practice of Physics on the level of professional goals. As the main method in Physics consists of establishing and testing of hypotheses with its inbuilt “logic of success”, the intellectual itinerary of a physicist starts with adopting this method. This in turn causes the person to increasingly *depart* from normal experience and to eventually *arrive* at a scientific view of that same experience. In quite a few

¹⁶ Cf. for instance, G u a r d i n i, Romano. The End of the Modern World. Henry Regnery Co., Washington DC ¹1968; ISI Books, Wilmington DE 1938, USA, ²1998, ³2001. German original: Das Ende der Neuzeit. Werkbund-Verlag, Würzburg 1951.

physicists the itinerary continues with the increasing conviction that reality works as Physics says it does. It must be repeated that both the intrinsically hypothetical-deductive character of mathematics and the hypothetical character of applying mathematics to nature forcefully shape the mindset of a physicist.

Nevertheless, it is impossible for the physicalist world-view to completely substitute ordinary experience. This in turn means that the itinerary sketched above does not lead to a truly unitary world-view, but only a world-view where Physics prevails, inseparably joined to ordinary experience. It is also for this presence of ordinary experience that the profoundness of the decision for adopting a scientific world-view as fundamental has many gradations and nuances. This in turn makes it possible that, in the circumstances of a particular person, the transition from the level of goals to the level of world-view is not a mortal sin.

After these remarks about a physicist's making his professional actions basis of a physicalist world-view, we turn to evaluate the morality of the same actions as what they are: *professional* actions like many others. From the outset, we limit ourselves to professional actions that, *according to their specific objects, intentions and circumstances*, are morally good or neutral. Thence the abuse of professional actions is excluded; as for instance, the design or production of things that can be used only for morally bad purposes. Furthermore, we disregard situations where a professional in Physics finds himself before the choice of whether or not to realize a *cooperatio materialis ad malum*, where the *malum* is a morally bad action of somebody else. An action is professional precisely if it, while having specific objects, obeying certain intentions and being situated within certain circumstances, *follows certain standards set up by many generations of professionals, who thus have created a “professional tradition”*. In Physics, the most important of these standards, and somehow the root of all of them, is the double reduction.

Every professional action of a physicist has *two* effects: First of all, a professional action has a specific object and, therefore, a specific first effect. Second, by adhering to the professional standards, the same action *eo ipso* contributes to reinforcing these standards and perpetuating the current epistemological climate. Certainly, this holds for the actions of *all* professions, inasmuch they follow a set of standards. What makes the difference in the case of Physics is that, to the date, its standards imply radical mental deformations of the experienced reality and an epistemological semi-obscurity. Therefore, they do not harmonize with the ordinary experience of a normal human being (nor *a fortiori* with that one generated and witnessed by Christian revelation). This is why the second effect of a physicist's professional action is morally bad.

The assessment of the morality of an action with two effects with opposite moral value requires a treatment which takes into account the relationship between the two effects. Now, what we have called the 'first effect', in normal professional life is really intended as the first. Thus the contribution to perpetuate the present standards of Physics is really the *second* effect, because it is not primarily intended. This situation permits an assessment in the light of the principle of the *voluntarium indirectum*.

With respect to the *first* effect, every such action is morally good, while observing the restrictions indicated above. With respect to the *second* effect – the perpetuation of the present standards of Physics – every such action is morally bad. What is more, *this second effect comes about by the mere realization of the professional action and thus is inseparably linked to the first one*. It is difficult to find an action in which its two effects are linked together more intimately.

Nevertheless, the second effect does not necessarily make the *whole* action bad, because it is, while simultaneous with the first effect, *logically posterior to that first effect*. In other words, the professional action *uses* the existing standards and thus brings forth the second effect of contribution. But the contribution is a *consequence* of that individual action's first effect and not – so to speak, retroactively – a *means* for bringing about this very same first effect.

Thence the professional action with *both* effects may be considered morally good, if there is a proportionate cause of acting and permitting the second effect. To my mind, this proportionate cause exists: taking into account that the second effect of a single professional action is real, certain and immediate *but very small*, a physicist's responsibilities *hic et nunc* for his or her personal life (including family) may be considered to prevail against the responsibility of the same person to weaken or even make impossible the second effect. This is backed up by the fact that such an enterprise is practically impossible for a single person. Even if attempted with the cooperation of many, it would probably take decades.

The professional activity of a physicist consists of thousands of such professional actions which are intimately interwoven. Experience shows that the second effect's influence on the intellectual world of a physicist, in the long run, must not be neglected. If the standards of Physics would *conform* to ordinary experience and its epistemological climate, the moral assessment of the second effect would also change and render these professional actions morally good *without restriction*.

Summing up, we can state that *the elimination of the moral badness of the second effect constitutes a third motive for attempting an internal reform of*

Physics. The first motive is the removal of the ignorance about the link of mathematical objects to material things referred to in section II, which in turn is closely related to the “apologetic” one of removing the epistemological semiobscurity referred to in section I.

In order to further dilucidate the preceding analysis, we consider a different situation. The fact that both effects are so intimately linked and only kept apart by the distinction “*using the standards/contributing to perpetuate the standards*” makes it possible that their order can be inverted *without altering the external action*. Then the contribution to the perpetuation of standards becomes the *voluntarium directum*, while the professional goal becomes the *means* of realizing this contribution and thus belongs to the *voluntarium directum*, too. Therefore the distinction *voluntarium directum/indirectum* does not apply. Rather the distinction *finis operantis/finis operis* does. Obviously, this alternative is morally bad. In other words, *being interested* in maintaining the present standards of Physics, including their openness to atheism and agnosticism, is morally different from *admitting* these standards, because it is impossible to avoid or overturn them in a single professional action.

*

Precisely the possibility of inverting the order of the two effects *without* altering the external action suggests to use the concept of ‘situation of sin’, ‘structure of sin’ or ‘social sin’. Of course, it must be taken into account that there is no moral assessment of *situations* without referring to the moral assessment of those *actions* which have brought about that situation or structure. This is made quite clear in the two documents of John Paul II, where he uses these expressions¹⁷. The concept of ‘social sin’ is used in a three-fold meaning¹⁸. It is replaced later by the expressions ‘situation/ structure of sin’, which makes it clear that a social entity is not a source of sin, but personal actions are. The same idea is stressed in the Encyclical *Sollicitudo rei socialis*: structures of sin “are rooted in personal sin, and thus always linked to the concrete acts of individuals who introduce these structures, consolidate them and make them difficult to remove [in footnote a lengthy

¹⁷ Cf. J o h n P a u l I I. Apostolic Exhortation *Reconciliatio et Paenitentia*. 2.12.1984 n. 16 and J o h n P a u l I I. Encyclical *Sollicitudo rei solcialis*. 30.12.1987 n. 36.

¹⁸ J o h n P a u l I I. Apostolic Exhortation *Reconciliatio et Paenitentia* n. 16.

quotation from *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 16]. And thus they grow stronger, spread, and become the source of other sins, and so influence people's behaviour"¹⁹.

Again, precisely the possibility of inverting the order of the two effects without altering the external action makes it impossible (for us humans) to categorically exclude or affirm that creating and using the standards of present day Physics includes sinful actions. Certainly, nobody would maintain that the existing standards of Physics could have been set up or be used *only* by sinful actions. And on the other hand, nobody would maintain that a net of long chains of many person's entirely good professional actions could have brought about the existing standards of Physics, which are epistemologically at odds with ordinary experience.

Here the difference between professional goals and world-view is relevant: what is unproblematic on the level of the former, might become a problem on the level of the latter. For some professional goals, success in dominating or using nature is relevant and, therefore, abstractions, simplifications and idealizations in general and the double reduction in particular might have their place. (It goes without saying that also science should ultimately aim at truth and thus leave arguments of mere usefulness behind.) On the other hand, a world-view is required to be true and somehow omnicomprehensive, and *therefore must avoid abstractions and deformations*. A physicist, who by his profession is thoroughly acquainted with the standards of Physics, needs a particularly strong intellectual discipline in order to distinguish both levels.

There are as many different forms and degrees of responsibility for the intellectual climate in Physics as there are physicists. Nevertheless, two types of actions can be identified, in which the responsibility of individuals and groups becomes manifest: *lack of criticism* and *omission*. The lack of criticism is located in the *acritical acceptance* of the way Physics is done, despite the fact that a physicist notices sooner or later, more or less clearly, that he suffers of what we have called intellectual schizophrenia (Section I). The omission consists in *remaining passive* despite being aware of the problem – perhaps because of a belief that any attempts to improve the situation are useless. Precisely in the case of omission it becomes clear how the personal responsibility is diversified according to the personal capacities and one's place in society.

¹⁹ J o h n P a u l I I. Encyclical *Sollicitudo rei socialis* n. 36.

For physicists who are Christians, the care for an epistemologically luminous or optimistic climate in Physics including philosophy is reinforced by the Christian revelation. Additionally, a person who contributes to such an optimistic epistemological climate in Physics, is preparing the ground for the inculturation of Christianity. The 2nd Vatican Council has not excluded such difficult problems, when it reminds lay people, including physicists and philosophers, of their ecclesial task, “by their very vocation, [to] seek the kingdom of God by engaging in temporal affairs and by ordering them according to the plan of God. They live in the world, that is, in each and in all of the secular professions and occupations. [...] They are called there by God so that by exercising their proper function and being led by the spirit of the Gospel they can work for the sanctification of the world from within, in the manner of leaven. [...] It is therefore his special task to illumine and organize these affairs in such a way that they may always start out, develop, and persist according to Christ’s mind, to the praise of the Creator and the Redeemer”²⁰.

V. THREE CONTEMPORARY VIEWS OF THE RELATIONSHIP PHYSICS – THEOLOGY

The moral assessment of a physicist’s professional actions rests on the principle of the morality of actions with two effects, and more specifically on the moral value of the second effect. The latter depends on whether or not

²⁰ 2nd Vatican Council. Dogmatic Constitution *Lumen gentium* n. 31. – In the same direction goes a formulation of the Apostolic Exhortation *Christifideles laici* of John Paul II, 30.12.1988 n. 34: “This vital synthesis will be achieved when the lay faithful know how to put the gospel and their daily duties of life into a most shining and convincing testimony”. Cf. also *Christifideles laici* n. 44: “The Church evangelizes when she seeks to convert, solely through the divine power of the message she proclaims (cf. *Rom* 1:16; *1 Cor* 1:18; 2:4), both the personal and collective consciences of people, the activities in which they engage, and the lives and concrete milieux which are theirs. Strata of humanity are transformed: for the Church it is a question not only of preaching the Gospel in ever-wider geographic areas or to ever-greater numbers of people, but also of affecting and as it were challenging, through the power of the Gospel, mankind’s criteria of judgment, determining values, points of interest, lines of thought, sources of inspiration and models of life, which are in contrast with the Word of God and the plan of salvation. All this could be expressed in the following words: What matters is to evangelize humanity’s culture and the cultures of the human family [...] the split between the Gospel and culture is without a doubt the drama of our time, just as it was of other times. Therefore, every effort must be made to ensure a full evangelization of culture, or more correctly of cultures” (entirely a quotation from: P a u l VI. Apostolic Exhortation *Evangelii nuntiandi* 8.12.1975 nn. 18-20).

there is a difference between the epistemological climates of Physics and ordinary experience which in turn is confirmed by Christian revelation. Therefore, it would be interesting to know whether and how currently discussed views of the relationship between Physics and Theology pay attention to the difference of epistemological climates. In general, little attention is paid, and less so to the causes of such differences. In this section we sketch the views of three authors – Ian G. Barbour, Michael Heller and Thomas F. Torrance –, but understandably *only* insofar as they touch upon the relationship of Mathematics to material things. This is not meant as an exhaustive survey; rather the three samples are chosen in order to exemplify the existing variety of approaches. We begin with a remark about the unity of truth as foundation of the relationship of theology and science.

The occidental culture is deeply shaped – contrary to some oriental cultures – by the thesis of the indivisibility of truth. The thesis of double truth has never been able to take roots. For a person – believer or not – with occidental upbringing it is absolutely necessary to reach a *unified* world-view. In this sense, the three views to be sketched below owe their justification to that thesis.

For a Christian – irrespective of whether his cultural home is in the West or in the East – it is all the more insufficient to be satisfied with a sort of intellectual schizophrenia. He would be (perhaps unconsciously) unfaithful to his religion, if he stressed his belief into creation in a fideist manner, based on the veracity and immutability of God and his revelation, but without looking for ways of getting science and Christian theology into a harmonious relationship.

The second point in which these three authors coincide is that they accept, at least implicitly, the shift in scientific reasoning from metaphysics or philosophy of nature to mathematics, as if they were alternatives alien to each other. This shift from individual material realities to abstract laws of nature has been the key change in the modern scientific revolution.

Each of the three views is well known in the present discussion. Other views either are less known or do not comment on present-day problems, for instance those originating from the theory of relativity (cosmology) or quantum theory.

The classical Christian view (cf. Section II.) has a great weight, but not in the present discussion, and it does not make detailed pronouncements about particular problems. Anticipating the result of this section, it can be said that none of the three views to be presented identify any fundamental problem in Physics. In other words, they accept Physics as it presents itself.

Therefore it seems that they do not see any problem in the relationship of Mathematics to the material world.

The classical Christian doctrine on the relationship between theology and others fields of knowledge states the absence of contradictions between them on the basis of the Christian concept of Creation: Irrespective of their formal differences, authentic theology and any other authentic human knowledge cannot be at odds, because behind both stands the Creator as their primary cause, who cannot be at odds with Himself. For a Christian, the harmony between theology and any other field of knowledge is guaranteed from the very outset, and possible or *de facto* existing conflicts indicate failures or misunderstandings on one or both sides. History has taught more than once that this is easily said, but that real conflicts are healed less easily.

The affirmation about the absence in principle of any contradiction between true theology and any other true human knowledge is complemented by the affirmation about the “optimistic” epistemological climate witnessed and generated by Christian revelation. As has been pointed out in section II., in this matter a sharp contrast with respect to Physics has existed since a long time. Dominant has been here the hypothetical-deductive rationality typical for Mathematics, but its embedding into the proper rationality of Physics has been neglected.

Certainly, one might desire more detailed statements of the Church about concrete issues such as the beginning of the universe, of life and about evolution. Perhaps also the topic of epistemological climates, in the light of the unity of truth, belongs to this group. Perhaps also the topic of epistemological climates, in the light of the unity of truth, belongs to this group. But the Church is confined, in her pronouncements on issues accessible to investigation by natural sciences, to their relationship to faith and morality, as in the case of the creation of each individual human soul, unaffected by any evolution. This leaves much initiative to individual researchers who freely choose the objects of their investigations according to a hierarchy of relevance suggested by theology. In the case of Physics, that choice could well be the ‘epistemological climate’ and the problem of ‘how Mathematics relates to material things’.

*

In 2005 appeared the first publication of the project STOQ (“Science, Theology and the Ontological Quest”, www.stoqnet.org) with the title “Some

Mathematical Physics for Philosophers”²¹. The project STOQ is headed by the Pontifical Council for Culture and financed by the Templeton Foundation. The title clearly suggest that philosophers are expected to learn. The book is authored by the Polish priest and physicist Michael Heller. As is well known, Heller was awarded the Templeton-Prize 2008. According to its present internet page, the Templeton Foundation presents itself as a “philanthropic catalyst for discoveries relating to the Big Questions of human purpose and ultimate reality”. In his statement of March 12th, 2008 made on the occasion of the Award²², Heller says:

If we ask about the cause of the universe we should ask about the cause of mathematical laws. By doing so we are back in the great blueprint of God’s thinking about the universe; the question on ultimate causality: why is there something rather than nothing? When asking this question, we are not asking about a cause like all other causes. We are asking about the root of all possible causes. Science is but a collective effort of the human mind to read the mind of God from question marks out of which we and the world around us seem to be made.

In Heller’s eyes, Mathematics is the result of a sort of projection of God’s thoughts about the creation into the human thinking. Therefore, the theory-shaping power of individual material things and their individual dynamics seem to be irrelevant to him. Accordingly, the causality of material things seems to be irrelevant or non existing. Therefore, the connection {God’s mind $\rightarrow$ laws of nature} is relevant, not the chain of connections {God’s mind $\rightarrow$ real things $\rightarrow$ laws of nature}. That in turn makes it understandable that he keeps in high esteem idealizations, which might be considered to include also abstractions and simplifications. Referring to Wigner’s expression “unreasonable effectiveness of mathematics in the natural sciences”, Heller stresses the value of idealizations:

“We often read in philosophy of science textbooks that the mathematical description of the world is possible owing [sic!] to *idealizations* made in the process of constructing our theories. [...]. This is a typical half-truth. At least in many instances, it seems that the idealization strategy does not consist in putting some information aside, but instead it is one of the most powerful mechanisms of the creation of information. For instance, the law of inertia (uniform motion under the influence of no forces!) has led us into the heart of classical mechanics. [...]. *The quantum world would remain closed to us forever if not*

²¹ Pontifical Council for Culture and Pontifical Gregorian University. Vatican City-Rome 2005.

²² <http://www.templetonprize.org/downloads.html>

*for our mathematical models and idealizations on which they are based*²³. And finally: “Mathematics, as employed to reconstruct physical situations, enjoys another “unreasonable” property – it has enormous unifying power”²⁴.

What is meant here by the *effectiveness* of mathematics in the natural sciences is rather obvious (at least for those of us who are accustomed to the methods of modern physics). We model the world in terms of mathematical structures, and there exists an admirable resonance between these structures and the structure of the world. By means of experimental results the world responds to questions formulated in the language of mathematics. But why is this strategy *unreasonable*? In constructing mathematical theories of the world, we invest into them information we have gained with the help of the joint effort of former experiments and theories. However, our theoretical structures give us back more information than has been put into them. It looks as if our mathematical theories were not only information-processing machines, but also information-creating devices²⁵.

Heller does not pay attention to the problem of where that “admirable resonance between these structures and the structure of the world” comes from. As a reason for using Mathematics he rather alleges that it discloses informations about reality that is not accessible otherwise. This is tantamount to claim that reality does not disclose itself completely. Rather, Mathematics is claimed to disclose what reality does not. But then the question arises of why – according to Heller – on the one hand, mathematical thought in human minds corresponds to God’s thoughts about the material world, while it is “we [who] model the world in terms of mathematical structures”.

Even though Heller does not make an explicit declaration, the conclusion is obvious that he does not see any need for investigating the role of Mathematics in Physics.

At the beginning of his statement Heller addresses another topic:

Science gives us Knowledge, and religion gives us Meaning. Both are prerequisites of the decent existence. The paradox is that these two great values seem often to be in conflict. I am frequently asked how I could reconcile them with each other. When such a question is posed by a scientist or a philosopher, I invariably wonder how educated people could be so blind not to see that science does nothing else but explore God’s creation.

²³ Ibid. p. 128 f. Italics of the last sentence are mine. Cf. the stance of Artigas quoted in Section II. (footnote 12).

²⁴ Ibid. p. 129.

²⁵ Heller, Michael. *Creative Tension: Essays on Science and Religion*. Templeton Foundation Press, Philadelphia–London 2003 pp. xii + 183. Chapter 11 (Chaos, Probability, and the Comprehensibility of the World, <http://www.templetonprize.org/downloads.html>) p. 127.

By the words “Science gives us Knowledge, and religion gives us Meaning” Heller associates his view with the label NOMA (Non-Overlapping Magisteria). This idea was put in circulation by the biologist Stephen Jay Gould in the Nineties and reads in Gould’s own words:

The net of science covers the empirical universe: what is it made of (fact) and why does it work this way (theory). The net of religion extends over questions of moral meaning and value. These two magisteria do not overlap, nor do they encompass all inquiry (consider, for starters, the magisterium of art and the meaning of beauty). To cite the arch clichés, we get the age of rocks, and religion retains the rock of ages; we study how the heavens go, and they determine how to go to heaven²⁶.

NOMA has often been criticized, not the least by atheists. As has been mentioned in the beginning of this section, the fundamental concept for Christians is the ‘absence of contradiction’ and the ‘deep harmony between different branches of knowledge’. Perhaps, the concept “non overlapping” is still compatible with “non contradictory”, but it has no correspondence at all with the idea of ‘deep harmony’. This lack of unity, in other words, the mere partition of a whole into different, hermetically separated sectors, does not match with the absolute unity of God mirrored by his creation. Being and meaning are inseparable.

*

The American physicist and theologian Ian G. Barbour is praised in some circles as the Grand Old Man of bridgebuilding between Theology and Science. He has suggested to classifying the possible views of the relationship between theology and science by means of four categories, namely ‘independence’, ‘conflict’, ‘dialogue’ and ‘integration’²⁷. Barbour himself is much in favour of the category ‘integration’, and he formulates a far-going dependence of the contents of faith and of theology on science. While speaking of religion or theology in general, he addresses mainly Christianity, and one central affirmation of his is this:

²⁶ http://www.stephenjaygould.org/library/gould_noma.html

²⁷ Barbour, Ian G. *When Science meets Religion. Enemies, Strangers or Partners?* HarperCollins Publishers LLC, New York 2000 p. 205.

God is not the transcendent Sovereign of classical Christianity. God interacts reciprocally with the world, an influence on all events though never the sole cause of any event²⁸.

This shows his intellectual neighbourhood to the theology and philosophy of process, which he acknowledges explicitly elsewhere²⁹. Additionally, Barbour is sympathetic with the dominating ideas in scientific epistemology and methodology: scientific data are “theory-laden”³⁰ and theories follow paradigms which change from time to time, if they cannot be maintained any longer because of the overweight of falsified theories. With them the idea of God changes. Accordingly, Barbour is not in keeping with the Christian concept of creation and makes science an independent reality:

Here science and Religion are considered to be relatively independent sources of ideas, but with some areas of overlap in their concerns. In particular, the doctrines of creation and human nature are affected by the findings of science. If religious beliefs are to be in harmony with scientific knowledge, more extensive adjustments or modifications are called for than those introduced by proponents of the Dialogue thesis. It is said that the theologian should draw from broad features of science that are widely accepted, rather than risk adapting to limited or speculative theories that are more likely to be abandoned in the future. Theological doctrines must be consistent with the scientific evidence even if they are not directly implied by current scientific theories³¹.

Process theology is a way of thinking the roots of which we reaching as far back as antiquity. In those times God was conceived as part of the world. The Christian God, in turn, is not part of the world, but its Creator. According to the Catholic understanding, the divine revelation in Tradition and Scripture is by itself sovereign and immutable. Also the human understanding of this revelation, though limited by the finiteness of creatures, has a part in this immutability, notwithstanding the fact that it is growing. According to Barbour, this understanding has to be unconditionally subdued under the spirit of present-day natural sciences and their intrinsic variability. This cannot possibly work out. It is not a militant atheism, but a disguised and insidious atheism.

In Barbour’s thinking, the question of the relationship between Mathematics and material things does not receive any particular attention. The conclusion seems justified that he does not see a problem there.

²⁸ Ibid. p. 35.

²⁹ Ibid. p. 3, 4, 38, 179.

³⁰ Ibid. p. 25.

³¹ Ibid. p. 35.

*

A completely different stance is that of the Scottish reformed theologian Thomas F. Torrance (1913-2007)³². He initiated in 1989 the series 'Theology and Science at the Frontiers of Knowledge'. In the general introduction, which is reproduced in all volumes of the series, Torrance announces programmatically:

We must now reckon with a revolutionary change in the generation of fundamental ideas. Today it is no longer philosophy but the physical and natural sciences which set the pace in human culture through their astonishing revelation of the relational structures that pervade and underlie all created reality. At the same time, as our science presses its inquiries to the very boundaries of being, in macrophysical and microphysical dimensions alike, there is being brought to light a hidden traffic between theological and scientific ideas of the most far-reaching significance for both theology and science³³.

But only from the whole of his thinking it becomes clear, what Torrance really means. In our context, two basic ideas are important: first, Torrance restricts the possibility of knowing God to the mediation of the Humanity of the Son of God. The fact that the Son of God took part in the creation *before* His Incarnation, and therefore might have left open the possibility for a real knowledge of God the Creator that is independent from the Incarnation, is not taken into account. The following passage expresses Torrance's unconditional view of the epistemological function of the Incarnation:

He (the Incarnate Son) is ὁμοούσιος with the Father, of the same substance as he. But the Son has taken a human body in and through which he has appropriated human nature for himself, including human life and action and feeling, human thought and speech. In him the Logos, the eternal Reason and Word of God, the Son of the Father, is fully incarnate in human life and being, and *as such is the source of all our knowledge of God and of our communion with him*³⁴.

³² Torrance was one of the 97 foundational members of the *International Society for Science and Religion* (2001; <http://www.issr.org.uk>). Founding president is the theoretical physicist and later Anglican pastor John Polkinghorne, Cambridge, UK. The website of this society contains links to the *Center for Theology and Natural Sciences* (www.ctns.org), to the *John Templeton Foundation* and to a dozen other similar institutions.

³³ General Introduction to the series 'Theology and Science at the Frontiers of Knowledge' initiated by Torrance, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1989. This Introduction is reproduced in every volume of that series.

³⁴ T o r r a n c e, Thomas F. *Divine Meaning. Studies in Patristic Hermeneutics*. T&T Clark, Edinburgh 1995 p. 230. Text quoted in: L u o m a, T. *Incarnation and Physics*. Thomas F. Torrance's Christological Bridge between Theology and the Natural Sciences. Dissertation

Torrance goes on saying that, on the basis of the Incarnation, there is only one way of human knowledge, applicable in every field of investigation. There is no other way of obtaining trustworthy knowledge:

There is no secret [=distinct] way of knowing either in science or in theology, but *there is only one basic way of knowing*, which naturally develops different modes of rationality in natural sciences and in theological science³⁵.

The second idea concerns the rejection of any form of dualism and thus acts as a confirmation of the unicity of the way of knowledge acquisition.

Dualism – the division of reality into two incompatible spheres of being. This may be cosmological, in the dualism between a sensible and an intelligible realm, neither of which can be reduced to the other. It may also be epistemological, in which the empirical and theoretical aspects of reality are separated from one another, thereby giving rise to the extremes of empiricism and rationalism. It may also be anthropological, in a dualism between the mind and the body, in which a physical and mental substance are conceived as either interacting with one another or as running a parallel course without affecting one another. In the Judeo-Christian tradition man is regarded as an integrated whole, who is soul of his body and body of his soul³⁶.

Torrance’s thinking is heavily influenced by the reply of St. Athanasius to the Arian heresy, because Arianism means for Torrance dualistic separation of God from the world, on the basis of Platonic philosophy. Torrance opposes dualism most strongly advocating the Nicean *ὁμοούσιος*. Luoma summarizes Torrance’s view as follows: “Dualism is a paradigmatic, most often unconsciously applied but deeply internalized way of perceiving reality which is seen as consisting of two principles. In the final analysis the poles are God and the world, or the Creator and the creation, between which there is no real interaction or dynamic relation as indications of the ontological and epistemological openness of God and the universe towards each other, thus offering a negation of the *homoousion*. A distinction or existence of two distinct poles

at Helsinki University 1999 p. 62. Italics are mine. This Dissertation is published in a slightly abbreviated form as: *Incarnation and Physics: Natural Science in the Theology of Thomas F. Torrance*. Oxford University Press, Oxford–New York 2002.

³⁵ T o r r a n c e, Thomas F. *The Ground and Grammar of Theology*. University Press of Virginia and Christian Journals Limited, Belfast 1980 p. 9. (Dissertation Luoma p. 141). Italics are mine.

³⁶ T o r r a n c e, Thomas F. (ed.). *Notes on Terms and Concepts. Belief in Science and in Christian Life. The Relevance of Michael Polanyi’s Thought for Christian Faith and Life*. Handsel Press Ltd., Edinburgh 1980 p. 136 (Dissertation Luoma p. 153).

as such is, therefore, not to be seen as dualism, but the distorted or missing *relation* between the poles results in unbalance or total disruption, determining the dualistic character of a distinction”³⁷.

The conclusion of Torrance's basic assumptions, which is highlighted in the first quotation, is not at all a marginal or isolated phenomenon³⁸. The assumptions of the exclusive mediation of knowledge through Christ and the rejection of any form of dualism provide a theological discourse that, in practice, tends to the same final result as what Barbour intends by his concept ‘integration’. With respect to the relationship between Mathematics and material things in Torrance’s thinking: he does not address the question at all. Here, too, the conclusion seems justified that he does not see a problem there.

Altogether, the problem of the relationship between Mathematics and material things does not play any role in Torrance’s thinking. Science is rather as a whole epistemologically absorbed into the Christology.

³⁷ L u o m a, T. Incarnation and Physics p. 92 f. (Dissertation p. 166).

³⁸ As a representative of many others, the well known Lutheran theologian Wolfhart Pannenberg might be quoted with respect to his sympathetic attitude towards Torrance’s ideas. For instance, Pannenberg points to Torrance in the context of the physical concept of ‘field’, which certainly has a central role in modern Physics: “To Th. F. Torrance belongs the merit to have called attention – perhaps as the first – to these connections and to have pleaded for introducing the concept of field into theology: ‘the field that we are concerned with is surely the interaction of God with history understood from the axis of Creation – Incarnation. [...] Our understanding of this field will be determined by the force or energy that constitutes it, the Holy and Creator Spirit of God’”. (P a n n e n b e r g, Wolfhart. Systematische Theologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, I, 1988, S. 102, Anm. 212; the inner quotation from: T o r r a n c e, Thomas F. Space, Time and Incarnation. Oxford University Press, Oxford 1969 p. 71).

The terminology of Pannenberg himself in dealing with the same topic is apparent from quotations like the following (page numbers refer to volume I of the work cited): “The assertion that the turning of modern Physics to field theories of ever more natural phenomena has an implicit theological relevance is suggested by the metaphysical origin of the concept of field. The idea of a field of forces can be traced through the Stoa back to the presocratics (p. 101). [...] Insofar as the concept of field corresponds to the old doctrines of *pneuma* [spirit], it is not at all nonsensical, but rather suggested by the history of concepts and mind, to put into relation the field theories of modern Physics with the Christian doctrine of the dynamical operations of the divine *pneuma* in the creation” (p. 102). [...] “As a matter of fact, such reasons for introducing the concept of field into theology have taken place in the framework of the doctrine about God, namely linked to the interpretation of the traditional speech about God as a Spirit” (p. 104). (The translation of Pannenberg’s text is mine).

VI. FINAL CONSIDERATIONS

The discourse of this article began with stating that the present status of Mathematics in Physics is unclear (I). There exists a sharp contrast between the epistemological climate of ordinary experience and that of Physics (II). This contrast is due to heavy deformations imposed on experienced reality in order to use mathematical tools (III). The professional actions of a physicist remain good, but their goodness is somehow weakened by a bad secondary effect. This situation is precarious. It could be compared with the professional actions of an entrepreneur in an economical system not centred upon the human person (for instance, capitalism or communism).

One and the same professional action of a physicist can be realized with a good or with a bad intention. The good intention is the normal one considered at length in section IV. The second intention inverts the order of the two effects of a professional action: perpetuating the standards becomes the *goal* and the normal professional goal a *means* for perpetuating the standards.

Therefore, it is convenient to attempt an internal reform in Physics such that the perpetuation of its standards ceases to be morally bad. This means that the standards of Physics themselves ought to be reformed so that they harmonize with the epistemological climate of ordinary life. If such were the case, they would automatically also be in harmony with the epistemological climate generated and witnessed by Christian revelation.

This reason on moral grounds is the third motive for attempting an internal reform of Physics. The first one concerns the removal of the ignorance about the link of mathematical objects to material things. It is simply due to the necessity of having a sound selfunderstanding of Physics. This in turn is closely related to the “apologetic” motive of removing the disharmony between the epistemological climates referred to above.

It is rather astonishing that three major views of the relationship of theology and Physics (or natural sciences in general), discussed in section V, do not pay attention to the problem at hand. Neither the directive function of Mathematics conceived as a sort of projection of the thinking of God about the material world into the human mind (Heller) nor the primacy of science (Barbour) nor the epistemological function of the Incarnation (Torrance) address to Physics any requirements of reform. Nevertheless, the difference between epistemological climates makes a fruitful dialogue between Christian theology and Physics extremely difficult. Things can change only if this difference is directly addressed.

It should be noticed that the separation of the concept of nature from creation renders the classical Christian argument of non-contradiction and harmony between theology and science inoperative. For where is separation, there is hardly contradiction or non-contradiction, let alone harmony. A similar effect is due to the impact of the idea of NOMA. Additionally, the mere existence of deformations is a continuous threat to the harmony, not only when they are meant to *replace* the experienced reality, but also when they serve to achieve professional goals. This threat can only be removed if one completely renounces of such deformations. This in turn means the renouncing of hypothetical applications of mathematical structures to material things and to search instead for a sort of derivation of mathematical structures from them. This is nothing less than reversing the shift from Metaphysics to Mathematics, which has been the major operation of the modern scientific revolution. But 'reverse' does not mean at all an attempt to *eliminate* mathematical theories from Physics, but rather giving *mathematical theories in Physics a metaphysical foundation*, that is to say, giving Mathematics its *real* place in Physics. This out to be the key piece of a substantial internal reform of Physics.

As a different, though intimately connected matter, arises the question whether or not the solution of the problem of relationship between Mathematics and material things leads to a natural theology, for instance in the sense of the classical *quinta via*. This would also support the classical doctrine of non-contradiction and harmony between Christian theology of creation and natural sciences.

*

Is it possible to carry out such a reform? *The change from disharmony to harmony with ordinary experience requires the change from the "spirit of deformations" to making no deformations at all. This is not a gradual but a radical change, which requires a completely new development of Physics.* At least, there are no *obvious* hindrances for such an enterprise, because (i) the claim that the deformations mentioned in section III. are *necessary* for obtaining the actually obtained scientific results is unfounded; (ii) accordingly, there is no convincing argument that a Physics made without such deformations would be *incapable* of yielding such or better results. On the other hand, (iii) it has not been proven that a Physics without deformations *does include* mathematical theories. In other words, the question is entirely open.

It must be stressed that in this view mathematical structures and metaphysical structures are *united and at the same time distinguished*. A derivation of mathematical structures from the metaphysical structure of material things would make it clear that physico-mathematical theories are not only instrumental tools that are useful for obtaining practical results, but for nothing else. Rather they participate in the truth of the metaphysical constitution of material things. On the other hand it would make it clear that Mathematics and Metaphysics are not confused or mixed up.

From the point of view of work-economy, it seems to be best to work on (iii). Renouncing of deformations from the outset requires to start *exclusively* from experience-based knowledge. This is an enterprise which does not presuppose any religious conviction. *It is an enterprise which starts from a problem within Physics, develops within Physics by means of philosophical reflection and experience and yields insights within Physics. There is no imposition from outside.* Besides knowledges of Physics and Philosophy of Nature, it requires the conviction of the intelligibility of the material world and the cognitive capacities of the human mind. Additionally, it should be required that the new rationale yields a better Physics, together with an explanation for why the former Physics has worked so successfully. This is a clearly defined enterprise, but it requires an extremely hefty amount of work.

Acknowledgements: I wish to thank Stefan Gruner, Simon Howard, Jason Lepojärvi and Aku Visala for their valuable contribution to making the text logically more transparent and linguistically more comprehensible.

PHYSICS – ‘ALIENATION FROM’ INSTEAD OF ‘ORIENTATION TOWARDS’ THE CREATOR?

S u m m a r y

The religious attitude of many physicists is atheist or agnostic. In the present article, it is argued that this attitude is favoured by the present shape of the natural science called Physics. The first reason is that the modern concept of nature is alienated from that of creation. The second is that, according to the dominating view, nature is epistemologically silent about itself. Additionally, the view of the axiomatic and thence hypothetical-deductive character of modern Mathematics and the conjectural character of its applications to the material world make impossible an organic connection between mathematical objects and material things. There exists only a *practical* knowledge of the *successful use* of Mathematics in Physics. This peculiar epistemological climate in Physics has become more and more alienated from the intellectual

climate generated by ordinary experience and its evidence, which in turn is confirmed by Christian revelation.

It is this peculiar intellectual atmosphere in which a physicist carries out his professional actions. Their moral assessment is done with the help of two distinctions: the first between the views of Physics as providing a physicalist world-view or as a field of professional activity like others. The second distinction is between the two effects of a professional action of a physicist: every such action tends to its immediate object, and every such action, by upkeeping the existing professional standards, contributes *eo ipso* to perpetuate the present intellectual climate in Physics. While such actions may be still morally acceptable, the situation is precarious. Therefore it is convenient to have Physics reformed *from within*. Such an internal reform should be experience-based and thus start from the very outset from the epistemological climate generated by ordinary experience, which is in harmony with the epistemological climate generated by Christian revelation.

This reason on moral grounds is the third motive for attempting an internal reform of Physics. The first one concerns the removal of the ignorance about the link of mathematical objects to material things. It is simply due to the necessity of having a sound selfunderstanding of Physics. This in turn is closely related to the “apologetic” motive of removing the disharmony between the epistemological climates referred to above. – Surprisingly, some current views of the relationship between Theology and Physics (I. G. Barbour, M. Heller, Th. F. Torrance) do not envisage any need for an internal reform of Physics. Instead they promote an increased influence of Physics upon Theology.

Key words: Physics, Mathematization, Epistemology, *voluntarium indirectum*, Atheism, Re-Evangelization.

FIZYKA – „ALIENACJA OD” ZAMIAST „ORIENTACJA W KIERUNKU” STWÓRCY?

S t r e s z c z e n i e

Postawa religijna wielu fizyków definiowana jest jako ateistyczna lub agnostyczna. Postawę tę wspiera, choć nie powoduje, ambiwalencja interpretacji teorii matematycznych w fizyce. Interpretacje te z kolei są konieczne ze względu na fakt, że *nieznana* jest relacja matematyki do rzeczy materialnych. Dlatego interpretacje te mogą być jedynie hipotetyczne i zależą od ich sukcesu: obecnie istnieje tylko *praktyczna* wiedza pomyślnego używania matematyki w fizyce. Razem z hipotetyczno-dedukcyjnym sposobem myślenia w matematyce definiuje to szczególny klimat epistemologiczny w fizyce. W tle funkcjonuje pojęcie natury *odseparowanej* kilka wieków temu od pojęcia stworzenia. Zarówno interpretacje, jak i pojęcie natury zachęcają do umysłowych deformacji doświadczanej rzeczywistości w celu zastosowania matematyki i tym sposobem kształtują klimat intelektualny w fizyce. Oczywiście staje się on coraz bardziej wyalienowany od klimatu intelektualnego generowanego przez zwykłe doświadczenie i jego dowód. Alienuje się *eo ipso* od klimatu intelektualnego w odniesieniu do widzialnego świata potwierdzonego i tworzonego przez chrześcijańskie Objawienie. Świat intelektualny oraz życie chrześcijanina, który jest fizykiem, ukazuje się w jego profesjonalnym otoczeniu czymś obcym.

Ocena moralna profesjonalnych działań fizyka dokonuje się za pomocą dwóch rozróżnień: po pierwsze, czy rozumie on fizykę jako naukę dostarczającą fizykalnego punktu widzenia lub jako pole działania profesjonalnego, jak każde inne. Po drugie, dystynkcja między tymi dwoma skutkami profesjonalnego działania fizyka: każde takie działanie zmierza do swojego bezpośredniego przedmiotu i każde takie działanie przyczynia się *eo ipso* do utrzymania klimatu intelektualnego w fizyce. Działanie profesjonalne fizyka, które jest moralnie dobre, zgodnie ze swoim przedmiotem, intencją i okolicznościami jest moralnie dopuszczalne, jeśli dokonuje się w ramach profesjonalnego działania, w innym przypadku nie. Jest to sytuacja krytyczna. Wskazane jest zatem zbadanie, czy możliwe jest zreformowanie fizyki *od środka*. Wydaje się, że deformacje, o których mówimy, prowadzą prosto do punktu wyjścia takiej wewnętrznej reformy. Jednakże zakresu tego przedsięwzięcia nie da się jeszcze oszacować. Rzecz dziwna, obecne poglądy dotyczące relacji pomiędzy teologią i fizyką (I. G. Barbour, M. Heller, Th. F. Torrance) nie uwzględniają żadnej potrzeby reformy fizyki. Raczej zalecają bezkrytycznie zwiększony wpływ fizyki na teologię.

Z języka angielskiego przełożył Jan Kłós

Słowa kluczowe: fizyka, matematyzacja, epistemologia, *voluntarium indirectum*, ateizm, re-ewangelizacja.

KS. TADEUSZ ZADYKOWICZ

ISTOTA I CECHY MIŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W BIBLIJNYM OBRAZIE NAŚLADOWANIA CHRYSSTUSA

W POSZUKIWANIU FUNDAMENTU
PERSONALISTYCZNEJ KONCEPCJI MIŁOŚCI

Ludzka miłość stoi w centrum współczesnego nauczania Kościoła. Najważniejsze dokumenty Benedykta XVI¹ oraz inne jego wypowiedzi zawierają głęboką analizę tej postawy. Potrzeba takiej analizy wynika z licznych przejawów deformacji miłości w życiu osobistym i społecznym. Termin „miłość” – jak mówi Benedykt XVI – stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i także nadużywanych². Istotą tych nadużyć jest – jak się wydaje – oderwanie miłości od podmiotu; od człowieka jako osoby. Charakterystyczne dla naszych czasów, a sięgające swymi korzeniami filozofii Kanta, oderwanie porządku moralnego od porządku ontycznego, znalazło bowiem swoje reperkusje także w postrzeganiu fenomenu miłości. Nastąpiła dziś swoista depersonalizacja tej postawy. Jakby zapomniano, że miłość wyrasta z osobowego istnienia. Dlatego Kościół stawia sobie za cel ukazanie źródeł ludzkiego bytu i jego działania, w tym także źródeł miłości, która winna przenikać wszelkie działania.

Pełne ujęcie fenomenu miłości wymaga jednak umieszczenia jej nie tylko w perspektywie antropologicznej, ale także etycznej i teologicznej. Namysł nad miłością w perspektywie antropologicznej musi zostać zwieńczony pers-

Ks. dr hab. TADEUSZ ZADYKOWICZ – adiunkt Katedry Teologii Moralnej Ogólnej KUL; adres do korespondencji: Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: tadeuszz@kul.pl

¹ Chodzi tu głównie o dwie encykliki: *Deus caritas est* (2005) oraz *Caritas in veritate* (2009).

² Por. Encyklika *Deus caritas est*. Watykan 2005 nr 2.

pektywą moralną i teologiczną. Dopiero ta filozoficzno-teologiczna analiza miłości jest w stanie ukazać jej wielkie bogactwo i najgłębsze korzenie. Nie sposób oczywiście wszystkie te aspekty ująć w jednym artykule, więc z konieczności przyjdzie skupić się tylko na wybranych zagadnieniach, które – jak się wydaje – pomogą odsłonić sam fundament chrześcijańskiej koncepcji miłości.

Katolicka refleksja nad miłością, choć odwołuje się do naturalnego doświadczenia oraz do myśli filozoficznej, także przedchrześcijańskiej, czerpie inspiracje nade wszystko z Biblii, która nie stanowi wprawdzie systematycznego wykładu na ten temat, ale w charakterystyczny dla siebie sposób, posługując się obrazami, symbolami, przedstawia istotę miłości i jej cechy. Jednym z takich obrazów jest naśladowanie Chrystusa, które zdaje się odsłaniać podstawowe elementy personalistycznej koncepcji miłości. Analiza tego wezwania, zawartego zarówno w Ewangeliach jak i w innych pismach Nowego Testamentu, pomoże uwydatnić istotne cechy miłości. Jest to jednak możliwe tylko w oparciu o znajomość biblijnej terminologii oraz kontekstów, w których to wezwanie występuje.

I. KONTEKST I TERMINOLOGIA

Naśladowanie Chrystusa stanowi niewątpliwie jeden z podstawowych tematów Nowego Testamentu. Mimo że doczekał się on wielu opracowań³, do dzisiaj budzi pewne trudności w interpretacji, zwłaszcza ze względu na używaną terminologię, która nie jest jednoznaczna, a co więcej tłumaczenia (nie

³ Por. M. H. F r a n z m a n n. *Follow me. Discipleship according to Saint Matthew*. St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House 1961; A. S c h u l z. *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*. München: Kösel Verlag 1962; H. D. B e t z. *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr 1967; M. H e n g e l. *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*. Berlin: Veflag Alfred Töpelmann 1968; R. S c h n a c k e n b u r g. *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. Bd. 1-2. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1986-1988; E. B e s t. *Disciples and discipleship. Studies in the Gospel according to Mark*. Edinburgh: T. & T. Clark 1986; t e n Ź e. *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*. Sheffield: JSOT Press 1981; J. D. G. D u n n. *Jesus' call to discipleship*. Cambridge: University Press 1992; P. J. v a n O o l. *Befreiende Praxis der Nachfolge. Biblische, historische und befreiungstheologische Impulse zur Nachfolge Jesu, des Christus*. Würzburg: Seelsorge Echter Verlag 2000; *Discipleship in the New Testament*. Red. F. F. Segovia. Philadelphia: Fortress Press 1985.

tylko polskie) nie zawsze dokładnie oddają treść tekstu oryginalnego. W znaczeniu potocznym naśladowanie oznacza bowiem działanie oparte na jakimś wzorze, modelu lub przykładzie. Biblia określa ten wzór terminem „typ” (gr. *typos*, łac. *figura*), oznaczającym namacalną figurę pewnej duchowej rzeczywistości⁴, która kryje w sobie zapowiedź przyszłości; czy też – jak mówi św. Paweł – jest cieniem (gr. *skia*) spraw przyszłych (por. Kol 2, 17; por. także: Hbr 8, 5; 10, 1). Ten wzór może mieć charakter osobowy, ale może być także rzeczą, ideą, a nawet wyobrażeniem. Co więcej, osoba, którą się naśladuje, może być postacią konkretną, obecną, ale może pochodzić także ze świata fikcji, ułudy, legendy. Taką treść terminu „naśladowanie” oddaje greckie słowo *mimesthai* (łac. *imitare*). To słowo jednak w Ewangeliach nie występuje ani razu; tym bardziej nie jest użyte ono na określenie działania człowieka jako działania opartego na wzorze Jezusa. Ewangelie jednak zawierają inne zwroty, które obejmują treść znaczeniową słowa „naśladowanie” (gr. *mimesis*), a nawet ją przekraczają. Chodzi tu głównie o kontekst powołania i zwrot „pójdź za mną”, który w powiązaniu z kategorią ucznia (gr. *mathetes*) odsłania samą istotę oraz szczegółowe aspekty naśladowania i jego konsekwencje. Inne pisma Nowego Testamentu używają również słowa *mimesthai*, choć jego znaczenie przekracza zwykłe odwzorowywanie, jak to zdaje się sugerować polski czasownik „naśladować”.

Pierwszym słowem, które w Ewangeliach wyraża wezwanie do naśladowania Chrystusa, jest grecki zwrot *deute opiso mou*, który egzegeci tłumaczą jako „Hejże, za mną!”⁵. Tymi słowami Jezus powołuje swoich pierwszych apostołów (por. Mk 1, 17; Mt 4, 19; Łk 5, 11). W tym samym kontekście powołania uczniów pojawia się także słowo *akolouthein*. To słowo, a dokładniej zwrot: *akolouthei moi*, Jezus kieruje do celnika Mateusza (por. Mk 2, 14; Mt 9, 9; Łk 5, 27), a także do bogatego młodzieńca (por. Mk 10, 21; Mt 19, 21; Łk 18, 22). Oznaczają ono tyle, co „towarzyszyć” komuś, „być z” kimś. Oba te zwroty (być może bardziej drugi z nich) wyrażają wspólnotę z Jezusem, która w przyszłości ma doprowadzić także do odwzorowywania Jego postaw. Zawierają więc one również myśl o naśladowaniu w ścisłym

⁴ Por. J a n P a w e ł II. Kat. *Maryja figurą i wzorem Kościoła* (6.08.1997) nr 1.

⁵ Por. F. M i c k i e w i c z. *Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie – formacja – postanowienie*. Zabki: Apostolicum 2008 s. 45-50; t e n ż e. *Naśladowanie Mistrza w działalności Jezusa oraz św. Pawła*. „Communio” 25:2005 nr 5 s. 70. Por. także: J. J. V i n c e n t. *Disciple and Lord. The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospels*. Sheffield: Academy Press 1976 s. 25-28.

znaczeniu (gr. *mimesis*; łac. *imitatio*), jednakże podkreślają przede wszystkim fundament tego naśladowania, jakim jest bycie „z” Jezusem i kroczenie „za” Nim. Jezus jest zatem wzorem (gr. *hosper*), ale najpierw jest przewodnikiem (gr. *hodegos*), liderem, pionierem, wodzem (gr. *archegos*), który poprzedza (gr. *proago*) tych, których sam wzywa. Dopiero jako przewodnik mówi On „Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem” (Mt 11, 29). Tym samym przedstawia siebie jako zobowiązujący do naśladowania wzór. Naśladowanie jako „pójście za” osobą ukazuje swoje specjalne oblicze w pewnym szczególe z drogi krzyżowej, na który zwraca uwagę św. Łukasz. Opisując pomoc Szymona z Cyreny, Ewangelista ten podaje, że żołnierze włożyli na Szymona krzyż, „aby go niósł za Jezusem” (23, 26). Owo „za” z jednej strony zdaje się odpowiadać całej ewangelicznej terminologii naśladowania, a z drugiej jest podkreśleniem, że autentyczny uczeń Jezusa „naśladuje Go” („idzie za Nim”) we wszystkich Jego postawach, a zwłaszcza w Jego cierpieniu i męce podjętej z miłości⁶.

Drugim kontekstem ewangelicznego wezwania do naśladowania są ukazywane przez Jezusa ideały doskonałości moralnej, zawarte w błogosławieństwach i innych Jego pouczeniach. Ideały te zyskują tu rangę wzoru (gr. *typos*, łac. *figura*), przykładu do naśladowania (gr. *hypodeigma*, łac. *exemplum*), modelu postępowania (gr. *hypogrammon*⁷ tłumaczone na łacinę także jako *exemplum*). Należy jednak pamiętać, że i one wskazują ostatecznie na Osobę, w której zostały już zrealizowane. Zatem nawet wzór, zawarty w Jego nauce (gr. *hypotyposis*⁸; łac. *forma*), ostatecznie wskazuje na Niego samego jako na Wzór najdoskonalszy. Ten wzór zawarty jest zresztą nie tylko w Jego postępowaniu, nie tylko w Jego nauce, ale także w tym, kim On jest. Stąd, na przykład, Jego relacja do Kościoła stanowi wzór ofiarnej, wiernej i wyłącznej miłości małżeńskiej (por. Ef 5, 21-33), zaś Jego zjednoczenie z Ojcem czyni widzialnymi Jego przymioty. Wśród tych przymiotów, które są stawiane jako wzór postępowania uczniom, najważniejsze miejsce zajmuje Jego doskonała miłość i miłosierdzie: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48) oraz „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz

⁶ Por. H. S ł a w i ń s k i. *Naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego według synoptyków* „Studia Włocławskie” 2:1999 s. 254.

⁷ Ten rzeczownik został użyty w Nowym Testamencie tylko jeden raz, w pierwszym Liście św. Piotra, który przypomina: „Chrystus przecież cierpiał za was i zostawił wam wzór, abyście szli za Nim Jego śladami” (2, 21).

⁸ Terminem *hypotyposis* św. Paweł określa wzór zawarty w „zdrowej nauce” (por. 2 Tm 1, 13). Wskazuje on raczej na pewien model, wzorzec postępowania.

jest miłosierny” (Łk 6, 36). Wzorem, który należy odzwierciedlać, jest nade wszystko sam Chrystus, a zwłaszcza Jego męka i zmartwychwstanie (por. Flp 2, 5-11)⁹.

Ewangeliczne wezwanie do naśladowania Chrystusa osiąga swój punkt kulminacyjny w słowach, które przedstawiają Go jako nową miarę miłości: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem” (J 15, 12). Przykazanie miłości, a tym samym cała moralność, uzyskuje tu nowy, konkretny wzorzec, mianowicie przykład Jezusa. Miarą tej miłości jest Jego miłość do uczniów. Naśladowanie Chrystusa wyraża się więc w odtwarzaniu przykładu Jego miłości. Jakkolwiek więc sam termin „naśladowanie” nie pojawia się ani w Ewangeliach synoptycznych, ani w Ewangelii według św. Jana, to jednak należy stwierdzić, że całe życie i postępowanie Chrystusa, uwieńczone ofiarą krzyża z miłości „za braci”, jest w nich ukazane jako trwały wzór i ideał, na co wyraźnie wskazuje Chrystus, mówiąc w Wieczerniku po umyciu nóg Apostołom: „Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13, 15). Słowa te zresztą – jak twierdzi Jan Paweł II – odnoszą się nie tylko do gestu obmycia nóg, ale do całego życia, które Chrystus uważa za pokorną służbę¹⁰. I jak z tego wnioskuje Papież: „Każdy z uczniów otrzymuje wezwanie, by iść w ślady Syna Człowieczego, który «nie przyszedł, aby Mu służono, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu» (Mt 20, 28)”¹¹.

Termin *mimeisthai* używany jest dopiero w kontekście popaschalnym, gdzie z kolei nie stosuje się w zasadzie słowa *akolouthen*¹². Zmiana ta następuje w związku ze zmianą adresata wezwania do naśladowania. Po Zmartwychwstaniu jest nim każdy wierzący, który na równi z powołanymi bezpośrednio przez Jezusa – Jego apostołami i uczniami – jest zobowiązany do kroczenia duchową drogą, czego istotnym elementem jest kształtowanie swojego życia na wzór wywyższonego Pana. W takim znaczeniu słowa *mimeisthai* (naśladować) i *mimetes* (naśladowca) występują w listach św. Pawła, który wiąże tę postawę z obrazem umierania i zmartwychwstania chrześcijan

⁹ Por. W. S. K u r z. *Kenotic Imitation of Paul and of Christ in Philippians 2 and 3*. W: *Discipleship in the New Testament* s. 103 nn.

¹⁰ Por. Kat. *Jezus Chrystus – wzór zbawczej przemiany człowieka* (17.08.1988) nr 3.

¹¹ Tamże.

¹² Wyjątek stanowią jedynie dwa testy nowotestamentalne, w których pojawia się ten zwrot po zmartwychwstaniu Chrystusa (J 21, 19; Ap 14, 4). W listach św. Pawła występuje on tylko raz (por. 1 Kor 10, 4).

razem z Chrystusem (por. 2 Kor 4, 10-11) oraz z tematem obrazu Boga (gr. *eikon*, łac. *imago*) wpisanym w człowieka, z podkreśleniem jednak, że ten obraz został człowiekowi przywrócony przez Chrystusa, będącego doskonałym obrazem Ojca¹³. Naśladowanie Chrystusa – w świetle listów Pawłowych – jest więc niczym innym, jak uzewnętrznieniem, poświadczeniem w codziennym życiu tej wspólnoty, której źródłem jest Chrystus, a którą wyraża „nowe życie w Chrystusie”¹⁴. Życie – zgodne z tym darem – oznacza również odwzorowywanie postaw Jezusa, które streszczają się w stwierdzeniu, że „nie żył On dla siebie”, ale dla braci (por. Rz 15, 1-7; Flp 2, 5). Wzajemna miłość i przebaczenie są – zdaniem św. Pawła – konkretną formą naśladowania Chrystusa (por. Kol 3, 13; Ef 4, 32-5, 2). Zaś celem tego naśladowania jest wspólnota z Nim, którą Paweł określa jako „przyoblekanie się w Chrystusa” (por. Rz 13, 14).

Obie te idee – pójścia za Jezusem (łac. *sequela*) i naśladowania (łac. *imitatio*) – łączy wyraźnie Pierwszy List św. Piotra: „Chrystus przecież cierpiał za was i zostawił wam wzór, abyście szli za Nim Jego śladami” (2, 21). Przez swoje całkowite oddanie Bogu stał się On doskonałym wzorem do naśladowania, stąd trzeba pójść po Jego śladach, by się do Niego upodobnić¹⁵. Dopiero w świetle tak rozumianego naśladowania Chrystusa, jako jedynego Mistrza i jedynego Wzoru, możliwe jest również naśladowanie wzorów ludzkich, o czym świadczą zwłaszcza liczne wezwania św. Pawła, odnoszące się zresztą również do jego przykładu (por. 1 Tes 2, 1-12; 1 Kor 11, 1; 4, 16; Flp 3, 17; Ga 4, 12).

Termin „naśladowanie”, „naśladować” przyjmuje w Biblii różne znaczenia. Wyraża on zarówno fizyczne pójście za osobą, jak i postawę duchową względem osoby. W powiązaniu z takimi terminami, jak „wzór”, „przykład”, a zwłaszcza w odniesieniu do kategorii ucznia, odsłania on istotne elementy chrześcijańskiej koncepcji miłości. Można pójść tylko za kimś, kogo uczyni się najpierw „przedmiotem” własnej miłości, rozpoznając akt miłości w jego

¹³ Por. S. T. P i n c k a e r s. *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*. Tł. A. Kuryś. Poznań: W drodze 1994 s. 129; F. G. M c L e o d. *The image of God in the Antiochene tradition*. Washington, DC: The Catholic University of America Press 1999 s. 49.

¹⁴ Por. J. N a g ó r n y. *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 275. Por. także: R. A. W i l d. *‘Be Imitators of God’. Discipleship in the Ephesians*. W: *Discipleship in the New Testament* s. 133 nn.

¹⁵ Por. N a g ó r n y. *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza* s. 277.

zaproszeniu. Trwanie przy nim i postępowanie za nim będzie zaś oznaczało stopniowe przekształcanie swego życia na wzór, którego dostarcza osoba umiłowana. Ten wzór – jak wskazują teksty Nowego Testamentu – dotyczy zaś różnych przejawów miłości oraz różnych sytuacji, w których ma się wyrazić miłość do Boga i do człowieka.

II. MIŁOŚĆ JAKO RELACJA MIĘDZYOSOBOWA

Biblijna terminologia oraz kontekst, w jakim występuje wezwanie do naśladowania Chrystusa, wskazuje, że miłość urzeczywistnia się w relacjach międzyosobowych. Nie jest ona zatem jakąś statyczną dyspozycją człowieka, ale rodzi się w wolnej odpowiedzi na dar i wezwanie Chrystusa, który zapraszając do wspólnoty ze sobą, wskazuje zarazem na wzór miłości zawarty przede wszystkim w Jego Osobie, a nie tylko w głoszonej nauce czy w jakimś bezosobowym ideale. W pełni angażująca osobę odpowiedź człowieka dynamizuje wszystkie jego działania zarówno w wymiarze wertykalnym, jak i horyzontalnym.

... oparta na wezwaniu i darze Chrystusa

Biblijny obraz naśladowania Chrystusa wskazuje najpierw na szczególne relacje między Nauczycielem a uczniem. Relacje te oparte są na wzajemnej miłości, choć prymat w ich nawiązaniu należy zawsze do Nauczyciela. To On szuka sobie uczniów, którzy pójdą za nim, pozostaną z Nim i dopiero na tej wspólnocie w przyszłości powstanie relacja naśladowania w ścisłym znaczeniu. Wszyscy Ewangeliści podkreślają ten podstawowy charakter inicjatywy Chrystusa. To On szuka sobie uczniów-naśladowców. On wykazuje się całkowitą inicjatywą, w której objawia się nie tylko Jego suwerenna wola, ale również – co podkreśla Jan Paweł II – głęboka miłość¹⁶. On wychodzi ze swego miejsca pobytu, szuka, powołuje (por. J 1, 35-37). Uczeń nie musi spełnić żadnych warunków wstępnych; nie musi mieć określonych predyspozycji moralnych, społecznych. Nie musi posiadać specjalnych cnót ani pochodzić z odpowiedniego środowiska. Co więcej, jest to zawsze człowiek konkretny, a nie jakaś jego idea. Ten człowiek ma swoją historię życia, swój

¹⁶ Por. Kat. Wola Chrystusa fundamentem życia konsekrowanego (12.10.1994) nr 2.

zawód, swoją płęć. Naśladowanie rodzi się więc z miłości do konkretnej osoby i jest to najpierw miłość Nauczyciela. Tę miłość pozwalają dostrzec opisy powołania apostołów, a być może jeszcze wyraźniej przekaz o powołaniu bogatego młodzieńca. Kiedy ten oświadczył, iż zachowywał przykazania od najmłodszych lat, Jezus – jak podkreśla Ewangelista – „spojrzał z miłością na niego” (Mk 10, 21). To przenikliwe spojrzenie, pełne miłości, towarzyszy zaproszeniu: „Idź, sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!”. Z tej ewangelicznej sceny, a zwłaszcza ze wzmianki o miłości Mistrza, Jan Paweł II wyprowadza wniosek: „Ta Boska i ludzka miłość Jezusa objawia się w każdym wezwaniu do złożenia całkowitego daru z siebie na drodze naśladowania, która ma odzwierciedlać odwieczną miłość Ojca”¹⁷.

Miłość, tak jak naśladowanie, jest dziełem łaski. W szkole Jezusa nie wystarczy zapłacić za wykształcenie, by je zdobyć. Bycie uczniem uwarunkowane jest tutaj uprzedzającym spojrzeniem i słowem zaproszenia¹⁸. Wszelkie zaangażowanie ucznia jest już odpowiedzią na Jego obdarowanie. Tym szkoła Jezusa odróżniła się od innych typów szkół, które w Jego czasach, wcześniej i później, powstawały w Egipcie, Asyrii, Babilonii, Grecji, Rzymie, a także od tych, jakie powstają dzisiaj. Różnica ta polega również na tym, że Jezus, w odróżnieniu od innych nauczycieli, wiąże swego ucznia nie tyle z głoszoną przez siebie nauką, ile z sobą samym. Obdarowując miłością, oczekuje adekwatnej do tego odpowiedzi – odpowiedzi miłości¹⁹.

Istotą daru, jakiego Chrystus udziela wybranym przez siebie uczniom, jest wspólnota oparta na miłości, która – jak podkreśla zwłaszcza św. Jan – ma swój niedościgły model w tej wspólnocie, jaką Syn tworzy z Ojcem (por.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. M i c k i e w i c z. *Wspólnota uczniów Jezusa* s. 18; S ł a w i ń s k i, *Naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego* s. 253; W. B r a c h t. *Jüngerschaft und Nachfolge*. W: *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*. Red. J. Hainz. München–Paderborn–Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1976 s. 143-165; T. G o f f i. *Sequela/Imitazione*. W: *Nuovo dizionario di teologia morale*. Red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera. Cinisello Balsamo: Editrice San Paolo 1990 s. 1213; H e n g e l. *Nachfolge und Charisma* s. 56.

¹⁹ Por. J. W e i s m a y e r. *Nachfolge Christi*. W: *Lexikon der christlichen Moral*. Red. K. Hörmann. Innsbruck–Wien–München kol. 1105; R. R i e s n e r. *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Tübingen: J. C. B. Mohr 1988 s. 246; S. H e ß e. *Berufung aus Liebe zur Liebe. Auf der Spurensuche nach einer Theologie der Berufung, unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags von Hans Urs von Balthasar*. St. Ottilien: EOS-Verlag 2001 s. 221.

J 5, 19). Także cel tej wspólnoty ma charakter nadprzyrodzony. Wykracza on dalece poza cele doczesne. Zwłaszcza przez autora Listu do Hebrajczyków zostaje on umiejscowiony w wiecznej ojczyźnie, do której zmierza się poprzez konkretne sytuacje życia na ziemi. Cel ten jednak nie może być osiągnięty przez człowieka jako wyłączny skutek jego wysiłków. On także jest darem, którego zadatek stanowi obraz Boży udzielony człowiekowi już w akcie stworzenia oraz dar nowego życia jako owoc odkupienia. Św. Paweł, wiążąc tematykę naśladowania Chrystusa z tymi prawdami, podkreśla jego łaskawy charakter. W tym świetle naśladowanie jest życiem na miarę obrazu Bożego i uzewnętrznianiem daru nowego życia²⁰. Nie jest ono zatem wyłącznym wysiłkiem człowieka, ale owocem łaski. Jeszcze mocniej ten łaskawy charakter naśladowania zdaje się podkreślać św. Paweł wzywając chrześcijan: „Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane i postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu” (Ef 5, 1-2). Wskazuje tym samym na miłość Boga jako fundament i początek naśladowania, a zarazem jako na fundament i źródło postawy człowieka.

Biblijny obraz naśladowania Chrystusa ukazuje, że miłość ludzka winna być odniesiona najpierw do swego najgłębszego źródła, jakim jest bezinteresowna miłość Boga objawiona w darze Syna. W nim wyraża się najgłębsza istota Boga, który jako Miłość pozostaje niewyczerpanym źródłem obdarowywania²¹. Jednak ten istotny aspekt miłości możliwy jest do odkrycia jedynie w perspektywie pełnego obrazu naśladowania. Sprowadzenie go bowiem do prostej imitacji zaowocowałoby prawdopodobnie bardzo jednostronnym obrazem miłości jako wyłącznego działania człowieka. To tymczasem jest już czymś wtórnym; jest bowiem odpowiedzią na dar podobieństwa do Boga oraz „nowego życia”. W wyjaśnianiu fenomenu miłości jako daru niezbędne jest także odwołanie się do tajemnicy i roli Ducha Świętego. Na obecnym etapie dziejów zbawienia to On „przynagla”, „wewnętrznie pobudza”, „porusza” do pójścia za Chrystusem i naśladowania Go, ale przede wszystkim uczestniczy w obdarowaniu człowieka obrazem Bożym oraz „no-

²⁰ Por. G. B i e m e r. *Das Vorbild Gottes. Zur theologischen Bedeutung des Vorbildes. W: Christ werden braucht Vorbilder. Beiträge zur Neubegründung der Leitbildthematik in der religiösen Erziehung und Bildung.* Red. G. Biemer, A. Biesinger. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1983 s. 84; J. W e r b i c k. *Bilder sind Herausforderungen. Gottebenbildlichkeit – Imitatio Christi – Nachfolgebilder.* W: *Vor-Bilder. Realität und Illusion* s. 188.

²¹ Por. J a n P a w e ł II. Encyklika *Dominum et Vivificantem*. Watykan 1986 nr 23.

wym człowieczeństwem”, które domaga się odpowiedzi w postawie pójścia za Chrystusem i naśladowania Go w miłości.

Człowiek, stworzony z miłości i powołany do miłości, odczytuje w tym swoje zobowiązanie. W dar wpisane jest bowiem zadanie. Tym samym miłość jest działaniem w pełni ludzkim, ale w perspektywie biblijnego obrazu naśladowania Chrystusa jest ona nade wszystko darem Boga. Ten dar zostaje powierzony wolności i odpowiedzialności człowieka, który cel swojej egzystencji upatruje w nieustannym dążeniu do jak najdoskonalszego upodobnienia się w miłowaniu Boga i ludzi do swego Prawzoru. Na tym też zasadza się jego godność oraz status osoby jako daru i zobowiązania.

... dopełniająca się w wolności i ofierze człowieka

Właściwą odpowiedzią człowieka na wezwanie Mistrza jest życie z Nim i tak jak On. Taka postawa może być motywowana jedynie miłością. Oznacza ona bowiem całkowite związanie swojego losu z losem Nauczyciela, którego misja była przecież także wyrazem miłości. Postawa ucznia ma być zatem uczestnictwem w tej samej miłości. Kierując się miłością do ludzi, których umiłował Jezus, także Jego uczeń winien podjąć cierpienie, a nawet śmierć z miłości do braci. Taka postawa wymaga jednak najpierw zaangażowania ludzkiej wolności. To zaangażowanie tej właśnie władzy uruchamia cały proces, który ma zmierzać do coraz pełniejszej jedności z Nauczycielem i ze współuczniami. Pierwszą decyzję o pójściu za Mistrzem wyraża ewangeliczny obraz rozstania się z posiadanymi dobrami materialnymi, a nawet z najbliższymi osobami (por. Łk 14, 26). Jak decydujące znaczenie w odpowiedzi na miłość posiada ludzka wolność, pokazuje decyzja bogatego młodzieńca, który – jak mówią Ewangelie – „odszedł zasmucony, ponieważ miał wiele posiadłości” (por. Mk 10, 22; Mt 19, 22; Łk 18, 23), mimo że wcześniej Chrystus spojrzał na niego z miłością. Do naśladowania, podobnie jak do miłości, nie można nikogo przymusić. Ewangelie podkreślają, że do dania takiej odpowiedzi miłości na miłość Mistrza zdolni są zwłaszcza ludzie ubodzy, pokrzywdzeni. Z racji swego położenia są oni szczególnie bliscy Chrystusowi i Jego losowi.

Wolność i bezinteresowność ucznia dochodzi do głosu zwłaszcza w obliczu cierpień i prześladowań, a nawet śmierci, które przyjdzie mu podjąć w owym całkowitym zjednoczeniu z Mistrzem na drodze naśladowania (por. Mk 8, 34;

Mt 16, 24; 10, 38; Łk 9, 23; 14, 27)²². Teksty te mówią o krzyżu jako nieodłącznym elemencie naśladowania. Należy pamiętać, że krzyż Chrystusa był przede wszystkim objawieniem Jego miłości. Dlatego zaproszenie do dźwigania go jest tak naprawdę zaproszeniem do udziału w Jego miłości, a nie do cierpienia, umartwienia czy wyrzeczenia, co zdają się sugerować niektóre klasyczne interpretacje *imitatio Christi*²³. Prawda o miłości ucznia, jako właściwej odpowiedzi na miłość Nauczyciela, wybrzmiewa więc szczególnie w podkreśleniu związku naśladowania z cierpieniem. To właśnie w ofierze składanej na wzór Chrystusa osiąga swój szczyt naśladowanie i miłość jako jego istota²⁴. Biblijny obraz naśladowania Chrystusa ukazuje w jaki sposób tworzy się osobowa więź człowieka z Bogiem oraz z innymi ludźmi. Przyjęty w duchu wolności i odpowiedzialności dar jest początkiem relacji, w którą zostanie zaangażowany cały człowiek.

... angażująca całą osobę

Całkowite związanie swego losu z losem Nauczyciela oznacza zaangażowanie w tę relację całego swego bytu. W naśladowaniu – jak je ukazuje ewangeliczny obraz *sequela* oraz *imitatio Christi* – nie wystarcza bowiem zaangażowanie rozumu, wyrażające się w przyjęciu intelektualnych pouczeń. Nie wystarcza także samo zaangażowanie uczuć, które – jak pokazuje przykład Nikodema (por. J 3, 1-21) – choć pełnią rolę motywacyjną wywołując zachwyt, fascynację Osobą Nauczyciela – nie zawsze prowadzą do naśladowania. Tym bardziej nie wystarcza zaangażowanie cielesności, gdyż to oznaczałoby „ślepą” imitację.

„Pójście za” wzorem i naśladowanie Nauczyciela oznacza swoiste przywiązanie do Jego Osoby całym sobą²⁵. Poznanie Go i bycie z Nim, angażujące

²² Por. R. D i l l m a n n. *Christlich handeln in der Nachfolge Jesu. Beispiele aus dem Markusevangelium, ausgearbeitet für die Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung*. Mainz: Mattias-Grünwald-Verlag 1989 s. 46-48, L. O b e r l i n n e r. *Hat Jesus seine Jünger zur „Leidensnachfolge” berufen? Zum Problem einer historischen Begründung der Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu*. Freiburg: Universität, Dissertationen 1979 s. 3-19; J. Z i n k. *Jesus. Meister der Spiritualität*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 2001 s. 196.

²³ Por. R. S c h n a c k e n b u r g. *Nachfolge Christi – heute. Antworten und Weisungen aus dem Neuen Testament*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1976 s. 44.

²⁴ Por. U. F e e s e r - L i c h t e r f e l d. *Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension*. Münster: LIT Verlag 2005 s. 246.

²⁵ Por. F. N ö t s c h e r. *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*. Bonn: Peter Hanstein Verlag 1958 s. 115; A. B i e s i n g e r. *Empirisch-ethische Grundzüge*

zarówno ciało jak i rozum, a przede wszystkim wolę, ma prowadzić do kształtowania swego życia na Jego wzór. Bycie z Nim nie ma więc na celu jedynie poznania prawdy, ale wspólnotę osób. Jest to wspólnota o charakterze totalnym, bez żadnych wyjątków i zastrzeżeń. Ten charakter najlepiej wyraża wezwanie do udziału w posłannictwie Mistrza. Całościowe zaangażowanie ucznia ukazuje również wymaganie, jakie Jezus kieruje w związku z koniecznością rozluźnienia dotychczasowych relacji rodzinnych i przyjacielskich, ze specyficznym podejściem do dóbr i bogactw (por. Mt 8, 19-22; 10, 37; 19, 16-22). Uczeń zatem to nie tylko ktoś, kto poznaje, ale także wypełnia tę samą misję, dzieli los ze swoim Mistrzem. Ponieważ ten los wiąże się ze sprzeciwem innych, a nawet z nienawiścią i prześladowaniem, można go podjąć tylko w imię wielkiej miłości, której podmiotem jest cały człowiek. Tak jak w swej integralności człowiek jest objęty miłością Chrystusa, tak miłość – jako odpowiedź człowieka – winna obejmować całą jego osobę. Jego dar winien być również całkowity i nie może zawierać jakichś ograniczeń.

Biblijny obraz naśladowania Chrystusa ukazuje miłość człowieka jako akt osoby, a więc jako działanie świadome i wolne, nie pozbawione także elementów uczuciowych oraz wyrażające się poprzez sferę cielesną. Wprawdzie poszczególne elementy tego obrazu, np. w postaci specyficznych akcentów rozłożonych przez autorów przywoływanych opisów powołania uczniów, kładą nacisk na którąś z tych sfer²⁶, ostatecznie jednak chodzi zawsze o życie wiary i miłości, w które zaangażowany jest cały człowiek. Naśladowanie nie jest rodzajem relacji o charakterze intelektualnym czy emocjonalnym, ale nową egzystencją w Chrystusie, która obejmuje całą osobę przy założeniu wszakże jej dynamizmu i zdolności coraz pełniejszego otwarcia na dar i coraz pełniejszej nań odpowiedzi.

... oparta na dynamizmie osoby

Naśladowanie Chrystusa – jak to ukazuje Nowy Testament – jest procesem, który podlega pewnemu dynamizmowi, związanemu nade wszystko z sytuacją człowieka. Ten dynamizm jest widoczny zarówno w ujęciu naśladowania jako towarzyszenia osobie i kroczenia jej śladami, jak też naśladowania jako odwzorowywania, imitacji postaw nauczyciela. Proces ten odpowiada

des Nachahmungslernens. Humanwissenschaftliche Orientierung. W: Christ werden braucht Vorbilder s. 56-57.

²⁶ Św. Jan szczególnie podkreśla rolę poznania w naśladowaniu (por. J 10, 4. 27).

strukturze człowieka, który – jako byt dynamiczny – nieustannie się staje i realizuje poprzez świadome i wolne, ukierunkowane na Boga, działanie.

Człowiek wprawdzie „od wieków” został przeznaczony na to, „by się stał na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi” (por. Rz 8, 29), jednak to przeobrażenie wedle wzoru Chrystusa dokonuje się stopniowo. „My wszyscy – jak mówi św. Paweł – wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 18). Owo „coraz bardziej” wskazuje, że upodobnienie do Chrystusa poprzez Jego naśladowanie nigdy nie osiąga swojego kresu. „Jest to – jak mówi Jan Paweł II – proces duchowy, życiodajny – proces, w którym owocuje śmierć Chrystusa, przeprowadzając nas w paschalny wymiar Jego zmartwychwstania. Proces ten zapoczątkowuje w każdym z nas chrzest jako sakrament śmierci i zmartwychwstania Chrystusa [...]. Proces tej zbawczej przemiany w Chrystusie rozwija się w nas «aż dojdziemy wszyscy razem [...] do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa» (Ef 4, 13)”²⁷.

Niektóre teksty ewangeliczne mogłyby wprawdzie sugerować, że uczeń Chrystusa jest niejako „skazany” na Jego doświadczenia, a więc naśladowanie Go jest wyrazem pewnego automatyzmu: „Sługa nie jest większy od swego pana. Jeżeli Mnie prześladowali, to i was będą prześladować” (J 15, 20). Naśladowanie nie jest jednak postawą bierną. Wymaga ono odpowiedzialnego zaangażowania naśladowców. Kierując do nich słowa „pójdźcie za mną”, Jezus zapowiedział, że ich dopiero nimi uczyni. Jak wskazują Ewangelie, ten proces nie przebiegał bez problemów. Wzrastanie w posłannictwie oznaczało nie tylko coraz głębszą wiarę i miłość, ale także nawrócenie. Być może najbardziej ten dynamizm dochodzi do głosu w obliczu niezdrowej rywalizacji, licytowania się i różnych sprzeczek, jakie miały miejsce w gronie uczniów (por. Mk 9, 34; 10, 35-41; Łk 9, 46; 22, 24; Mt 18, 1; 20, 20-24), które wskazują na niedoskonałość miłości i konieczność jej nieustannego oczyszczania.

Dynamizm naśladowania wyraża się także i w tym, że uczeń musi odnajdować ciągle nowe drogi naśladowania Mistrza. Zwłaszcza w kontekście popaschalnym musi niejako dokonać metaforyzacji wezwania zawartego w Ewangelii. Uzyskując miano ucznia – różniącego się przecież od apostoła czy ucznia bezpośrednio powołanego przez Chrystusa – musi odnaleźć właściwe

²⁷ J a n P a w e ł II. *Kat. Jezus Chrystus – wzór zbawczej przemiany człowieka* (17.08.1988) nr 10.

sobie formy kroczenia za Nim i przekształcania swego życia na Jego wzór. Ten dynamizm wyraża wezwanie Jezusa do przyjęcia i dźwignia krzyża w relacji św. Łukasza. Ewangelista ten, uzupełniając relację św. Mateusza (16, 24) i św. Marka (8, 34), zaznacza, że należy to czynić „co dnia” (9, 23). Tym samym obowiązek naśladowania wykracza poza dźwignie historycznego, drewnianego krzyża, który Jezus niósł na Golgotę. Męka i krzyż stają się raczej pewnym symbolem, którego treść należy odczytać w konkretnych warunkowaniach własnego życia. Co więcej, zobowiązania z tym związane dotyczą nie tylko relacji wertykalnych, ale także obowiązków względem innych ludzi.

III. SPOŁECZNY WYMIAR MIŁOŚCI

Biblijny obraz naśladowania Chrystusa i związanego z nim obowiązku miłości zawiera bardzo wyraźne aspekty społeczne i nie może być w żadnym wypadku interpretowany w duchu indywidualistycznym. Ten społeczny charakter naśladowania polega najpierw na tym, że jest ono powszechnym obowiązkiem. Wskazuje na to już biblijna terminologia. Wprawdzie wśród różnych interpretacji były i są w dalszym ciągu takie, które postawę tę wiążą wyłącznie z formą życia uczniów Jezusa ziemskiego, którzy postępują „jak On”, „postępują „za Nim”, dzielą Jego los i Jego posłannictwo. Jednakże niemal od początku dziejów Kościoła naśladowanie Chrystusa było także rozumiane jako sposób postępowania wszystkich uczniów, którzy kiedykolwiek mieli przyłączyć się do Jego wspólnoty, a więc także po Jego zmartwychwstaniu²⁸.

Ten powszechny charakter wezwania do naśladowania został już w jakiś sposób zaznaczony w tym, że wśród uczniów Jezusa są także kobiety (por. Mk 15, 40-41; Mt 27, 55-56; Łk 10, 38-42; 8, 1-3; 23, 49; J 11, 1-44; 12, 2-11)²⁹. Również św. Paweł podkreśla, że naśladowanie Chrystusa w miłości

²⁸ Por. U. L u z. *Nachfolge Jesu. I. Neues Testament*. W: *Theologische Realenzyklopädie*. Red. G. Krause, G. Müller. Bd. 1-36. Berlin [u.a.]: de Gruyter 1977-2004; Bd. 23 s. 678-686; B e t z. *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi* s. 5-6; E. G r ä s s e r. *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien im Neuen Testament*. Tübingen 1985 s. 168-169; M. H o n e c k e r. *Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*. Berlin-New York: Walter de Gruyter 1990 s. 146.

²⁹ Por. H. M e l z e r - K e l l e r. *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen*. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1997; L. S c h o t t r o f f.

ma charakter powszechny, choć jednocześnie wskazuje on na szczególne zadania pasterzy (por. 1 Tm 4, 12; Tt 2, 7; 1 Tes 2, 14). Jednak najwyraźniej odsłania ten charakter wpisanie wezwania do „pójścia za” Chrystusem i naśladowania Go w kontekst związany z wypełnieniem się Bożych obietnic i przybliżeniem się Królestwa Bożego (por. Mk 1, 15). Wraz z pokutą i wiarą w Jezusa ma stać się ono drogą osiągnięcia tegoż Królestwa, którego podstawowym prawem jest miłość. Społeczny wymiar miłości nie ogranicza się więc do faktu, że wszyscy są wezwani do naśladowania Chrystusa, ale potwierdza się także i w tym, że naśladowanie tworzy wspólnotę, jest jej źródłem. Jest to możliwe dzięki miłości, która należy do istoty naśladowania. Biblijna koncepcja naśladowania wiąże je z posiadaniem tych samych dążeń, tej samej miłości i wspólnego ducha (por. Flp 2, 2). Dążenie, które było w Jezusie Chrystusie, powinno ożywiać wszystkich Jego uczniów (por. Flp 2, 5).

Jak już wspomniano, św. Paweł ukazuje, że celem naśladowania Chrystusa jest wspólnota z Nim, którą określa on jako „przyoblekanie się w Chrystusa” (por. Rz 13, 14). Jednocześnie w świetle listów Pawłowych można stwierdzić, że za szczególnie rodzaj miłości społecznej uznaje on bycie wzorem dla innych. Paweł bowiem nie tylko zachęca do naśladowania Chrystusa, ale też wielokrotnie stawia siebie za wzór (por. 1 Tes 2, 1-12; 1 Kor 11, 1; Flp 3, 17; por. także: 1 Kor 4, 16; Ga 4, 12). Jak wskazuje zwłaszcza Drugi List do Tesaloniczan, ta wzorczość odnosi się do miłości oraz szczególnej jej cechy, jaką jest bezinteresowność (por. rozdz. 3). Paweł stawia za wzór wspólnotom nie tylko swoją miłość, ale także miłość innych wspólnot (por. 2 Tes 1, 1-8; 3, 13-14; 2 Kor 8, 1-5). Tymoteusza zachęca: „Bądź raczej wzorem dla wierzących – w mowie, w zachowaniu, w miłości, w wierze, w czystości” (1 Tm 4, 12). Należy przy tym jednak mocno podkreślić, że Paweł ukazując wzory ludzkie, powołuje się na ich praktykę naśladowania Chrystusa (por. 1 Kor 11, 1; Ef 5, 1-2). Człowiek, będąc naśladowcą Chrystusa, staje się manifestantem prawdziwych wartości, wśród których pierwsze miejsce zajmuje miłość: „pokazałem wam, że tak pracując trzeba wspierać słabych i pamiętać o słowach Pana Jezusa, który powiedział: «Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu»” (Dz 20, 35). We wzorczości zawarta

jest – jak to nazywa Paweł – szczególna „moc przekonująca Miłości” (Flp 2, 1).

Biblijny obraz naśladowania Chrystusa nie ogranicza miłości do relacji indywidualnych osób („ja”–„ty”), ale wskazuje na jej wymiar społeczny gruntowany na relacjach społecznych („my”). Oczywiście w relacjach tych obowiązuje prymat osoby. Miłość Chrystusa, który wzywa do pójścia za sobą, dotyczy zawsze konkretnej osoby. Nikt także nie może zastąpić osoby w odpowiedzi na tę miłość. Jednocześnie obraz ten ukazuje w jaki sposób na bazie tego wezwania tworzy się wspólnota powołanych, wspólnota naśladowców. Wspólnota ta nie niszczy indywidualności osoby, która zawsze pozostanie centrum wszelkich relacji społecznych. Ostatecznie jej dobru podporządkowane jest całe życie społeczne i wszelkie struktury. Naśladowanie Chrystusa nie jest jednak niemożliwe bez wspólnoty i poza wspólnotą. To wspólnota staje się też miejscem objawienia podstawowych zasad i konsekwencji związanych z osobistym pójściem za Mistrzem. Idąc za Mistrzem każdy uczeń poznaje i jest zobowiązany do zachowania zasad, które stoją u podstaw życia społecznego i odniesienia już nie tylko do współnaśladowców, ale także do osób, które nie przyjęły tego wezwania. Wszystkie te zasady skupiają się wokół obowiązku miłości, która ma stworzyć zręby nowej cywilizacji – cywilizacji miłości.

Jezus, wzywając swoich uczniów do kroczenia za sobą, zaprasza ich tym samym do wspólnoty, która przekracza relacje z Nim. Wspólne naśladowanie Jego wzoru prowadzi do zawiązania wspólnoty naśladowców, która wprawdzie jest ciągle wystawiana na próby³⁰, ale stanowi naturalne środowisko indywidualnej odpowiedzi osoby³¹. Powołując uczniów Jezus przedstawia też konsekwencje z tym związane, które odnoszą się również do wspólnoty naśladowców (por. Łk 9, 57-10, 12). Wspólnota ta obejmuje całe życie, a Nowy Testament ukazuje ją także w obrazie relacji rodzinnych oraz wspólnoty drogi. Biblijny obraz naśladowania Chrystusa niesie więc prze-

³⁰ Przeszkody w tworzeniu tej wspólnoty w najbardziej realistyczny sposób przedstawia św. Marek. Podczas gdy św. Mateusz i św. Łukasz starają się idealizować, przedstawiać model doskonałego ucznia Pana, Ewangelia według św. Marka ukazuje wspólnotę uczniów taką, jaka ona w rzeczywistości była. Por. M i c k i e w i c z. *Wspólnota uczniów Jezusa* s. 32.

³¹ Por. G. W e n z e l m a n n. *Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunikativen Lebens*. Stuttgart: Calwer Verlag 1994 s. 23; T. H o f f m a n n. *Jüngerschaft und Gemeinde. Eine praktisch-theologische Studie über die Erziehung zur Nachfolge in evangelikal-freikirchlichen Gemeinden im postmodern-urbanen Umfeld*. [b.m.w.] 2005 s. 87-88.

słanie, że człowiek nie może inaczej urzeczywistnić siebie, jak tylko we wspólnocie z innymi. Co więcej, nie może on urzeczywistnić siebie inaczej jak tylko czyniąc z siebie dar oraz przyjmując dar drugiego człowieka.

IV. MIŁOŚĆ JAKO NORMA PERSONALISTYCZNA

Miłość jest najważniejszym działaniem człowieka jako naśladowcy Chrystusa. W niej skupiają się wszystkie jego pozostałe akty. W niej odnajdują one także swoją najgłębszą treść i sens. Jako norma postępowania naśladowców Chrystusa została ona zawarta w pouczeniach, jakich On im udziela, zwłaszcza w scenie rozesłania (por. Mt 10). Z mowy tej wynika wyraźnie, że ich życie ma być przedłużeniem formy życia Mistrza. Jest to misja związana z funkcją „rybaków ludzi”. Jest ona skierowana zwłaszcza ku ludziom pokrzywdzonym, ale także opanowanym przez zło, ku grzesznikom. Miłość, jaką winien kierować się naśladowca Chrystusa, sięga więc samego poziomu godności tego, kogo należy kochać. Kocha się osobę ze względu na to, kim jest, a nie na to, co posiada. Ponadto kocha się całą osobę, a nie jej szczegółowe wartości. Ta zasada, obecna jak widać w obrazie naśladowania Chrystusa, została współcześnie sformułowana w postaci tzw. normy personalistycznej, która głosi, że „Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”³², zaś w formie negatywnej zabrania ona traktowania osoby jako przedmiotu użycia, jako środka do celu.

Miłość, jako norma postępowania uczniów, została również zawarta w przykładach miłości, jakich w ciągu swego życia dostarczył im Nauczyciel. Przykłady te stanowią pewien obraz odniesienia do Boga i do ludzi. Ten sposób odniesienia, sformułowany także w postaci przykazania miłości, tutaj zyskuje swoje urzeczywistnienie i jako taki stanowi wezwanie moralne. Postępowanie Jezusa wobec chorych, opętanych, umarłych pokazuje, że każdej osobie należy się miłość i każda z nich zasługuje na to, by być „przedmiotem” miłości. Samo naśladowanie Chrystusa jest drogą, która jest ukierunkowana na miłość bliźnich. Jezus, który żąda miłości dla siebie, oczekuje także miłości dla bliźniego. Również Pawłowa nauka o miłości jest wyraźnie odniesiona do postępowania Jezusa. Apostoł uczynił z postępowania Jezusa, ze wzoru Jego miłości, najwyższą normę postępowania moralnego. Oparcie

³² K. Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: TN KUL 2001 s. 42.

się na Jego wzorze było jednocześnie pogłębieniem motywacji tej miłości (Rz 15, 2-3. 7; 2 Kor 8, 9; Kol 3, 13). Tym samym cel naśladowania – inaczej niż w Liście do Hebrajczyków – został umiejscowiony nie w wiecznej ojczyźnie, do której się zmierza, ale w konkretnych sytuacjach życia na ziemi.

Biblijny obraz naśladowania Chrystusa w istotny sposób oddaje prawdę, że „Człowiek będąc jedynym stworzeniem, które Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”³³. Prawda o wartości i godności osoby ludzkiej staje się podstawową normą ludzkiej moralności. Osoba ludzka domaga się w sensie moralnym afirmacji, uznania, szacunku ze strony wszystkich innych osób. Stanowi ona dobro najbardziej godne pragnienia i wyboru oraz wyrażenia tego czynem miłości. Kochając, człowiek najbardziej urzeczywistnia siebie, doskonali się, staje się coraz pełniej człowiekiem dobrym. Przez czyn miłości osoba ludzka tworzy się najbardziej. Miłość jest najważniejszą formą dynamizmu ludzkiego. Każdy człowiek ze swej natury powołany jest do miłowania. Sam decyduje o jego formie i kierunku. Jezus przedstawiając zasady, jakie mają panować we wspólnocie naśladowców, zaznacza, że winien to być nade wszystko duch wzajemnej odpowiedzialności i prawdziwej służby, a nie chęć zaszczytów i walka o stanowiska (por. Mt 20, 25-27). Pójście za tym samym Mistrzem winno wiązać się ze wzajemną miłością i gotowością służby (por. Łk 22, 24-30)³⁴. Także wspólnota, której twórcami mają być uczniowie Jezusa, winna bazować nade wszystko na miłości, która wyraża się w pokorze, woli pojednania, gotowości do przebaczenia, a także do braterskiego upomnienia.

Obraz naśladowania Chrystusa wskazuje również bardzo wyraźnie na porządek miłości. Powołując swoich uczniów, Jezus domaga się całkowitej bezwarunkowości i bezkompromisowości. Wyraźnie zaznacza, że „kto kocha bardziej ojca lub matkę niż Jego, nie jest Go godzien” (por. Mt 10, 37). Konieczność rozluźnienia więzi rodzinnych i przyjacielskich, jako warunek pójścia za Nim i przystąpienia do wspólnoty Jego naśladowców, jest również tego potwierdzeniem. Naśladowanie Chrystusa jest rzeczywistością, która winna całkowicie i natychmiast podporządkować ucznia Mistrzowi i Jego dziełu. To podporządkowanie wyklucza jakiegokolwiek kompromis czy niejedno-

³³ Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* nr 24.

³⁴ Por. P. K. Nelson. *Leadership and Discipleship. A Study of Luke 22:24-30*. Atlanta: Scholars Press 1994.

znaczność. Stąd na drodze naśladowania musi być przywrócony właściwy porządek miłości – *ordo caritatis*. Obszary, w które należy wprowadzić ten porządek, obejmują głównie dziedzinę posiadania dóbr materialnych oraz relacji do bliższych i dalszych osób. Naśladowanie Jezusa jest więc „miłością ponad wszystko” i dopiero na tym „pierwszeństwie” może być budowana cała hierarchia wzorów i ideałów, za którymi człowiek idzie w swoim życiu. Ten porządek widoczny jest również w zachęcie św. Pawła, który wzywając do naśladowania siebie zaznacza jednocześnie, że sam jest naśladowcą Chrystusa.

„Człowiek – jak mówi Jan Paweł II – nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie – kontynuuje Papież – Chrystus-Odkupiciel, «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi»”³⁵. Miejszem tego objawienia stał się niewątpliwie biblijny obraz naśladowania. Odczytywany całościowo jest on nośnikiem prawdy o miłości Boga, ale także o miłości człowieka, jej istocie i cechach.

*

Biblijny obraz naśladowania Chrystusa pozwala skoncentrować się w refleksji nad miłością na osobie, jako indywidualnym i неповtarzalnym bycie wezwanym także do życia społecznego. Jest to zatem ujęcie głęboko personalistyczne. Miłość, jaka przebija z tego obrazu, jest zarówno osobistym przyjęciem daru, ale także pozostaje w służbie innym. Oznacza wysiłek, ale jest także łaską. Ma charakter osobisty, ale nie da się jej zrozumieć bez uwzględnienia pewnych elementów wspólnotowych. Jest obowiązkiem powszechnym, ale niektórzy są bardziej do niej zobowiązani. Jej celem jest osobista doskonałość w tym życiu, ale także cel nadprzyrodzony: Królestwo Boże, zbawienie, życie wieczne. Posiada znaczenie etyczne, ale wyraźnie je przekracza i nie ogranicza się tylko do pełnienia dobrych czynów wzorowanych na kimś lub na czymś. Znajduje swój wyraz w czynach, ale prawdziwym jej adresatem jest osoba (Bóg, człowiek).

Biblijny obraz naśladowania Chrystusa ukazuje, że moralność chrześcijańska nie realizuje abstrakcyjnego wzoru, nie polega na podporządkowaniu

³⁵ Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979 nr 10.

się bezosobowemu prawu. Jej istotą jest miłość do osoby. Ta miłość, przejawiając się w myślach, uczuciach i działaniu, staje się wymogiem dla wszystkich uczniów i naśladowców. To właśnie w świetle tej miłości „naśladowanie” Chrystusa staje się zobowiązaniem dla wszystkich Jego uczniów i wyznawców. W świetle zaś tej miłości naśladowanie wykracza poza jakiegokolwiek imitatorstwo. W tym ścisłym związku naśladowania i miłości można dostrzegać istotę ewangelicznego, chrześcijańskiego „etosu”³⁶.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie. Poznań: Pallottinum 2002 s. 526-606.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Dominum et Vivificantem*. Watykan 1986.
- B e n e d y k t XVI: Encyklika *Deus caritas est*. Watykan 2005.
- B e n e d y k t XVI: Encyklika *Caritas in veritate*. Watykan 2009.
- J a n P a w e ł II: Kat. *Jezus Chrystus – wzór zbawczej przemiany człowieka* (17.08.1988).
- J a n P a w e ł II: Kat. *Wola Chrystusa fundamentem życia konsekrowanego* (12.10.1994).
- J a n P a w e ł II: Kat. *Maryja figurą i wzorem Kościoła* (6.08.1997).
- B e s t E.: *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*. Sheffield: JSOT Press 1981.
- B e s t E.: *Disciples and discipleship. Studies in the Gospel according to Mark*. Edinburgh: T. & T. Clark 1986.
- B e t z H. D.: *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr 1967.
- B i e m e r G.: *Das Vorbild Gottes. Zur theologischen Bedeutung des Vorbildes*. W: *Christ werden braucht Vorbilder. Beiträge zur Neubegründung der Leitbildthematik in der religiösen Erziehung und Bildung*. Red. G. Biemer, A. Biesinger. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1983 s. 11-24.
- B i e s i n g e r A.: *Empirisch-ethische Grundzüge des Nachahmungslernens. Humanwissenschaftliche Orientierung*. W: *Christ werden braucht Vorbilder* s. 53-66.

³⁶ J a n P a w e ł II. Kat. *Jezus Chrystus – wzór zbawczej przemiany człowieka* (17.08.1988) nr 3.

- B r a c h t W.: *Jüngerschaft und Nachfolge*. W: *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*. Red. J. Hainz. München–Paderborn–Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1976 s. 143-165.
- D i l l m a n n R.: *Christlich handeln in der Nachfolge Jesu. Beispiele aus dem Markusevangelium, ausgearbeitet für die Gemeinde, Schule und Erwachsenenbildung*. Mainz: Mattias-Grünwald-Verlag 1989.
- D u n n J. D. G.: *Jesus' call to discipleship*. Cambridge: University Press 1992.
- F e e s e r - L i c h t e r f e l d U.: *Berufung. Eine praktisch-theologische Studie zur Revitalisierung einer pastoralen Grunddimension*. Münster: LIT Verlag 2005.
- F r a n z m a n n M. H.: *Follow me. Discipleship according to Saint Matthew*. St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House 1961.
- G o f f i T.: *Sequela/Imitazione*. W: *Nuovo dizionario di teologia morale*. Red. F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera. Cinisello Balsamo: Editrice San Paolo 1990 s. 1212-1222.
- G r ä s s e r E.: *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien im Neuen Testament*. Tübingen: Mohr 1985.
- H e n g e l M.: *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*. Berlin: Verlag Alfred Töpelmann 1968.
- H e ß e S.: *Berufung aus Liebe zur Liebe. Auf der Spurensuche nach einer Theologie der Berufung, unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags von Hans Urs von Balthasar*. St. Ottilien: EOS-Verlag 2001.
- H o f f m a n n T.: *Jüngerschaft und Gemeinde. Eine praktisch-theologische Studie über die Erziehung zur Nachfolge in evangelikal-freikirchlichen Gemeinden im postmodern-urbanen Umfeld*. [b.m.w.] 2005.
- H o n e c k e r M.: *Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*. Berlin–New York: Walter de Gruyter 1990.
- K u r z W. S.: *Kenotic Imitation of Paul and of Christ in Philippians 2 and 3*. W: *Discipleship in the New Testament* s. 103-126.
- L u z U.: *Nachfolge Jesu. I. Neues Testament*. W: *Theologische Realenzyklopädie*. Red. G. Krause, G. Müller. Bd. 1-36. Berlin [u.a.]: W. de Gruyter 1977-2004; Bd. 23 s. 678-686.
- M c L e o d F. G.: *The image of God in the Antiochene tradition*. Washington, DC: The Catholic University of America Press 1999.
- M e l z e r - K e l l e r H.: *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1997.
- M i c k i e w i c z F.: *Naśladowanie Mistrza w działalności Jezusa oraz św. Pawła*. „Communio” 25:2005 nr 5 s. 68-84.
- M i c k i e w i c z F.: *Wspólnota uczniów Jezusa. Powołanie – formacja – posłannictwo*. Zabki: Apostolicum 2008.
- N a g ó r n y J.: *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*. Red. K. Jeżyńska, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- N e l s o n P. K.: *Leadership and Discipleship. A Study of Luke 22:24-30*. Atlanta: Scholars Press 1994.

- N ö t s c h e r F.: *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*. Bonn: Peter Hanstein Verlag 1958.
- O b e r l i n n e r L.: *Hat Jesus seine Jünger zur „Leidensnachfolge“ berufen? Zum Problem einer historischen Begründung der Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu*. Freiburg: Universität, Dissertationen 1979.
- O o l P. J. van.: *Befreiende Praxis der Nachfolge. Biblische, historische und befreiungstheologische Impulse zur Nachfolge Jesu, des Christus*. Würzburg: Seelsorge Echter Verlag 2000.
- P i n c k a e r s S. T.: *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*. Tł. A. Kuryś. Poznań: W drodze 1994.
- R i e s n e r R.: *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*. Tübingen: J. C. B. Mohr 1988.
- S c h n a c k e n b u r g R.: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*. Bd. 1-2. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1986-1988.
- S c h n a c k e n b u r g R.: *Nachfolge Christi – heute. Antworten und Weisungen aus dem Neuen Testament*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1976.
- S c h o t t r o f f L.: *Women as Followers of Jesus in the New Testament. An Exercise in Social-Historical Exegesis of the Bibel*. W: *The Bible and Liberation. Political and social hermeneutics*. New York: Maryknoll 1983 s. 418-427.
- S c h u l z A.: *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*. München: Kösel Verlag 1962.
- S ł a w i ŋ s k i H.: *Naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego według synoptyków „Studia Włocławskie”* 2:1999 s. 253-265.
- V i n c e n t J. J.: *Disciple and Lord. The Historical and Theological Significance of Discipleship in the Synoptic Gospels*. Sheffield: Academy Press 1976.
- W e i s m a y e r J.: *Nachfolge Christi*. W: *Lexikon der christlichen Moral*. Red. K. Hörmann. Innsbruck–Wien–München kol. 1105-1110.
- W e n z e l m a n n G.: *Nachfolge und Gemeinschaft. Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens*. Stuttgart: Calwer Verlag 1994.
- W e r b i c k J.: *Bilder sind Herausforderungen. Gottebenbildlichkeit – Imitatio Christi – Nachfolgebilder*. W: *Vor-Bilder. Realität und Illusion* s. 165-197.
- W i l d R. A.: *‘Be Imitators of God’. Discipleship in the Ephesians*. W: *Discipleship in the New Testament* s. 127-142.
- W o j t y ł a K.: *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: TN KUL 2001.
- Z i n k J.: *Jesus. Meister der Spiritualität*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 2001.

THE ESSENCE AND CHARACTERISTICS OF CHRISTIAN LOVE
IN THE BIBLICAL IMAGE OF IMITATING CHRIST
LOOKING FOR THE FOUNDATION
OF THE PERSONALISTIC CONCEPTION OF LOVE

S u m m a r y

Catholic reflection on love is a synthesis of natural experience, philosophical – including pre-Christian – thought, and the message contained in the Bible. The Holy Scripture does not, in fact, constitute a systematic lecture on love, but in a way that is characteristic of it, using its own terminology, images and symbols, presents the essence and characteristics of love. One of such images is imitating Christ that reveals the basic elements of the personalistic conception of love. As the Biblical terminology and the context of imitating Christ show, love is born of His call and gift. Hence it has a supernatural character. It puts in order all the dimensions of human life. In its light no area of human existence is autonomous. In a fundamental way it defines human behavior. Love that is shown in the image of imitating Christ engages all the person and is based on its dynamics. It assumes involving human freedom. Also sacrifice is its expression. This love has the ability to create a community not only with God, but with other people as well. In the light of imitating Christ it is the most adequate attitude towards the recognized value of the person of the Teacher and His disciples. Hence the image of imitating Christ contains everything that contemporary personalism tries to formulate in the philosophical language.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: miłość, naśladowanie Chrystusa, cnota, personalizm.

Key words: love, imitating Christ, virtue, personalism.

KS. SŁAWOMIR NOWOSAD

ANTROPOLOGIA I ŻYCIE SPOŁECZNE

Po ukazaniu się w 1922 roku głośnej książki *The Return of Christendom*¹ P. E. T. Widdrington założył w 1923 roku Christendom Group, do której początkowo należeli działacze anglikańskiej Kościelnej Ligi Socjalistycznej. Dystansując się od przynależności i działalności partyjnej, zajmowali się chrześcijańską analizą życia społecznego i głoszeniem teologii Królestwa Bożego. Aż do połowy lat 50. regularnie organizowali popularne letnie szkoły socjologiczne, zaangażowali się również w znane w Church of England ogólnokościelne konferencje, np. COPEC w 1924 i Malvern w 1941. W latach 1931-1950 wydawali wpływowy periodyk „Christendom”. Wśród bardziej znanych członków grupy Christendom byli: T. S. Eliot, E. L. Mascall, H. Buxton, D. Sayers, W. Temple czy M. Ramsey (dwaj ostatni to późniejsi arcybiskupi Canterbury). Do tego grona należał również Vigo Auguste Demant (zm. 1983), znany duchowny anglikański, teolog i socjolog, późniejszy kierownik Katedry Teologii Moralnej i Pastoralnej w oksfordzkim Christ Church. Pozostawił on po sobie wiele publikacji, jak i tekstów niewydanych, które nawet po latach warte są uważnej lektury. Do nich odwołują się poniższe rozważania, mające na celu odczytanie zależności między wizją człowieka a kształtem życia społecznego, przyczyn jego kryzysu i dróg naprawy.

Ks. dr hab. SŁAWOMIR NOWOSAD, prof. KUL – prorektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; kierownik Katedry Teologii Moralnej Ekumenicznej KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: xsn@kul.pl

¹ *The Return of Christendom: By a Group of Churchmen* [with an Introduction by Bishop Gore and an Epilogue by G. K. Chesterton]. London: Allen & Unwin 1922.

I. CZŁOWIEK W PEŁNI SWEGO BYTU I ŻYCIA

Nie negując nadprzyrodzonego przesłania chrześcijaństwa, co w oczywisty sposób stanowi jego centrum, również na płaszczyźnie naturalnej przynosi ono ważne przesłanie co do istoty człowieczeństwa. Ma to zasadnicze znaczenie nie tylko dla samego człowieka, ale i dla życia społecznego, gdyż to od tego najbardziej zależy jego właściwy i sprawiedliwy kształt. Konieczne jest więc zrozumienie natury osoby ludzkiej we wszystkich wymiarach jej istnienia i działania. Co więcej, poprawnie rozpoznana wizja człowieka nie tylko umożliwia należną wizję społeczeństwa, ale pozwala też zaradzić i przezwyciężyć jego problemy.

Chrześcijańskie rozumienie człowieka nie ogranicza się do uznania jego bytowości naturalnej, ani nawet jego charakteru i ukierunkowania społecznego, ale szczególnie dowartościowuje jego duchowość. Co z kolei prowadzi do przekonania, że życie społeczne również posiada charakter duchowy, bez którego nie byłoby ono pełne i zdrowe. W tym sensie życie społeczne łączy w sobie elementy naturalne (materialne) i duchowe². Unikalna w świecie widzialnym natura i godność człowieka daje podstawy do podobnego postrzegania i budowania wszelkich relacji międzyludzkich. Będąc podstawowym elementem i podmiotem życia społecznego, człowiek nadaje mu tym samym analogiczną godność i znaczenie. O tej wyjątkowości człowieka świadczy fakt jego pochodzenia od Boga, a jednocześnie pozostawania w fundamentalnym odniesieniu do Niego. Ten Boski aspekt istnienia człowieka winien być dostrzegany i uznawany w jego życiu wspólnotowym, które jest powszechne i nieodzowne. Jednocześnie istota ludzka jest ograniczona i krucha, o czym chrześcijaństwo przypomina w prawdzie o grzechu pierworodnym i powszechnej ludzkiej grzeszności. Trzeba więc mieć świadomość, że życie społeczne, budowane na szczególnej godności każdej osoby ludzkiej, przejawia zarazem różne niedoskonałości i braki, jako wypadkowa indywidualnej grzeszności

² „Because man is not merely a natural, nor even merely a social being, and because all his problems are the problems of a creature with a spiritual nature, no merely secular programme of social reform can affect the foundations of social life [...]. The social life of man is not purely material, it is the interaction of spiritual, social and material relationships; and as even nature 'showeth forth His handiwork' so must the semi-spiritual, semi-material fact of human society be meant for the reign of Christ as surely as is the personal life of man". V. A. D e - m a n t. *God, Man and Society: An Introduction to Christian Sociology*. London: SCM 1933 s. 20-21.

członków tej społeczności³. Godność wpisana w naturę ludzką staje się więc kryterium osądu porządku społecznego, który zarazem musi uwzględniać ludzką słabość i ograniczenia. Życie społeczne ma respektować tę godność każdego poszczególnego człowieka, umożliwiając mu realizację jego celów, a więc nie może go podporządkowywać celom państwa czy jakiegokolwiek organizacji. Równocześnie właściwy ład społeczny musi uwzględniać ułomność i niedoskonałość ludzkiej kondycji⁴.

Należy kształt i „słuszność” (właściwy charakter) relacji społecznych jest wymogiem chrześcijańskiej wizji tej rzeczywistości. Chrześcijaństwo bowiem daje nie tylko poznanie samego człowieka w jego naturze i przeznaczeniu, ale dostrzega jego wrodzony charakter społeczny, a więc otwartość i gotowość do tworzenia relacji międzyludzkich. Ta „słuszność” właściwego ładu społecznego, jak nazywa to Demant, odwołuje się do pierwotniejszej „słuszności” samego człowieka jako „bytu naturalnego, społecznego i duchowego”. Te trzy aspekty człowieczeństwa trzeba widzieć u fundamentu całościowego rozumienia człowieka i wszelkiej jego działalności, w tym na przykład politycznej czy gospodarczej. Najważniejszy jest tu zawsze wymiar duchowy, gdyż to on ujawnia i tłumaczy nadnaturalne przeznaczenie każdego człowieka⁵.

Wyjątkowość osoby ludzkiej opiera się najpierw na jej związku z Bogiem, od którego pochodzi i który jest jej celem. Właśnie dlatego jest osobą, że w swych władzach i wyborach życiowych trwa w Bogu i ku Niemu się zwraca. Ta relacyjność w odniesieniu do Boga umożliwia i ujawnia się zarazem w relacjach międzyludzkich, gdy dochodzi do związków i współpracy między osobami. To pokazuje, że „osoba jest bytem, którego znaczenie wynika z celu przewyższającego jedynie ludzkie życie i że na tym transcendentnym, religijnym poziomie leży jedynie prawdziwe rozwiązanie fałszywej antytezy między

³ „Christianity knows that man has a certain nature, or structure, or essence [...] and this merits a proper kind of respect. He is not only made in God's image; his very being is a relation to God. In the second place, Christianity knows man's frailty, his limitations and sin. I would say, therefore, when the Christian mind enquires how much justice there is in a particular social order – or how little – it will ask how far its institutions and outlook recognize these two things: the value and dignity of man and also his limitations and frailty”. V. A. D e m a n t. *A Two Way Religion: Talks on the Inner and Outer Life*. London: Mowbray 1957 s. 63.

⁴ Por. tamże s. 65-66.

⁵ „[...] ‘rightness’ in the dimension of social relations is dependent upon ‘rightness’ in the other dimension which comprehends man as a natural, social and spiritual being and gives all his activities a relative place in an order of which his spiritual essence and destiny is the ultimate energy, interpreter and crown”. D e m a n t. *God, Man and Society* s. 179.

jednostką a społeczeństwem”⁶. O poprawnym rozumieniu istoty osoby ludzkiej, a w konsekwencji istoty relacji międzyludzkich, decyduje więc rozpoznanie i uznanie wymiaru (kontekstu) religijnego i odniesienie do Boga jako źródła pochodzenia i ostatecznego przeznaczenia.

Jako mieszkaniec ziemi człowiek jest istotą naturalną, w dużym stopniu zależną od świata, w którym żyje, zwłaszcza w zakresie potrzeb cielesnych, ale i na przykład artystycznych. Jednocześnie jest on istotą duchową, której ten świat nie wystarcza, sięga więc do rzeczywistości nadnaturalnej. Jako istota stworzona jest częścią stworzenia, ale zajmuje w nim wyjątkowe miejsce i je przekracza. Kluczem do zrozumienia tej prawdy jest uznanie, że człowiek został powołany do istnienia przez Stwórcę na Jego obraz, niosąc w sobie szczególne znaczenie. Stąd właśnie pochodzi cały duchowy wymiar jego istoty i życia. To sprawia również, że człowiek z woli Stwórcy sam jest w pewien sposób stwórcą, ciesząc się rzeczywistą wolnością. Właśnie dzięki wolności człowiek nosi w sobie wrodzoną godność, która nadaje mu specjalny status pośród reszty świata stworzonego. Trzeba w człowieku dostrzec ten osobliwy dualizm, czyli najpierw jego stwórczość – uczestnictwo w byciu z Boga Stwórcy, z czego jest jego duchowe dziedzictwo, a następnie jego stworzonność – jego bycie stworzeniem. Te dwa aspekty bytu ludzkiego rodzą napięcie, będąc przyczyną swoistych ludzkich problemów. Demant pisze, że może to doprowadzić do dwóch skrajnych możliwości – tragedii lub komedii. Tragedia byłaby wtedy, gdyby człowiek uznał siebie za stwórcę, w pełni wolnego do kierowania swoim życiem i losem. Komedია zaś byłaby wtedy, gdyby człowiek żył wyłącznie jako stworzenie podobne do reszty stworzeń, nie uznając w sobie obrazu Stwórcy, gdyby zagubił swoją duchowość, a żył jak rzecz. Zapomnienie czy odrzucenie któregoś z tych dwóch biegunów człowieczeństwa byłoby niebezpiecznym zniekształceniem i pogwałceniem swego życia, tak indywidualnego, jak i społecznego⁷.

Warunkiem właściwego zrozumienia życia społecznego jest uznanie właściwej wizji człowieka, jego natury i przeznaczenia. Stąd wobec naruszenia ładu społecznego w jakiegokolwiek dziedzinie – kulturowej, ekonomicznej,

⁶ V. A. D e m a n t. *Christian Polity*. London: Faber and Faber 1936 s. 144. Por. t e n ż e. *The Religious Prospect*. London: F. Muller 1939 s. 34-35.

⁷ „Man is a natural animal; he is also a spiritual being. He is dependent both upon natural things and processes and upon the Divine source of his spiritual life [...]. It is this strange duality in man, his share in the creatorhood of God deriving from his spiritual heritage and his creaturehood, that gives him specifically human problems”. Tamże s. 46.

politycznej itp. – potrzeba najpierw oczyszczenia i podkreślenia autentycznej koncepcji osoby ludzkiej w jej podstawowych wymiarach. Demant pisał o tym wielokrotnie, gdy sam doświadczał wielkiego kryzysu lat 30. XX wieku, a później tragedii wojennych zniszczeń. Wobec różnych analiz i poszukiwania przyczyn tego głębokiego naruszenia ówczesnego świata cywilizacji europejskiej i północnoamerykańskiej jego przekonanie zwracało uwagę na filozoficzny i teologiczny fundament odczytania problemu i wskazania na drogi wyjścia. Było dla niego oczywiste, że cywilizacja europejska, która wyrosła z chrześcijaństwa, musi ku niemu powrócić, by odzyskać należny kształt rozwoju i działania. Nie chodzi jednak o wezwanie, by „ludzie zachowywali się bardziej po chrześcijańsku”, ale raczej o zwrócenie się do korzeni chrześcijańskiej wizji człowieka i świata. Inaczej wszelkie propozycje naprawy sytuacji będą pozorne i nieskuteczne. Konieczne jest oparcie się na „pewności metafizycznej czy dogmatycznej”⁸.

Konsekwentnie, nieunikniony jest powrót do religii, do chrześcijaństwa, a więc ostatecznie do Ewangelii. Podstawową i ostateczną prawdę o człowieku może dać jedynie wiara, która odwołuje się do prawdy o Bogu jako Tym, od kogo pochodzi człowiek i cała rzeczywistość. Tu nie wystarczy rozeznanie w sytuacji historycznej czy społecznej człowieka i jego międzyludzkich związków. Zarazem jednak ta prawda o człowieku, przekazana przez Ewangelię, ukazuje także właściwy obraz jego życia w aspekcie historycznym czy relacji do świata. Co jeszcze ważniejsze, ujawnia się tutaj odniesienie i powiązanie człowieka z wiecznością jako rzeczywistością ponadhistoryczną, co oznacza fundamentalny związek człowieka z Bogiem jako najgłębszym centrum jego bytu i życia. Człowiek jest bowiem zakorzeniony w Bogu całą swoją egzystencją⁹.

Kluczowe dla pełnego zrozumienia człowieka jest rozpoznanie w nim jego ducha. Ten duch nie jest oczywiście jakimś centrum jego istoty, wokół której

⁸ „But the confusion of that discussion, the emptiness of its advice, the prevalent conditional note ‘if only men acted Christianly’ instead of authentic Christian indicative ‘this is the true nature and end of man’ – as well as the open attack upon ethics by the new social paganism in order to heal the cleft between morals and dogma – all that establishes the truth that moral aims for society cannot be effective if they stand alone as objects of the social will. Such aims require support in metaphysical certainty or dogma, in emotional and cultural bent largely induced by the habits of a community, and in the organization of social activities”. V. A. D e m a n t. *The Idea of a Natural Order. W: Prospect for Christendom: Essays in Catholic Social Reconstruction*. Red. M. B. Reckitt. London: Faber and Faber 1945 s. 28-29.

⁹ Por. tamże s. 30; D e m a n t. *A Two Way Religion* s. 9-17.

miałyby istnieć inne elementy czy „warstwy”. Jest to raczej taka rzeczywistość, która przenika całego człowieka i czyni ludzkimi wszystkie jego działania. Żadne ludzkie działanie nie jest go pozbawione. Właśnie chrześcijaństwo pozwala głębiej zrozumieć tę duchowość człowieka, gdyż w centralnym znaczeniu ducha w człowieku i jego życiu rozpoznaje twórcze działanie Boga w ludzkim świecie. Można to nazwać naturalnym porządkiem rzeczy, który chroni ludzką autonomię i godność zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Stąd obrona duchowego charakteru istoty ludzkiej, przy oczywistym uznaniu jej cielesności, jest obroną właściwego ładu społecznego i wszelkich struktur społecznych. Nieuznawanie ducha w człowieku, a więc i transcendentnego punktu odniesienia dla istoty i życia ludzkiego zagraża autentycznej wolności i autonomii jakiejkolwiek uprawnionej aktywności człowieka. Co w konsekwencji oznacza, że na straży tej autonomii człowieka w świecie stoi wiara w Boga i teologicznie rozumiana odpowiedzialność¹⁰.

Duchowy, a więc i ukierunkowany na nadprzyrodzoność charakter człowieka odsłania jego naturalną religijność. Pochodząc od Boga, człowiek jest istotą poszukującą Boga i zdolną do nawiązania z Nim kontaktu. Jeżeli nie zwróci się ku Niemu, zwraca się ku innej przyrodzonej rzeczywistości czy wręcz swojej aktywności, której w bardziej czy mniej świadomy sposób oddaje cześć religijną i przypisuje najwyższą wartość i władzę. Można więc odczytać istniejące w człowieku moralne zobowiązanie, by w życiu szukać prawdziwego Boga. Dotyczy to zarówno życia osobistego, jak i płaszczyzny relacji społecznych i wspólnotowych. Także w życiu publicznym ludzka duchowość i wpisana w jego istotę potrzeba religijna umożliwiają nadanie mu właściwego ładu. Wszystko w jego życiu zależy ostatecznie od tego, czy człowiek zdaje sobie sprawę ze swojej podstawowej zależności od Boga jako Pana i Odkupiciela¹¹.

¹⁰ „The centrality of the spirit in man has to be understood not as the existence of a central point or force surrounded by non-spiritual layers, but as a penetrating operative reality which determines the character of human activity in all its layers. No human activity is non-spiritual”. D e m a n t. *The Idea of a Natural Order* s. 33. „When there is no transcendent point of reference, there is no datum for the natural order in the immanent sphere; this becomes the field of an unguided scramble for power among the organized functions themselves. To secure and uphold the secular autonomy of every valid human activity is therefore a task of theological and religious responsibility”. Tamże s. 42.

¹¹ Por. C. E. H u d s o n. *Nations as Neighbours: An Essay in Christian Politics*. London: Victor Gollancz 1943 s. 68-69.

II. KU NAPRAWIE ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Prawda o stworzeniu człowieka przez Boga, odwołująca się do jego cielesno-duchowej natury i nadprzyrodzonego przeznaczenia, wskazuje na analogiczny charakter ludzkiej społeczności. To sam Bóg uczynił człowieka istotą społeczną i umieścił go pośród całego stworzenia. Oznacza to, że w drodze do swego duchowego celu ostatecznego nie można tego pomijać. Kościół, jako depozytariusz i nauczyciel Bożej prawdy, zawsze zwracał uwagę na społeczne aspekty życia chrześcijańskiego. Nauczanie społeczne jest jednym z aspektów nauczania Kościoła, którego adresatem jest człowiek w całości jego życia i nadprzyrodzonego powołania. W tym kontekście warto krytycznie spojrzeć na samych chrześcijan, którzy niekiedy nie doceniają tego wymiaru przesłania Ewangelii i zapominają, że również życie społeczne jest „materialem do odkupienia”. Sami więc chrześcijanie winni pamiętać, że na drodze do wieczności ich życie społeczne nie może być oddzielane czy wyprowadzane poza wpływ Objawienia i jego normatywnego nauczania. Wiara chrześcijańska jest światłem i mocą dla uczniów Chrystusa, a więc powinna nadawać kształt, inspirować, a – kiedy trzeba – uzdrawiać różne problemy życia społecznego¹².

Jeżeli człowiek jest w istocie swojej bytem duchowym, również tworzone przez niego społeczeństwo jest po części zjawiskiem duchowym, zdolnym do kontaktu z Bogiem. Życie społeczne z natury swojej potrzebuje więc Boga i tego, co duchowe. Z kolei pozwala to stwierdzić, że coraz powszechniejsze trendy sekularyzacyjne zaprzeczające temu, co nadprzyrodzone, dają wyraz podstawowego błędu i głębokiego zubożenia rzeczywistości społecznej. Człowiek staje się tu bezsilny, nie mogąc kierować biegiem wydarzeń – co potwierdza aktualne doświadczenie. A paradoksalnie to właśnie współczesna cywilizacja ogłosiła człowieka miarą i panem wszystkiego. Zamiast poprawiać sytuację społeczną odnosząc się do nadprzyrodzonej motywacji i kształtu ładu życiowego, człowiek raczej przystosowuje się do fizycznego czy społecznego środowiska. To nieprawda, że detronizując Boga człowiek uwierzy w siebie. Doświadczenie pokazuje, że tracąc wiarę w Boga, człowiek przestaje wierzyć

¹² Demant przypomina charakterystyczne elementy chrześcijańskiej nauki społecznej z dawnych wieków, jak dla przykładu obowiązki rządzących i rządzonych czy zagadnienie własności. Z uznaniem też wyraża się o współczesnych mu przejawach formułowania nauczania społecznego przez Kościół katolicki, czego przykładem są encykliki społeczne Leona XIII, Piusa X, Benedykta XIV czy Piusa XI. Por. D e m a n t. *God, Man and Society* s. 15-19.

w sobie i popada w bezradność. Tymczasem człowiek o tyle będzie mógł kierować biegiem wydarzeń i kształtować świat, o ile będzie się odwoływał do Boga i swoich duchowych uzdolnień, które ma od Niego. Należy uznać autonomię świata i pewien stopień jego niezależności od Boga. Negacja jednak prawdy o jego nadprzyrodzonym pochodzeniu grozi głębokim zakłamaniem prawdy o świecie i życiu społecznym¹³.

To dowartościowanie wymiaru społecznego życia chrześcijańskiego podkreślał także M. B. Reckitt, współpracownik Demanta, który m.in. przywoływał w tym kontekście F. D. Maurice'a, znanego w Anglii XIX-wiecznego filozofa i działacza społecznego. Ten „chrześcijański socjalista” był przekonany, że dla poprawnego odczytania całej sfery społecznej konieczne jest spojrzenie teologiczne, a więc dowartościowanie zwłaszcza prawdy o Wcieleniu, o Bogu Trójjedynym, o Kościele i społecznych skutkach sakramentów¹⁴. Maurice szczególnie mocno głosił tzw. zasadę teokratyczną, na mocy której ludzie winni w Bogu (od którego świat pochodzi i do którego należy) poszukiwać przesłanek dla właściwego zrozumienia zagadnień społecznych i uczynienia świata bardziej sprawiedliwym. Cały świat bowiem jest ostatecznie „królestwem Boga” i ma się nim coraz pełniej stawać¹⁵.

Takie teologiczne spojrzenie na człowieka w kontekście życia społecznego domaga się stałego akcentowania pierwszeństwa Boga jako Stwórcy, gdyż to jedynie w Jego woli i zamyśle można odczytać drogi doskonalenia i naprawy

¹³ „Because man is essentially a spiritual being, society is partly a spiritual phenomenon capable thereby of contact with God Who is above the flux of social events. It is, therefore, no accident that the modern world, reared upon a denial of supernatural things, should be marked by a growing despair of directing the trend of events. Things happen and man stands helpless or is exhorted to run after them [...]. The theory that as men dethroned God from the supernatural sphere they would learn to believe in themselves, is denied in actual fact. Man ceased to believe in both God and himself”. D e m a n t. *Christian Polity* s. 28. Por. D e m a n t. *The Religious Prospect* s. 226-227.

¹⁴ Por. S. N o w o s a d. *Odnova anglikańskiej teologii moralnej w XX wieku*. Lublin: RW KUL 2001 s. 45-49. Najważniejsza praca Maurice'a to *The Kingdom of Christ; or Hints on the Principles, Constitution and Ordinances of the Catholic Church*. T. 1-3. London 1838.

¹⁵ „Maurice took stand on what he called 'the theocratic principle' – the claim that it is the will of God which has to be sought and recognized as the essential reality in all human affairs, public and private, and that it is this which man's actions, personal and corporate, must conform if justice and harmony are to be realized. He would not admit the existence of any dualism in the constitution of the world; it was God's world [...]. The kingdom of God is thus, in the truest sense, the actual world, because it is the world as divinely and eternally constructed in the will of God”. M. B. R e c k i t t. *Church and Society in England from 1800*. London: Allen & Unwin 1940 s. 64-65.

relacji społecznych. Kościół ma więc poważne zadanie, by dawać świadectwo swojej odpowiedzialności za uzdrawianie życia społecznego, co może czynić na różne sposoby: przez sprzeciw wobec wszelkiego zła, jakie się tam pojawia; przez zmniejszanie zła czy zaspokajanie potrzeb duchowych i materialnych ludzi znajdujących się w nieuporządkowanych sytuacjach (jak bezdomni czy bezrobotni); przez praktyczną realizację chrześcijańskiego sposobu życia z zachowaniem zdrowego ładu moralnego i godności osobowej wszystkich (np. działając na rzecz sprawiedliwych warunków pracy, zarobków czy uczciwości zawodowej). Demant wielokrotnie podkreśla to zobowiązanie Kościoła do głoszenia obiektywnego ładu moralnego, którego źródłem jest sam Bóg, co zarazem oznacza odrzucanie tego, co się woli Bożej sprzeciwia. Kościół bowiem ma władzę i obowiązek głoszenia norm moralnych i wzywania wiernych do ich przestrzegania. Zachowywanie norm moralnych niekiedy domaga się od ludzi postawy heroicznej, z czego Kościół nie może rezygnować. Jednocześnie winno temu towarzyszyć takie zaangażowanie Kościoła, by rozpoznawał on i usuwał okoliczności czy przeszkody, które mogą utrudniać wierność zobowiązaniom moralnym. Ten wpływ Kościoła na sytuację społeczną wydaje się szczególnie potrzebny i pilny w ówczesnym świecie, który doświadczał głębokiego i wielorakiego kryzysu społecznego, politycznego i gospodarczego. Kościół ma być świadkiem Bożego ładu moralnego, głosząc pierwszeństwo i wyższość tego, co duchowe nad tym, co materialne. Słabość XX-wiecznego chrześcijaństwa polega zwłaszcza na tym, że Kościoły często wydają się uchylać od tej odpowiedzialności i zabierania głosu odnośnie do rzeczywistości społecznej. Tymczasem ta rola Kościołów chrześcijańskich do wyrażania krytycznej oceny i realnego wpływania na sytuację społeczną to „integralna część ich duchowej odpowiedzialności”¹⁶.

Duchowość, jako centralny i nieusuwalny komponent istoty ludzkiej, sprawia, że szuka on i dąży do czegoś więcej, niż tylko jego naturalna troska o istnienie i życie codzienne. Właśnie to, co wykracza poza życie biologiczne i jest sięganiem do celów wyższych, Demant najogólniej nazywa kulturą. Konkretniej, kultura obejmuje najpierw cele duchowe i zasady moralne, następnie wywarzanie przedmiotów, dążenie do poznania, uprawianie sztuki, poszukiwanie przygód, podejmowanie ryzyka, jak też inne jeszcze ludzkie działania. To wszystko charakteryzuje człowieka jako człowieka, odróżniając go od innych istot stworzonych, a wypływa z jego duchowej konstytucji i dzie-

¹⁶ Szerzej por. D e m a n t. *God, Man and Society* s. 21-35.

dzictwa. Cała ludzka historia potwierdza, że ludzie zawsze dążyli do celów wyższych, a nie tylko do biologicznego przetrwania. Człowiek jest w tym sensie jedynym ziemskim stworzeniem, które jednocześnie przekracza wymiar ziemski, ziemskie życie i przetrwanie. Za tym wszystkim stoi ludzka dusza¹⁷.

III. WOBEC KRYZYSU KULTURY EUROPEJSKIEJ

Cała kultura europejska, z jej starożytnym, a zwłaszcza chrześcijańskim charakterem i dziedzictwem, przejawia kilka istotnych cech. Najpierw jest to przekonanie o istnieniu prawdy o całej rzeczywistości, co implikuje konieczność jej poszukiwania, gdyż prawda jest poznawalna. Z kolei w zachodniej kulturze trwa przekonanie o istnieniu obiektywnego, absolutnego porządku moralnego, a więc i norm, które pozwalają odróżnić dobro od zła i nadać moralnie dobry, nieegoistyczny kształt ludzkiemu postępowaniu¹⁸. Kolejnym fundamentalnym znamieniem europejskiego dziedzictwa kulturowego jest prawo naturalne, rozumowo poznawalne i będące dla człowieka koniecznym narzędziem obrony przed nadużyciami władzy i niesprawiedliwym prawem. Daje ono podstawę dla odczytania i realizacji powszechnej sprawiedliwości, której podlega również władza. Oznacza to zarazem przekonanie, że osoba ludzka ma pierwszeństwo przed każdą instytucją. Władza publiczna ma zadanie wprowadzania tej sprawiedliwości w życie, aby chronić godność i wolność człowieka przed ingerowaniem instytucji w jego osobisty rozwój. Czwartym istotnym znamieniem tej kultury jest uznanie tego, co powszechne i właściwe wszystkim ludziom, a co należy do istoty wspólnego człowieczeństwa. Pozwala to mówić o „metafizycznej równości” wszystkich, z której wynika szacunek dla każdej osoby w kontekście życia indywidualnego czy społecznego. Na tym opiera się wszelkie budowanie sprawiedliwych relacji międzyludzkich i całego życia społecznego¹⁹. Sprawiedliwość więc pochodzi z gó-

¹⁷ Por. D e m a n t. *Christian Polity* s. 61-62.

¹⁸ Według Demanta jest to tak nieodzowne dla prawdziwej ludzkiej kultury, że odrzucenie takiej prawdy moralnej, a przez to pozbawienie człowieka możliwości osądu moralnego C. S. Lewis słusznie nazwał „obaleniem człowieka”.

¹⁹ „There is something common to all men as part of their essential nature, and this merits a proper moral respect – in spite of all differences of good and bad behaviour, of racial, national and class and sex variations. This essential element of man’s being – ‘our common humanity’, as it is called – is the basis of a certain metaphysical equality and underlies a respect for persons as such, in spheres of both personal relations and of social justice. It is something

ry, od Boga, a nie od państwa. Państwo jedynie ma jej służyć, wprowadzać ją w życie i jej strzec. To dlatego Demant podkreśla, że „religia jest podstawą ludzkiej cywilizacji, gdyż ona warunkuje właściwy porządek na polu ludzkiej aktywności”²⁰. Religia również jest nieodzowna, by ten ład społeczny przywracać i usuwać niesprawiedliwość, gdy zostaje on naruszony czy zniekształcony.

Można sądzić, że to doświadczenie wielkiego kryzysu skłoniło Demanta do głębszej analizy współczesnej sobie sytuacji społecznej i postawienia radykalnej tezy o upadku ówczesnej cywilizacji przemysłowej, która obiecywała człowiekowi dwie nadzieje – nadzieję na pomyślność i bogactwo oraz na pokój. Tymczasem im więcej dóbr i bogactwa między ludźmi, tym więcej między nimi napięć, rywalizacji i niezgody. Świat zatrzymał się na zewnętrznym wymiarze życia, element ekonomiczny ludzkiej aktywności wziął górę nad życiem jako takim, zagubiła się filozofia życia, ideały i wartości. Materialnie coraz bardziej obfitujący i technicznie mocny człowiek w istocie przestał być panem rzeczy, został pokonany przez bieg historii i zagubił się w skomplikowaniu świata i jego wydarzeń. Stał się uzależniony, a nawet zniewolony przez rzeczy, które sam wytworzył²¹.

Cywilizacja europejska jawiła się Demantowi jako poważnie zdeintegrowana i zmierzająca do katastrofy²². U źródeł tej sytuacji jest przede wszystkim sekularyzacja jako odrzucenie wymiaru nadprzyrodzonego i samego Boga jako Stwórcy i Zbawiciela. Towarzyszy temu racjonalistyczne i scjenty-

that man brings into his social relationships, but cannot be defined by them [...]. Recognition of this universal element in all men, which derives from a reality above and behind their actual place in social history, means that they occupy that place with an authority not dependent upon it”. V. A. D e m a n t. *Goals of our Culture*. W: *Our Culture: Its Christian Roots and Present Crisis*. Red. V. A. Demant. London: SPCK 1947 s. 9. Por. tamże s. 6-9.

²⁰ Por. D e m a n t. *God, Man and Society* s. 185.

²¹ „The modern world with all its impulses for technical and material achievement was cradled in the humanist philosophy. Man was taught that he was the master and measure of all things [...]. Now as a practical consequence, man finds himself so far from being the master of things that he feels caught in the complexity of world causes and in slavery to his own technical and intellectual devices. Moreover he very largely finds himself treated as the mere instrument of a system and urged to adapt himself to such developments as will continue to give certain political and economic theories an appearance of validity”. D e m a n t. *God, Man and Society* s. 36. Nietrudno dostrzec tutaj, jak myśl Demanta jest zbieżna z kilkudziesięciolet lat późniejszymi analizami Jana Pawła II. Por. Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979 nr 15.

²² Demant pisze wręcz, że jak w religii istnieje idea piekła, tak w socjologii powinno się wprowadzić pojęcie katastrofy. Por. *God, Man and Society* s. 37.

styczne podejście do świata oraz industrializm w strukturze życia społecznego. Wszystkie te trzy zjawiska coraz bardziej powszechne w kręgu kultury europejskiej, bezkrytycznie akceptowane i absolutyzowane, w nieunikniony sposób prowadzą do błędnego, redukcjonistycznego odczytania całej rzeczywistości²³. W przemysłowej cywilizacji zachodniej utrwalają się autodestrukcyjne siły, wpisane w samo pojęcie industrializmu. Jest tam wiele „niedorzecznych sprzeczności” (np. chroniczne bezrobocie, bankructwa, problemy z długiem publicznym narodowym i międzynarodowym, coraz mniejsza kontrola społeczna nad wielkimi korporacjami i firmami) sprawiające, że kryzys ogarnia całe życie społeczne i gospodarcze, wobec którego społeczeństwo industrialne jest bezradne i niezdolne do obrony czy naprawy. Szczególnie niepokojące w takim społeczeństwie jest zagubienie w sferze wartości i etyki, a więc brak skali wartości i obiektywnego ładu moralnego. Tymczasem taka skala wartości jest konieczna we wszystkich relacjach międzyosobowych, w polityce, ekonomii czy na płaszczyźnie międzynarodowej. Widać wyraźnie, że kryzys w sferze technicznej i cywilizacyjnej ma swoje podłoże kulturowe i duchowe²⁴.

Przekonanie Demanta idzie jednoznacznie w kierunku wymiaru duchowego i moralnego, gdy trzeba znaleźć drogi wyjścia z kryzysu. Dopiero przywrócenie i odrodzenie duchowych zdolności człowieka, a bardziej jeszcze jego i całych społeczeństw duchowa transformacja (nawrócenie) może skutecznie zaradzić głębokiemu zagubieniu współczesnej sytuacji społecznej. W istocie więc kluczem do przywrócenia ładu jest całościowa, a więc integralna wizja człowieka i jego życia. Tylko tak można na nowo rozpoznać „prawdziwe ludzkie potrzeby”, uporządkować je i wedle nich naprawiać całą ludzką działalność, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Człowieka nie można pojmować jedynie jako podmiot a niekiedy ofiarę stosunków społecznych, przekracza on bowiem relacje i struktury społeczne²⁵.

²³ Por. D e m a n t. *Our Culture* s. 12-16.

²⁴ Por. D e m a n t. *God, Man and Society* s. 38-42. O tym kryzysie, drogach jego naprawy i konieczności transformacji całej kultury europejskiej oderwanej od chrześcijańskich korzeni por. szerzej: V. A. D e m a n t. *What Is Happening to Us?* London: Dacre Press [b.r.w.].

²⁵ „The only way out of confusion is towards order. And to get the different social activities into order demands a vision of them [...] from a conception of human life as a whole [...]. The discovery must come from a sphere of knowledge which sees human beings as more than merely social victims or as the raw material for social solutions”. D e m a n t. *God, Man and Society* s. 42. Por. t e n ż e. *Our Culture* s. 47.

W tym samym duchu Demant postrzega możliwość (ale i powinność) budowania chrześcijańskiego porządku w życiu społecznym. Należy wskazać na kilka podstawowych warunków, bez spełnienia których nie można mówić o społeczeństwie czy kulturze mającej chrześcijański charakter i zgodnej z chrześcijańską wizją świata. Podstawowe znaczenie ma tu chrześcijańska doktryna o człowieku jak stworzonym przez Boga i na Jego obraz, a zarazem świadomość jego sprzeniewierzenia się tej prawdzie przez grzech pierworodny. Ponieważ prawda o stworzeniu dotyczy wszystkich ludzi, ujawnia się tu nie mniej ważna prawda o powszechnym Bożym ojcostwie. Chrześcijański kształt życia społecznego jest niemożliwy bez przyjęcia takiego fundamentu. Chrześcijanie mają pamiętać, że powszechna ludzka grzeszność zawsze prowadzi do rozmaitych zakłóceń właściwego porządku relacji międzyludzkich, czemu należy skutecznie zaradzać. Z racji swej natury szczególna troska winna dotyczyć sfery religijnej i duchowej, za czym stoi właściwa każdemu natura ludzka. Chrześcijański kształt życia społecznego domaga się również poszanowania i strzeżenia wolności woli i działania każdego. W życiu społecznym jest wiele okoliczności zewnętrznych i strukturalnych ograniczających ludzką wolność. Życie społeczne będzie jednak autentyczne i chrześcijańskie, gdy wolność nie będzie człowiekowi odebrana, a problemy społeczne będą postrzegane nade wszystko jako problemy moralne, a nie głównie jako kwestie strukturalne²⁶.

Znaczenie i pierwszeństwo przesłanek płynących z wiary chrześcijańskiej dla rzeczywistej i skutecznej troski o kształt społeczeństwa opiera się ostatecznie na przekonaniu o prymacie elementu nadprzyrodzonego nad naturalnym. Promotorem tej prawdy w środowiskach anglikańskich okresu międzywojennego była E. Underhill, pisarka, teolog i działaczka religijna, pierwsza kobieta, której powierzono wykłady teologii na Uniwersytecie Oksfordzkim. Chrześcijańska wizja rzeczywistości społecznej musi budować na założeniu o istnieniu zarówno elementu nadprzyrodzonego, jak i przyrodzonego w świecie. Bóg (nadprzyrodzoność) jest obecny i objawia się przez to, co naturalne, ale nie jest z tym tożsamy. Pełny i zdrowy rozwój życia społecznego musi to uwzględniać i zakładać, zaś sam człowiek we wszystkich odniesieniach i strukturach społecznych musi strzec tego, co w nim duchowe i moralne, a szczególnie zachować wierność wymaganiom obiektywnego porządku moralnego²⁷. Życia społecznego nie można sprowadzać do prostego

²⁶ Por. D e m a n t. *God, Man and Society* s. 47-50.

²⁷ Por. *Towards a Catholic Standard of Life: Being a Short Report of the First Summer*

zestawu i opisu zachowań międzyludzkich. Jest to raczej rzeczywistość, w której sfera widzialna i materialna ma swoje zakorzenienie w rzeczywistości duchowej, o której świadczy wizja człowieka jako istoty o centralnym pierwiastku duchowym. Dopiero tutaj ujawnia się pełna koncepcja człowieka, bytu moralnego i zwróconego do osobistego spełnienia na drodze moralnej i duchowej, czemu towarzyszy podobny charakter życia społecznego²⁸.

*

Wielorakie zmiany we współczesnych społeczeństwach w oczywisty sposób domagają się ciągle nowych, rozmaitych analiz i wyjaśnień. Jakkolwiek pomocne są również studia i lektury dawniejsze, odwołujące się do sytuacji i okresów minionych, które niejednokrotnie mają wiele wspólnego z okolicznościami obecnymi. Przywołane w niniejszym opracowaniu niektóre z pism V. A. Demanta, profesora Oksfordu, potwierdzają znaczenie jego uwag i stawianych tez nie tylko dla ich ważności i przekonującej argumentacji dla zrozumienia ówczesnej sytuacji, ale wydają się adekwatne dla odczytania rzeczywistości społecznej okresu najnowszego. Zapomniany nawet w Oksfordzie Canon Demant wart jest uważnej lektury również po latach.

LITERATURA WYBRANA

- D e m a n t V. A.: *God. Man and Society: An Introduction to Christian Sociology*. London: SCM 1933.
D e m a n t V. A.: *Christian Polity*. London: Faber and Faber 1936.
D e m a n t V. A.: *The Religious Prospect*. London: F. Muller 1939.

School of Sociology [...]. London 1926; D e m a n t. *Christian Polity* s. 26-27; S. N o w o s a d. *Zarys dziejów duchowości anglikańskiej (III)*. RT 52:2005 z. 3 s. 120-121.

²⁸ „The problem of man in his social relations is larger than the problem of the behaviour of men to one another, either as individuals or groups. Purely inter-personal behaviour is hardly ever an independent problem. For man is [...] part of nature [...]. He is also a spiritual being, reaching out to the world of ‘the good’ in which he seeks the fulfilment of his personal destiny”. D e m a n t. *Christian Polity* s. 43.

- D e m a n t V. A.: *The Idea of a Natural Order. W: Prospect for Christendom: Essays in Catholic Social Reconstruction*. Red. M. B. Reckitt. London: Faber and Faber 1945.
- D e m a n t V. A.: *Goals of our Culture. W: Our Culture: Its Christian Roots and Present Crisis*. Red. V. A. Demant. London: SPCK 1947 s. 1-16.
- D e m a n t V. A.: *A Two Way Religion: Talks on the Inner and Outer Life*. London: Mowbray 1957.
- D e m a n t V. A.: *What Is Happening to Us?* London: Dacre Press [b.r.w.].
- H u d s o n C. E.: *Nations as Neighbours: An Essay in Christian Politics*. London: Victor Gollancz 1943.
- N o w o s a d S.: *Odnowa anglikańskiej teologii moralnej*. Lublin: RW KUL 2001.
- R e c k i t t M. B.: *Church and Society in England from 1800*. London: Allen & Unwin 1940.
- The Return of Christendom: By a Group of Churchmen* [with an Introduction by Bishop Gore and an Epilogue by G. K. Chesterton]. London: Allen & Unwin 1922.

ANTHROPOLOGY AND SOCIAL LIFE

S u m m a r y

Vigo Auguste Demant (d. 1983) was one of those in the Christendom Group who most influenced Christian sociology and Church life. Confronted with various manifestations of the crisis of European civilization in the first half of the 20th c. his constant emphasis was on the “true nature and end of man” and the concept of “human life as a whole”. This included understanding man above all as a spiritual being who needs to stay in contact with God as his Creator and Redeemer. Thus, it is secularization which damages man and his social environment most. Demant’s firm conviction was that European societies must rediscover their “common humanity” transcending the earthly reality in order to reintroduce God’s order in their individual and social life. However different the early 21st c. social and cultural context may be, Canon Demant is truly worth revisiting.

Słowa kluczowe: Demant, człowiek, antropologia, socjologia, chrześcijaństwo.

Key words: Demant, man, anthropology, sociology, Christianity.

KS. MARIAN POKRYWKA

CZŁOWIEK I MORALNOŚĆ W POSTMODERNISTYCZNYM ŚWIECIE

Współczesna kultura charakteryzuje się różnorodnością ujęć człowieka. Wskazuje to z jednej strony na wielopłaszczyznowość i wieloaspektowość prawdy o człowieku, z drugiej zaś prowadzi do niemałego zamętu w odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? Na początku pontyfikatu Jan Paweł II zwrócił uwagę, że „jedną z najjaskrawszych słabości obecnej cywilizacji jest nieodpowiednia wizja człowieka. Epoka nasza jest bez wątpienia epoką, w której wiele napisano i powiedziano o człowieku, jest epoką humanizmów i antropocentryzmu. Mimo to, paradoksalnie, jest ona również epoką najgłębszych utrapień człowieka, dotyczących jego tożsamości i jego przeznaczenia, epoką niepodejrzewanych dotąd degradacji człowieka, epoką deptania ludzkich wartości jak nigdy przedtem”¹.

Wydaje się, że zasadniczą perspektywę dla przedstawienia sytuacji, w której znalazł się współczesny człowiek, wyznacza postmodernizm i proponowany przez niego styl życia. Choć kwestia postmodernizmu nie wyczerpuje całej złożonej palety ważnych problemów dzisiejszego świata, to jednak trzeba zdawać sobie sprawę, że jego idee – zwłaszcza obecnie w erze elektronicznej komunikacji – rozlały się szeroko po świecie, nabierając charakteru coraz bardziej globalnego. Idee postmodernizmu z łatwością nie tylko przenikają, ale i kształtują codzienne życie wielu ludzi. Nie ulega wątpliwości, że nurt ten jest bardzo zróżnicowany i nie sposób ukazać go w krótkiej pre-

Ks. dr hab. MARIAN POKRYWKA – kierownik Katedry Teologii Moralnej Ogólnej KUL; adres do korespondencji: ul. Kiwerskiego 3/3, 20-240 Lublin; e-mail: marianpokrywka@kul.pl

¹ *Orędzie do biskupów w Puebla „Tężejszość i przyszłość ewangelizacji w Ameryce Łacińskiej” (18.01.1979)*. W: J a n P a w e ł I I. *Nauczanie społeczne 1978-1979*. T. 2. Red. P. Nitecki. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych 1982 s. 237.

zentacji. W niniejszej refleksji przyjdzie skupić się na tych jego założeniach, które niosą zagrożenie dla właściwego rozumienia człowieka.

I. GŁÓWNE IDEE POSTMODERNIZMU

„Nasza epoka – podkreśla Jan Paweł II – została określona przez niektórych myślicieli mianem «epoki postmodernizmu». Termin ten, stosowany często w bardzo różnych kontekstach, wskazuje na pojawienie się całego zespołu nowych czynników, których oddziaływanie jest tak rozległe i silne, że zdołało wywołać istotne i trwałe przemiany”². Trudno o jednoznaczną definicję postmodernizmu, albowiem jedną z jego cech jest „niedefiniowalność”. Jak zauważa A. Szahaj jest to „pojęcie worek, do którego beztrąsko wrzuca się teksty, postacie i idee, tak, iż samo pojęcie traci już jakiegokolwiek odrębny i wyrazisty sens”³. Postmodernizm nie jest szkołą w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, nie ma liderów akceptowanych przez wszystkich, ani jednoznacznej wykładni. Jest to raczej „pakiet poglądów na kulturę, religię, społeczeństwo, człowieka, naukę, filozofię itp.”⁴. Stąd łatwiej od próby zdefiniowania postmodernizmu podać charakterystyczne dla niego cechy.

Charakterystyczny dla postmodernizmu antyracjonalizm poddaje krytyce kompetencje ludzkiego rozumu. Postmoderniści filozofowie – czerpiąc inspiracje od F. Nietzschego oraz L. Wittgensteina – stoją na stanowisku, że „nie istnieje wspólna ludziom zdolność poznawcza. Każdy człowiek posiada bowiem sobie właściwy rozum. Poznanie ma więc charakter czysto subiektywny i posiada wartość tylko dla poznającego podmiotu. Twierdzenia wypowiedziane przez osobę są więc tylko grą językową. Język nie odwzorowuje świata. Każdy zaś człowiek dysponuje swoim «prywatnym językiem» i własną grą językową”⁵.

Konsekwencją zwątpienia w kompetencję rozumu jest odrzucenie idei prawdy obiektywnej na rzecz prawdy subiektywnej. W tej perspektywie praw-

² FR 91.

³ *Co to jest postmodernizm? „Ethos”* 9:1996 nr 1-2 s. 63. Por. S. Wielgus. *Postmodernizm jako współczesne wyzwanie wobec podstaw kultury euroatlantyckiej i chrześcijaństwa*. W: „*Tertio millennio adveniente*”. *U progu trzeciego tysiąclecia*. Red. G. Witaszek. Lublin: RW KUL 2000 s. 341; J. van der Vloet. *Wiara wobec wyzwań postmodernizmu*. Tł. F. Mickiewicz. *ComP* 14:1994 nr 6 s. 60.

⁴ A. Bronk. *Krajobraz postmodernistyczny*. „*Ethos*” 9:1996 nr 1-2 s. 79.

⁵ Z. Sareło. *Postmodernizm w pigułce*. Poznań 1998 s. 7.

da zależy jedynie od pragnień i nastawień człowieka i staje się wyłącznie „jego prawdą”. Postmoderniści, eksponując prawo człowieka do „prywatnej prawdy”, do decydowania o tym, co jest prawdą lub fałszem, odrzucają jednocześnie rolę przedstawicieli i „stróżów oficjalnej prawdy”: ekspertów, filozofów, prawodawców, polityków, etyków, wychowawców⁶. Subiektywne rozumienie prawdy ma swoje konsekwencje nie tylko w sferze życia indywidualnego, ale również w życiu społecznym. Tu bowiem liczy się nie tyle prawda obiektywna, co raczej prawda przegłosowana.

Ta rezygnacja, a nawet pogarda dla prawdy obiektywnej sprawiła, że bardziej liczą się obecnie modne idee, opinie, mniemania, niż prawda jako taka. Zdaniem A. Grzegorzcyka „postmodernizm całkiem świadomie zastępuje klasyczny ideał prawdy ideałem zaspokajania potrzeb oraz nieokreśloną bliżej, ale ważną w praktyce atrakcyjnością. Wśród potrzeb lansowanych przez postmodernistów nie występuje potrzeba prawdy. Postmoderniści starają się wykazać, że takiej wartości jak prawda w ogóle nie ma. Pozostaje więc jedynie niezdefiniowana bliżej użyteczność i jakaś niejasna atrakcyjność intelektualna”⁷. Stąd, jak słusznie zauważa A. Bronk, w ponowoczesnych społeczeństwach pytania typu: „czy to jest prawda?” zamieniono na pytania typu: „do czego się to przyda?”. W ten sposób zostały zatarte granice między ideologią i nauką, opinią i wiedzą, a miejsce tej ostatniej zajmuje sprzedawana i kupowana informacja⁸.

Postmodernizm – odrzucając prawdę obiektywną – jednocześnie absolutyzuje wolność, rozumiejąc ją na sposób negatywny, a więc jako wolność od wszystkiego i do wszystkiego, bez jakichkolwiek nakazów i zakazów, a więc poza „dobrem i złem”. Człowiek może czynić i zaniedbywać wszystko, co tylko zechce, ponieważ – zdaniem postmodernistów – nie istnieją żadne obiektywne zasady: ani poznawcze, ani etyczne, ani estetyczne⁹. W wolności widzi się źródło wszelkich wartości, próbując definiować wolność przez nią samą. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II stwierdzając, że istnieją współcześnie doktryny, które „przyznają poszczególnym jednostkom lub grupom społecznym prawo decydowania o tym, co jest dobre, a co złe: według nich ludzka wolność może «stwarzać wartości» i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą,

⁶ Por. B r o n k. *Krajobraz postmodernistyczny* s. 94.

⁷ *Postmodernizm przeciwko prawdzie*. „Ethos” 9:1996 nr 1-2 s. 152.

⁸ Por. *Krajobraz postmodernistyczny* s. 94-95.

⁹ Por. W i e l g u s. *Postmodernizm jako współczesne wyzwanie wobec podstaw kultury euroatlantyckiej i chrześcijaństwa* s. 350.

do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności¹⁰. Co więcej, kusi się człowieka, „by dokonał wyzwającego przełomu w dziejach swego samorozumienia, polegającego na wyposażeniu jego wolności w moc określania własnej istoty, moc kreatywnego samorozumienia, moc tworzenia własnej natury”¹¹. Zdaniem postmodernistów absolutnie wolny człowiek „tworzy swą naturę poprzez własne decyzje zgodnie z dewizą, że «człowiek nie ma natury, lecz historię»”¹². Może się wydawać, że postmodernistyczna absolutyzacja wolności jest inspirowana przez humanizm. Tymczasem w rzeczywistości – jak przyjdzie to szerzej rozważyć – nurt ten odrzuca koncepcję człowieka, rozumianego jako byt racjonalny, autonomiczny i integralny, który jest podmiotem swych działań.

Absolutyzacja wolności oderwanej od prawdy ma swoje źródło w doktrynach, które „zatracają zmysł transcendencji lub które otwarcie deklarują się jako ateistyczne”¹³. Przedstawiciele tych doktryn dopatrują się radykalnej niezgodności pomiędzy afirmacją Boga a wolnością ludzką. Stąd – ich zdaniem – dopiero odrzucając wiarę w Boga, człowiek może stać się rzeczywiście wolny. Antropologia bez Boga prowadzi do zjawiska sekularyzmu, a więc takiej wizji życia, jakby Bóg nie istniał¹⁴. Postmodernizm w miejsce religii, której fundamentem jest wiara w osobowego Boga, proponuje tzw. religijność bez Boga. Bronk zauważa, że „w boleśnie przeżywanej próżni ideologicznej dokonuje się obserwowany «powrót religii» czy raczej religijności, transcendencji, sacrum, lecz także wzrost zainteresowania zjawiskami parapsycho-

¹⁰ VS 35. Por. M. S c h o o y a n s. *Moralność społeczna według „Veritatis splendor”*. Tł. T. Gorzkula. W: J a n P a w e ł II. *„Veritatis splendor”. Tekst i komentarze*. Red. A. Szostek. Lublin: RW KUL 1995 s. 247-248.

¹¹ T. S t y c z e ń. *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*. W: J a n P a w e ł II. *Veritatis splendor. Tekst i komentarze* s. 159.

¹² B r o n k. *Krajobraz postmodernistyczny* s. 93.

¹³ VS 32.

¹⁴ Zwrócił na to uwagę Benedykt XVI, stwierdzając: „Wielkim wyzwaniem naszych czasów [...] jest sekularyzacja: to znaczy sposób życia i ukazywania świata *si Deus non daretur*, czyli tak, jakby Bóg nie istniał. Pragnie się sprowadzić Boga do sfery prywatności, do uczucia, tak jakby On nie był rzeczywistością obiektywną; w konsekwencji każdy tworzy sobie własny projekt życia. Jednak powyższa wizja, jawiąca się jakby była naukową, przyjmuje jako ważne tylko to, co daje się sprawdzić doświadczalnie. W przypadku Boga, który nie jest przedmiotem bezpośredniego doświadczenia, taka wizja w ostateczności powoduje także podziały w społeczeństwie: wynika z tego bowiem, że każdy robi sobie własny projekt i na koniec każdy występuje przeciw drugiemu”. *Przemówienie „Dawajcie świadectwo o Bogu w świecie współczesnym” (Watykan), 6.04.2006*. OsRomPol 27:2006 nr 6-7 s. 49.

logicznymi i «dziwnymi». Można być religijnym, nie mając idei Boga. Niezbywalna, jak widać, potrzeba sacrum przenosi się z osobowego Boga na inne sfery życia publicznego i prywatnego. [...] Powstają ciągle nowe sekty (milenarystyczne), tworzą się pozaformalne ruchy religijne i parareligijne (satanizm, kabała, neopoganizm), następuje osobliwe wymieszanie i połączenie m.in. elementów wierzeń chrześcijańskich, gnostycznych, paranaukowych, myśli wschodniej (zenizm)”¹⁵.

Konsekwencją stanowiska, głoszącego subiektywizm ludzkiego poznania oraz negację relacji wolności do prawdy jest radykalny pluralizm. Pluralizm i tolerancja stają się w postmodernizmie jedynymi zasadami regulującymi współżycie między ludźmi. Zdaniem postmodernistów taki radykalny pluralizm jest szansą dla wolności. Konsekwencją takiego stanowiska jest pochwała peryferyjności i alternatywności kulturowej oraz tolerancja, zwłaszcza dla wszelkich odmienności. Przy czym tolerancja dla postmodernistów nie oznacza uznawania cudzych poglądów, upodobań i wierzeń, ale równouprawnienie wszystkich norm, zachowań i postaw moralnych. Nie ulega wątpliwości, że tak rozumiana tolerancja przyczynia się do zagubienia moralnego współczesnego człowieka¹⁶.

Z opisanych powyżej głównych założeń postmodernizmu wyłania się obraz *homo postmodernus* jako istoty tragicznej, pozbawionej celu oraz skazanej na bezsensowne błędzenie w świecie aksjologicznej pustki¹⁷. Jan Paweł II, opisując kondycję współczesnego człowieka, stwierdza: „Życia nie

¹⁵ *Krajobraz postmodernistyczny* s. 92-93.

¹⁶ Por. J. B r a m o r s k i. *Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności chrześcijańskiej*. CT 72:2002 nr 3 s. 83. Warto w tym miejscu odwołać się do *Orędzia biskupów polskich*, którzy piszą m.in.: „Z tego, iż w społeczeństwie istnieje wielość głoszonych prawd, nie wynika bynajmniej konieczność rezygnacji z absolutnej prawdy. Z tego, że różne grupy przyjmują odmienne hierarchie wartości, nie wynika, by wszystkie wartości miały charakter względny. W rozwoju kultury ludzkiej zawsze utrzymywała się wielość opinii, zwyczajów i stanowisk przyjmowanych przez poszczególne ośrodki. Nasilenie tych różnic w obecnej epoce nie upoważnia do formułowania radykalnych sądów, iż człowiek nie może poznać prawdy, zaś wszystkie oceny są jednakowo prawomocne. Gdyby tak było rzeczywiście, nie moglibyśmy jednoznacznie potępić ludobójstwa inspirowanego przez fanatyzm, opinie torturowanych ofiar miałyby tę samą wartość co opinie ich oprawców, zaś faszyzm i inne formy totalitaryzmu należałoby uznać za stanowisko nie gorsze od demokracji. Podobne podejście nie pozwalałoby bronić praw człowieka, walczyć o sprawiedliwość czy śpieszyć z pomocą cierpiącym, gdyż wszystkie wymienione wartości uznano by za względne”. *Orędzie Biskupów Polskich. Dialog – Tolerancja – Wartości*. Tarnów 1995 s. 13-14.

¹⁷ Por. J. Ż y c i ń s k i. *Wyzwania duszpasterskie w kulturze postmoderny*. „Więź” 45:2002 nr 1 s. 16.

ujmuje się już jako całości zakładającej wybór i kierunek; przeżywa się je w kolejnych odcinkach, nie patrząc dalej niż koniec jednego okresu i początek następnego [...]. Niestety ludziom brak dzisiaj jasnej wizji celowości egzystencji ludzkiej. To prawdziwa choroba, słabość, a może i grzech przeciwko Duchowi. Inaczej żyje się w obliczu Boga, a inaczej w obliczu nicości¹⁸. Utrwalanie owego zagubienia niewątpliwie potęguje – charakterystyczna dla postmodernizmu – fragmentaryzacja, skutkująca brakiem integralnej wizji człowieka.

II. REDUKCYJNE KONCEPCJE CZŁOWIEKA

W postmodernistycznym świecie integralna wizja człowieka bywa zastępowana przez ujęcia cząstkowe, które redukuje człowieka do „czegoś” w człowieku. Co więcej, z tych cząstkowych prawd o człowieku próbuje się wyprowadzać propozycje na temat ludzkiego postępowania. Dochodzi tu do manipulacji człowiekiem za pomocą różnych rozwiniętych socjotechnik, których celem jest podporządkowanie sobie człowieka. W ten sposób miejsce integralnie rozumianej antropologii zdaje się zajmować antropotechnologia. Na niebezpieczeństwa z tym związane zwrócił uwagę Jan Paweł II, pisząc: „Zdeformowana lub niepełna wizja człowieka sprawia, że nauka przemienia się łatwo z dobrodziejstwa w poważne dla człowieka zagrożenie [...]. Człowiek z podmiotu i celu staje się dzisiaj nierzadko przedmiotem lub wręcz «surowcem»: wystarczy wspomnieć o eksperymentach inżynierii genetycznej, które budzą wielkie nadzieje, ale równocześnie także i niemałe obawy o przyszłość rodzaju ludzkiego”¹⁹.

Zachodzące zmiany przybierają tak dramatyczne formy, że określa się je mianem „katastrofy antropologicznej”. Wyłania się z nich tzw. nowy model kulturowy człowieka, który – zdaniem S. Nowosada – zajmuje radykalnie nową postawę wobec siebie, wobec drugiego, wobec świata, a ostatecznie wobec Boga²⁰. Ten sam autor wskazuje na kilka dominujących aspektów,

¹⁸ A. F r o s s a r d. „Nie lękajcie się”. *Rozmowy z Janem Pawłem II*. Tł. A. Turowicz. Watykan 1982 s. 244.

¹⁹ *Przemówienie na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego „Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy”* (Kraków, 8.06.1997). *OsRomPol* 18:1997 „Numer specjalny” s. 95-96.

²⁰ Por. *Prawda człowieka – prawda jego działania*. W: *Antropologia teologicznomoralna. Koncepcje – kontrowersje – inspiracje*. Red. I. Mroczkowski, J. Sobkowiak. Warszawa 2008 s. 64.

charakteryzujących nowego człowieka. Chodzi tu przede wszystkim o radykalny indywidualizm, indyferentyzm religijny, nomadyzm, materialistyczny naturalizm oraz zależność od środków społecznego przekazu.

Pierwszym rysem jest radykalny indywidualizm i subiektywizm. Indywidualistyczna koncepcja człowieka nie uwzględnia, a nawet kwestionuje jego społeczną naturę, uznając, że jednostka nie jest społeczna z natury, a jedynie zdolna do społecznych zachowań. W konsekwencji „społeczeństwo staje się zbiorowością jednostek żyjących obok siebie, ale niepołączonych wzajemnymi więzami: każdy pragnie zrealizować swoje cele niezależnie od innych, czy wręcz dąży do własnych korzyści kosztem innych”²¹. W takiej indywidualistycznej wizji nawet rodzina bywa postrzegana jako rzekome zagrożenie dla wolności jednostki i dlatego jest traktowana jedynie jako pragmatyczne stowarzyszenie jednostek, a nie społeczność naturalna²². Wycofywanie się ludzi z życia społecznego jest często przejawem „kultury narcystycznej”, która charakteryzuje zachodnie społeczeństwa. Człowiek „całkowicie zajęty sobą” staje się niezdolny do nawiązania międzyludzkich relacji i w konsekwencji skazuje się na samotność²³. Jak słusznie zauważa Z. Sareło „ludzkie «ja» w postmodernistycznym stylu życia staje się samotną monadą, a przecież w naturze ludzkiej zawarte jest ukierunkowanie ku innym, bycie z innymi i dla innych. Widać więc, że postmodernistyczny program jest zagrożeniem dla osoby, niesie ze sobą niebezpieczeństwo jej degradacji. Nic dziwnego, że w żadnej epoce człowiek nie doświadczał samotności tak bardzo jak w czasach współczesnych”²⁴.

Drugą cechą charakteryzującą nowego człowieka jest indyferentyzm religijny. „Oznacza on – wyjaśnia Nowosad – nie tyle odrzucenie Boga czy walkę z Nim, ale ignorowanie Boga i Jego znaczenia dla własnego życia. Stąd można powiedzieć, że ten człowiek coraz bardziej «nie ma Boga ani religii»,

²¹ EV 20.

²² Na wpływ mentalności indywidualistycznej na życie rodzinne zwraca uwagę Benedykt XVI, gdy stwierdza: „Przypisuje się wartość absolutną wolności nie podporządkowanej prawdzie oraz kulturuje się ideał dobrobytu jednostki osiąganego przez konsumpcjonistyczne korzystanie z dóbr materialnych i ulotne doświadczenia, kosztem jakości relacji osobowych i głębokich wartości ludzkich, miłość redukuje się do uczuć, emocji i do zaspokajania instynktownych bodźców, bez angażowania się w budowanie trwałych więzów wzajemnej przynależności i bez otwierania się na życie”. *Homilia „Otwarcie na życie otwarciem na przyszłość”* (Zagrzeb, 5.06.2011). *OsRomPol* 32:2011 nr 7 s. 13.

²³ Por. N o w o s a d. *Prawda człowieka* s. 65.

²⁴ *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*. W: *Postmodernizm – wyzwanie dla chrześcijaństwa*. Red. Z. Sareło. Poznań 1995 s. 21-22.

bo nie ma takiej potrzeby, a w końcu nie dostrzega takiego problemu [...]. W konsekwencji człowiek staje się areligijny. Nie ma tu bezpośredniej negacji Boga, ale raczej pustka po Bogu, Bóg jest radykalnie nieobecny”²⁵. Na ten problem zwrócił uwagę Jan Paweł II w diagnozie współczesnej kultury europejskiej: „Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”²⁶. Negacja Boga pomniejsza człowieka, ograniczając go do wymiaru jedynie doczesnego. Zjawisko jest na tyle powszechne, że Papież nie waha się nazwać współczesnego społeczeństwa „chorym na horyzontalizm”²⁷.

Kolejnym rysem, charakterystycznym dla nowego człowieka, jest nomadyzm. Pustka, jaka powstała po odrzuceniu Boga, prowadzi do poszukiwania nowych wrażeń i wzruszeń, również nadzwyczajnych czy mistycznych mocy. Wiąże się to z nieustannym przemieszczaniem się zarówno w sensie fizycznym, jak i duchowym. „Człowiek jako nomada – stwierdza J. Życiński – nie traktuje żadnego terytorium jako swego, wszędzie czuje się wędrowcem, którego podróż pozbawiona jest celów. Całe swoje życie przeżywa jako *intermezzo*, koncentrując uwagę na tym, co jest pomiędzy. Włączony w proces stałego przemieszczania, wypełnia otwartą przestrzeń swej wędrówki, nie zostawiając po sobie żadnych śladów. [...] Życiowe *intermezzo* nie pozwala mu identyfikować się z żadną przestrzenią. Aksjologiczna bezdomność jawi się więc jako uderzająca cecha istot, które można określić mianem *homo postmodernus*”²⁸. Przejawem nomadyzmu fizycznego są tzw. wyjazdy weekendowe, „wyjazdy z miasta”, czy też zmiana postrzegania niedzieli, która staje się wyłącznie „dniem człowieka” (w miejsce „dnia świętego”), przeznaczonym jedynie na odpoczynek i rozrywkę. Kolejny, jeszcze groźniejszy w skutkach, nomadyzm duchowy „kreuje nowe kultury, religie, rytury czy choćby obrzędy duchowe i ezoteryczne. Stąd coraz więcej «uzdrowicieli», «widzących» czy «przepowiadaczy». Magia, horoskopy i astrologia stają się zjawiskiem codziennym dla milionów, a spośród innych szczególnie popularna jest New Age”²⁹.

Nowego człowieka charakteryzuje również tzw. materialistyczny naturalizm. Nowosad wskazuje na trzy najpowszechniejsze formy tego naturalizmu,

²⁵ *Prawda człowieka* s. 66.

²⁶ *EiE* 9.

²⁷ *Por. EiE* 34.

²⁸ *Wyzwania duszpasterskie w kulturze postmoderny* s. 17.

²⁹ *N o w o s a d. Prawda człowieka* s. 67.

w różny sposób ze sobą powiązane. Najpierw oznacza on negację ducha w człowieku, wyróżniając w nim tylko ciało i umysł, całkowicie związany z mózgiem, jako swoim organem. W drugiej postaci tego naturalizmu zostaje jednoznacznie zanegowana transcendencja osoby ludzkiej, albowiem człowiek różni się od zwierząt jedynie inteligencją, a nie ze swej istoty. Konsekwencją takiego stanowiska jest przekonanie, że zwierzęta mają te same prawa co człowiek. Trzecia forma omawianego naturalizmu odnosi się do ludzkiej seksualności. Wszelkie jej przejawy uznaje się za w takim samym stopniu naturalne, a więc i dozwolone, dlatego nie rozróżnia się tu zachowań seksualnych naturalnych i nienaturalnych (perwersyjnych)³⁰. W konsekwencji „płciowość – podkreśla Jan Paweł II – zostaje pozbawiona wymiaru osobowego i jest traktowana instrumentalnie: zamiast być znakiem, miejscem i językiem miłości, to znaczy daru z siebie i przyjęcia drugiego człowieka wraz z całym bogactwem jego osoby, staje się w coraz większym stopniu okazją i narzędziem afirmacji własnego «ja» oraz samolubnego zaspokojenia własnych pragnień i popędów”³¹.

Ostatni aspekt nowej antropologii wskazuje na zależność człowieka od środków społecznego przekazu. Wpływ mass mediów jest tak wielki, że mówi się dziś o kształtowaniu się nowego rodzaju człowieka jako istoty „zmediowanej”. Ten „zmediowany» człowiek traci umiejętność samodzielnego myślenia i mówienia. Mówi i myśli tak, jak mu to sugerują media; myśli, osądza, wybiera, wyraża swoje przekonania, a w końcu zachowuje się według modeli i wzorców prezentowanych w mediach. [...] Jeśli dodać do tego fakt, że ta ogarniająca człowieka «filozofia» większości mediów za najważniejsze wartości życia uważa konsumizm, bogactwo, sukces, władzę, piękno fizyczne, troskę o ciało, przyjemność, wolność seksualną itp., łatwo z tego wyprowadzić hierarchię wartości nowego człowieka”³². Podstawową bolączką współczesnej kultury medialnej jest lekceważenie prawdy, negowanie możliwości jej poznania, a nawet zaprzeczanie jej istnieniu. Dał temu wyraz Jan Paweł II, gdy pisał: „Kultura medialna jest tak głęboko przepojona typowo postmodernistyczną mentalnością, dla której jedyną absolutną prawdą jest ta, iż nie istnieją prawdy absolutne, a gdyby nawet istniały, byłyby niedostępne dla ludzkiego rozumu i tym samym pozbawione znaczenia. W tej perspektywie istotna jest nie tyle prawda, co «wiadomość»: coś, co może wzbudzić

³⁰ Por. tamże s. 67-68.

³¹ EV 23.

³² N o w o s a d. *Prawda człowieka* s. 68.

zainteresowanie lub rozbawić odbiorców, rodzi nieodpartą pokusę odsunięcia na bok kryteriów prawdy”³³.

III. DESTRUKCJA PODMIOTU MORALNOŚCI

Z postmodernistycznej koncepcji człowieka wyłania się postulat moralności bez etyki. Zdaniem postmodernistów etyka zniewala i dehumanizuje człowieka, ponieważ sprowadzając moralność do posłuszeństwa wobec stanowionych norm zdejmuje z człowieka osobistą odpowiedzialność. Twierdzi się, że moralność może pełnić właściwą rolę w życiu człowieka dopiero wtedy, gdy odrzuci on wszelkie kodeksy etyczne. Takie stanowisko zajmuje m.in. Z. Bauman, który twierdzi, że skutkiem narzucania ludziom norm etycznych przez różnego rodzaju instytucje i struktury społeczne jest zniszczenie autentycznego życia moralnego. Dlatego – jego zdaniem – „kres ery etyki” jest początkiem „ery moralności”. Bauman nie precyzuje jednak, czym miałyby być owa odpowiedzialność i co by do niej zobowiązywało człowieka³⁴. Postmoderniści, akcentując w moralności jednostkową autonomię i odpowiedzialność, twierdzą, że człowiek sam dla siebie jest niezależnym prawodawcą. Teza, że człowiek nie potrzebuje pomocy innych ludzi w rozpoznawaniu powinności moralnych, redukuje go do samodzielnej monady, która osiąga doskonałość tylko wtedy, gdy izoluje się od innych. W ten sposób ma miejsce zanegowanie lub daleko idące osłabienie społecznego wymiaru osoby³⁵.

Jan Paweł II zwraca uwagę, że „choć współczesna kultura przyznaje tak wielkie znaczenie wolności, zarazem radykalnie tę wolność kwestionuje”³⁶. Odrzucenie powszechności zasad moralnych oraz Boga jako instancji normotwórczej, które ma rzekomo służyć prawdziwemu wyzwoleniu człowieka, tak naprawdę wpycha go w różnego rodzaju determinizmy. Taki deterministyczny

³³ J a n P a w e ł I I. *Rozgłaszajcie na dachach: Ewangelia w epoce globalnej komunikacji* (Watykan, 24.01.2001). OsRomPol 22:2001 nr 4 s. 4-5.

³⁴ „Dzięki rozproszeniu etycznej zasłony dymnej, jaka przesłania rzeczywistą kondycję człowieka moralnego, można dziś wreszcie stanąć oko w oko z «nagą prawdą» dylematów moralnych, jaka wyłania się z doświadczeń życiowych mężczyzn i kobiet borykających się na co dzień z trudnym zadaniem wyboru; dylematów, jakie ukazują się jaźni moralnej w całej ich surowej, nie ugłaskanej filozoficznie i nie utemperowanej, a chyba i nieusuwalnej, wieloznaczności. *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa 1994 s. 83.

³⁵ Por. S a r e ł o. *Postmodernistyczny styl myślenia i życia* s. 24.

³⁶ VS 33.

charakter wykazują na przykład współczesne nauki o człowieku. Zdaniem P. Bortkiewicza „obecnie radykalnym zakwestionowaniem wolności w człowieku stały się socjobiologizm i determinizm genetyczny. Odrzucenie wolności, a wprowadzenie w jej miejsce różnego rodzaju czynników psychospołecznych czy biologicznych, kwestionuje tak wolność, jak i normatywność ludzkiej natury. Pojęcie normatywnej natury jest wypierane przez statystykę, która wydaje się matematyzować dane zachowań istoty ludzkiej i na tej podstawie tworzyć statystyczne wypadkowe, które miałyby mieć charakter zobowiązujący”³⁷.

Odrzucenie przez postmodernizm fundamentalnej dla etyki chrześcijańskiej relacji pomiędzy wolnością a prawdą skutkuje kryzysem podmiotowości ludzkiej. Postmoderniści żądają dla człowieka zewnętrznej wolności *od*, a jednocześnie negują „jego podmiotowość, jego wewnętrzną wolność *do*”, podkreślając – wspomniane wcześniej – determinizmy biologiczne, społeczne i historyczne”³⁸. Negacja sfery podmiotowości osoby ludzkiej sprawia, że ma się do czynienia z postmodernistycznym antyhumanizmem. W tym kontekście wolność przestaje być zdolnością do posiadania siebie i do samostanowienia, co w konsekwencji prowadzi do odrzucenia odpowiedzialności moralnej³⁹. Widać zatem wyraźnie, że skutkiem liberalnej etyki postmodernizmu jest destrukcja podmiotu moralności i kultury moralnej. Jak słusznie zauważa Mroczkowski, w podejściu do podmiotowości człowieka postmodernizm kontynuuje niektóre wątki myślowe Oświecenia: „Wielcy reformatorzy liberalno-racjonalistycznego poglądu na świat – K. Marks, F. Nietzsche i Z. Freud – postawili znak zapytania nad centrum człowieka, jego zdolnością do podmiotowego panowania nad uwarunkowaniami biologicznymi, społecznymi i kulturowymi. Niestety, ich propozycje nie zdołały wyeliminować słabości kultury nowożytnej. Freud zerwał maskę cnoty, ale pozostawił człowieka z kłębowiskiem libido. Marks zniszczył ideę dobra wspólnego, a pozostawił walkę klas. Nietzsche wyśmiał miłość i miłosierdzie, a pozostawił nieokiełznaną «wolę mocy». Agresja, pożydlwość i chciwość stały

³⁷ *Metodologiczne problemy antropologii teologicznomoralnej*. W: *Antropologia teologicznomoralna* s. 110.

³⁸ J. B r a m o r s k i. *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej. Studium teologicznomoralne*. Pelplin 2004 s. 63.

³⁹ Z. Bauman uważa, że wolność nie jest uniwersalnym stanem człowieczeństwa, ale tworem historycznym i społecznym, stąd zawęża ją do niezależności od innych ludzi. Por. *Wolność*. Tł. J. Tokarska-Bakir. Kraków: Wydawnictwo Znak; Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego 1995 s. 39-42.

się dla «mistrzów podejrzliwości» ostatecznym kryterium antropologii i etyki. [...] W wyniku tego człowiek – także postmodernista – czuje się coraz mniej skrępowany regułami moralnymi i coraz bardziej bezbronny wobec własnych lęków: przed pustką i bezsenssem, winą i potępieniem, chorobą i śmiercią⁴⁰.

Odrzucenie uniwersalnych zasad racjonalności oraz prawdy o uniwersalnej naturze ludzkiej skutkuje apoteozą relatywizmu i sytuacjonizmu etycznego. W tej perspektywie wszystko jest względne, a dobro i zło ludzkiego działania zależy jedynie od sytuacji i każdorazowo stanowi o nich osoba. Nikt nie musi usprawiedliwiać swoich wyborów, ani przed sobą, ani przed jakimkolwiek autorytetem. Współcześnie relatywizm przybiera formę doktrynalnego dyktatu. Zdaniem Benedykta XVI „istnieje zagrożenie, że «dyktatura relatywizmu» usunie w cień niezmienną prawdę o naturze człowieka, jego przeznaczeniu i jego ostatecznym dobru”⁴¹. Na innym zaś miejscu Papież zauważa, że „współczesny relatywizm upokarza rozum, ponieważ w praktyce stwierdza, że istota ludzka nie może poznać z całą pewnością niczego, co wykracza poza dziedzinę nauk pozytywnych”⁴².

Nie ulega wątpliwości, że postmodernizm, kwestionując podmiotowość oraz transcendencję osoby ludzkiej, „sytuuje się w obszarze współczesnych postaci podstawowego błędu antropologicznego, jakim jest zniszczenie w człowieku właściwych relacji między wolnością a prawdą”⁴³. W tym kontekście zdecydowanie brzmi głos Jan Pawła II: „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”⁴⁴. Na innym miejscu Papież stwierdza: „Według wiary chrześcijańskiej i nauki Kościoła «tylko wolność podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy»”⁴⁵.

⁴⁰ *Kondycja moralna człowieka ponowoczesnego*. RT 48:2001 z. 3 s. 27.

⁴¹ *Homilia „Religia jest gwarantem wolności i szacunku”* (Glasgow, 16.09.2010). OsRomPol 31:2010 nr 10 s. 16.

⁴² *Katecheza „Św. Jan Maria Vianney”* (Castel Gandolfo, 5.08.2009). OsRomPol 30:2009 nr 10 s. 31.

⁴³ P. B o r t k i e w i c z. *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*. W: *Postmodernizm – wyzwanie dla chrześcijaństwa* s. 38-39.

⁴⁴ FR 90.

⁴⁵ VS 84.

*

Ukazanie zagrożeń, jakie dla rozumienia człowieka i jego działania niesie postmodernizm, nie może prowadzić do postaw rezygnacji i beznadziejności. Wprost przeciwnie, wobec postmodernistycznej destrukcji, która coraz bardziej przybiera wymiar globalny, jeszcze większego znaczenia nabierają słowa Jana Pawła II: „Bierność, która zawsze była postawą nie do przyjęcia, dziś bardziej jeszcze staje się winą. Nikomu nie godzi się trwać w bezczynności”⁴⁶. Zadaniem teologów, w tym teologów moralistów, jest wypracowanie takiej antropologii, która będzie harmonijnie łączyła wiedzę współczesnych nauk o człowieku z otwarciem na transcendencję i Objawienie. Drogę wyznacza współczesne nauczanie Kościoła, które mrokom postmodernizmu przeciwstawia blask prawdy o człowieku.

BIBLIOGRAFIA

I. Dokumenty Kościoła

Jan Paweł II:

- Encyklika *Veritatis splendor*. Watykan 1993.
- Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995.
- Encyklika *Fides et ratio*. Watykan 1998.
- Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Watykan 1988.
- Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*. Watykan 2003.
- *Oroędzie do biskupów w Puebla „Tęażniejszość i przyszłość ewangelizacji w Ameryce Łacińskiej” (18.01.1979)*. W: Tenże. *Nauczanie społeczne 1978-1979*. T. 2. Red. P. Nitecki. Warszawa: ODiSS 1982 s. 229-246.
- *Przemówienie na spotkaniu z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego „Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy” (Kraków, 8.06.1997)*. OsRomPol 18:1997 „Numer specjalny” s. 91-96.
- *Przemówienie „Rozgłaszajcie na dachach: Ewangelia w epoce globalnej komunikacji” (Watykan, 24.01.2001)*. OsRomPol 22:2001 nr 4 s. 4-5.

⁴⁶ ChL 3.

Benedykt XVI:

- *Przemówienie „Dawajcie świadectwo o Bogu w świecie współczesnym”* (Watykan), 6.04.2006). OsRomPol 27:2006 nr 6-7 s. 47-51.
- *Katecheza „Św. Jan Maria Vianney”* (Castel Gandolfo, 5.08.2009). OsRomPol 30:2009 nr 10 s. 30-31.
- *Homilia „Religia jest gwarantem wolności i szacunku”* (Glasgow, 16.09.2010). OsRomPol 31:2010 nr 10 s. 15-17.
- *Homilia „Otwarcie na życie otwarciem na przyszłość”* (Zagrzeb, 5.06.2011). OsRomPol 32:2011 nr 7 s. 11-13.

Orędzie Biskupów Polskich. *Dialog – Tolerancja – Wartości*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos 1995.

II. Opracowania

- B a u m a n Z.: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury 1994.
- B a u m a n Z.: *Wolność*. Tł. J. Tokarska-Bakir. Kraków: Wydawnictwo Znak; Warszawa: Fundacja im. Stefana Batorego 1995.
- B o r t k i e w i c z P.: *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*. W: *Postmodernizm – wyzwanie dla chrześcijaństwa*. Red. Z. Sareło. Poznań: Pallottinum 1995 s. 28-39.
- B o r t k i e w i c z P.: *Metodologiczne problemy antropologii teologicznomoralnej*. W: *Antropologia teologicznomoralna. Koncepcje – kontrowersje – inspiracje*. Red. I. Mroczkowski, J. Sobkowiak. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2008 s. 97-114.
- B r a m o r s k i J.: *Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności chrześcijańskiej*. CT 72:2002 nr 3 s. 73-90.
- B r a m o r s k i J.: *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej. Studium teologicznomoralne*. Pelplin: Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum” 2004.
- B r o n k A.: *Krajobraz postmodernistyczny*. „Ethos” 9:1996 nr 1-2 s. 79-100.
- G r z e g o r c z y k A.: *Postmodernizm przeciwko prawdzie*. „Ethos” 9:1996 nr 1-2 s. 150-168.
- F r o s s a r d A.: *„Nie lękajcie się”. Rozmowy z Janem Pawłem II*. Tł. A. Turowicz. Watykan: Libreria Editrice Vaticana 1982.
- M r o c z k o w s k i I.: *Kondycja moralna człowieka ponowoczesnego*. RT 48:2001 z. 3 s. 21-34.
- N o w o s a d S.: *Prawda człowieka – prawda jego działania*. W: *Antropologia teologicznomoralna* s. 57-82.
- S a r e ł o Z.: *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*. W: *Postmodernizm – wyzwanie dla chrześcijaństwa* s. 9-27.
- S a r e ł o Z.: *Postmodernizm w pigułce*. Poznań: Pallottinum 1998.
- S t y c z e ń T.: *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*. W: *Jan Paweł II. Veritatis splendor. Tekst i komentarze*. Red. A. Szostek. Lublin: RW KUL 1995 s. 127-168.
- S z a h a j A.: *Co to jest postmodernizm?* „Ethos” 9:1996 nr 1-2 s. 63-78.

- W i e l g u s S.: *Postmodernizm jako współczesne wyzwanie wobec podstaw kultury euroatlantyckiej i chrystianizmu*. W: „*Tertio millennio adveniente*”. U progu trzeciego tysiąclecia. Red. G. Witaszek. Lublin: RW KUL 2000 s. 339-354.
- Ż y c i Ń s k i J.: *Wyzwania duszpasterskie w kulturze postmoderny*. „Więź” 45:2002 nr 1 s. 13-25.

THE MAN AND MORALITY IN THE POSTMODERNIST WORLD

S u m m a r y

Contemporary culture is characterized by a variety of definitions of man. This indicates, on the one hand, the multidimensional and multifaceted character of the truth about man, and on the other, leads to quite considerable confusion in the answer to the question: who is man? It seems that the basic perspective for presenting the situation, in which contemporary man has found himself is determined by postmodernism and the life style it offers. Although the question of postmodernism does not exhaust all the complex range of important problems of the modern world, one has to realize that its ideas – especially now, in the era of electronic communications – have spread and are present in all the world, assuming a more and more global character.

In the postmodernist world the integral vision of man is often substituted by partial definitions that reduce man to “something” inside man. The occurring changes assume such dramatic forms that they are defined as “anthropological catastrophe”. The so-called new cultural model of man who takes a radically new attitude towards himself, toward another man, and ultimately also towards God appears from them. Postmodernism questions subjectivity and transcendence of the human person, whereby it contributes to destruction of morality. This current, destroying proper relations between freedom and truth in man, is situated in the area of modern forms of the basic anthropological error.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: postmodernizm, antropologia, podmiot moralności.

Key words: postmodernism, anthropology, subject of morality.

KS. KRZYSZTOF JEŻYNA

EKLEZJALNY WYMIAR SAKRAMENTÓW

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga, będącego wspólnotą Osób, został powołany do tworzenia relacji osobowych i życia we wspólnocie. Soborowa odnowa samej eklezjologii, ale także głębsze odczytanie wspólnotowego wymiaru życia i powołania chrześcijańskiego pozwoliły na powiązanie życia moralnego chrześcijan z faktem, że są oni powołani do życia we wspólnocie Kościoła. Dlatego przynależność do Kościoła ma istotny wpływ na egzystencję chrześcijanina, kształtuje tożsamość chrześcijańską, uzdalnia do nowego działania i określa nowe cele¹.

Trwanie w Kościele pomaga nie tylko odkryć wspólnotowy charakter powołania chrześcijańskiego, ale wskazuje na sakramentalny charakter tej wspólnoty. Kościół, w którym dokonuje się spotkanie ze zbawiającym Bogiem, jest nieustannym źródłem uświęcenia człowieka. Łaska sakramentalna rodzi zobowiązania moralne, a życie moralne powinno być wcielaniem w konkretne czyny darów i wymagań płynących z sakramentów. Oznacza to, że dary sakramentalne wskazują na imperatyw moralny, a życie moralne przybiera styl życia sakramentalnego. Jednym z ważniejszych imperatywów moralnych życia sakramentalnego jest jego wymiar wspólnotowy.

Ks. dr hab. KRZYSZTOF JEŻYNA, prof. KUL – dyrektor Instytutu Teologii Moralnej KUL; kierownik Katedry Teologii Moralnej Szczegółowej KUL; adres do korespondencji: ul. Ogrodowa 14, 20-075 Lublin; e-mail: krzycho@kul.pl

¹ Por. A. D e r d z i u k. *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła*. Lublin: Wyd. KUL 2010 s. 224-229.

I. POSOBOROWE DOWARTOŚCIOWANIE WSPÓLNOTOWEGO CHARAKTERU SAKRAMENTÓW

Kościół pomaga nie tylko wypełniać wspólnotowy wymiar powołania chrześcijańskiego, ale sam zyskuje sakramentalny charakter swej wspólnoty. Jako wspólnota, w której dokonuje się bezustannie spotkanie ze zbawiającym Bogiem, Kościół jawi się jako prasakrament, jako fundamentalne źródło uświęcenia człowieka. Wymaga to nieustannie wzniesienia się ponad horyzontalne widzenie społeczności kościelnej, ale uznanie w niej nadprzyrodzonej więzi z Bogiem Trójjedynym.

Sakramentalność Kościoła wyraża obecność Chrystusa, który nie tylko jest centrum orędzia zbawienia, ale sam jest sakramentem Boga, czyli znakiem zbawczym posłanym od Ojca, który poznajemy dzięki działaniu Ducha Świętego. Sakramentalny charakter posłannictwa Kościoła oznacza, że sakramenty umożliwiają Kościołowi pełnienie jego zbawczej misji, z istoty swej mają one także charakter eklezjalny, to znaczy, że ich sprawowanie nie tylko buduje Kościół, ale potwierdza jego zbawczą misję. Dzięki temu wspólnota eklezjalna stanowi naturalne środowisko wzrostu i rozwoju życia moralnego.

Chcąc wykazać nadprzyrodzoną skuteczność i konieczność sakramentów dla zbawienia, należy odwołać się do Osoby Chrystusa, twórcy i źródła sakramentów Kościoła, ponieważ On sam jest Sakramentem zbawienia, znakiem wiecznej miłości Boga do człowieka. Chrystus jest Sakramentem Boga przez swą nieustanną i zbawczą obecność wśród ludu. W Chrystusie najpełniej objawiło się i zrealizowało zbawienie, gdyż On sam jest Zbawicielem, jest więc osobowym znakiem, sakramentem zbawienia². Chrystus-Sakrament jest źródłem sakramentów Kościoła i sakramentalności liturgii Kościoła. Zbawienie człowieka i uwielbienie Boga jest kontynuowane w Kościele przez posługę sakramentalną, dlatego Kościół Chrystusowy jest Kościołem sakramentu³.

Sakramenty święte, które są sakramentami Chrystusa, są również sakramentami Kościoła i to w dwojakim znaczeniu, są sakramentami „przez Koś-

² Por. B. M i g u t. *Znaki Misterium Chrystusa. Historiozbawcze ujęcie sakramentów według Salvatore Marsilego OSB (1910-1983)*. Lublin: RW KUL 1996 s. 53.

³ Por. KL 6; B. N a d o l s k i. *Słowo Boże i sakramenty*. W: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*. Red. M. Rusecki, E. Pudełko. Lublin: RW KUL 1995 s. 158; M i g u t. *Znaki Misterium Chrystusa* s. 66-67.

ciół” i „dla Kościoła”⁴. Zlecona Kościołowi posługa wynika z tego, że Chrystus w mocy Ducha Świętego uobecnia się i działa w sakramentach „przez Kościół”. Sakramenty są także dobrem „dla Kościoła”, ukazując bowiem doskonałą komunię Boga Miłości przyczyniają się do budowy Kościoła. Jan Paweł II, w duchu odnowy posoborowej, podkreślał wspólnotowy charakter wszystkich sakramentów, a szczególnie Eucharystii⁵. Konsekwencją faktu, że sakramenty tworzą Kościół jest to, że sakramentalność liturgii wyraża i tworzy sakramentalność Kościoła w świecie⁶.

Sakramentalne posłannictwo Kościoła odsłania bogactwo życia chrześcijańskiego. Różnorodność siedmiu sakramentów znaczy etapy uświęcenia i wzrostu duchowego, ale także uświęca historycznie całość życia ludzkiego. Ze strony człowieka poszczególne sakramenty pozwalają objąć wszystkie etapy i istotne momenty życia: narodzenie, rozwój, uzdrowienie i dar posłania. Powołując się na *Katechizm* można rozważać eklezjalny i społeczny charakter sakramentów Kościoła według następującego układu: sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego – chrzest, bierzmowanie, Eucharystia; sakramenty uzdrowienia – pokuta i namaszczenie chorych; sakramenty służące wspólnocie i posłaniu wiernych – sakrament święceń i małżeństwo⁷. Mimo iż każdy sakrament zachowuje swoją specyfikę i odrębność, to jednak ważne jest to, że integrują się wzajemnie⁸.

II. EKLEZJALNE PRZESŁANIE SAKRAMENTÓW

Siedem sakramentów świętych to bardzo ważny element wyzwalającej i uświęcającej obecności Chrystusa w Kościele. Poprzez uczestnictwo w sa-

⁴ Por. KKK 1118.

⁵ Por. RH 20; EdeE 26. Por. J. N a g ó r n y. *Eucharystia – we wspólnocie i dla wspólnoty*. W: *Eucharystia – miłość i dziękczynienie*. Homo medians t. 9. Red. W. Słomka, A. J. Nowak. Lublin: TN KUL 1992 s. 126-140.

⁶ Por. K. R a h n e r. *Podstawowy wykład wiary*. Tł. T. Mieszkowski. Warszawa: Instytut Wyd. PAX 1987 s. 344-347. *Sakramentalność Kościoła jest wtórna do sakramentalności Chrystusa*. Por. M. B o ł o z. *Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej*. Tuchów: Wyd. „Homo Dei” 1991 s. 101.

⁷ Por. KKK 1210-1211.

⁸ Por. J. G o c k o. *Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II*. Lublin: Wyd. KUL 2003 s. 366-386.

kramentach Kościoła chrześcijanie zostają wprowadzeni w nowe życie według Ducha Świętego oraz zostają włączeni w Chrystusa integralnego. Dar jedności duchowej musi prowadzić do jedności egzystencjalnej uczniów Chrystusa, którzy są wezwani do odnowy siebie i wspólnoty Kościoła⁹.

Chrzest jest nade wszystko wprowadzeniem człowieka w tajemnicę Trójcy Świętej i usynowieniem, czyli ustaleniem relacji bytowej między Bogiem i człowiekiem, bowiem „chrzest odradza nas do życia dzieci Bożych, jednoczy nas z Jezusem Chrystusem, namaszcza w Duchu Świętym [...] jest sakramentem, który oznacza i urzeczywistnia nowe narodzenie z Ducha, ustanawia realne i nierozzerwalne więzy z Przenajświętszą Trójcą”¹⁰. Chrzest, będący nowym narodzeniem, określa nowy wymiar odniesienia do Boga, paralelnie do relacji Syn–Ojciec. Odtąd chrześcijanin, jako syn, nastawiony jest całą egzystencją na Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Zbawczy dar chrztu jest zaproszeniem do komunii miłości z Trójcą Świętą¹¹.

Wielkość otrzymanych darów odpowiada wielkości zadań, podjęcie nowego sposobu postępowania jest konsekwencją daru uświęcania (1 P 1, 22 n.), gdyż świętość bytowa ma się urzeczywistniać w świętości moralnej¹². A ponieważ osobista świętość przyczynia się do świętości Kościoła, obowiązkiem każdego ochrzczonego jest budowanie świętości Kościoła, a to łączy się z poczuciem odpowiedzialności za Kościół – Ciało Chrystusa¹³. Ostatecznie „życie w świętości pozwala zatem w pełni wyrazić i zrealizować potrójne i zarazem jedyne *munus propheticum, sacerdotale et regale*, które każdy chrześcijanin otrzymuje w darze”¹⁴.

Życie w Chrystusie nie może się spełnić poza Kościołem, gdyż dar nowego życia jest włączeniem w Chrystusa i w Kościół¹⁵. Przez chrzest chrześcijanie jednoczą się z Chrystusem, wzajemnie ze sobą i z Kościołem. Ze strony człowieka to pełniejsze wprowadzenie do Ciała Mistycznego polega na świa-

⁹ D e r d z i u k. *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła* s. 263-264.

¹⁰ EA 73.

¹¹ Por. DV 52. Por. M i g u t. *Znaki Misterium Chrystusa* s. 118.

¹² Por. A. S a n t o r s k i. *Duchowość sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*. W: *Teologia duchowości katolickiej*. Lublin: RW KUL 1993 s. 153.

¹³ J. M i s i u r e k. *Chrzest – nowe stworzenie w Chrystusie*. W: *Chrzest – nowość życia*. Homo medians t. 10. Red. A. J. Nowak, W. Słomka. Lublin: TN KUL 1992 s. 86.

¹⁴ VS 107.

¹⁵ Por. J. N a g ó r n y. *Chrzest – nowe życie w moralności Nowego Przymierza*. W: *Chrzest – nowość życia*. Homo medians t. 10. Red. A. J. Nowak, W. Słomka. Lublin: TN KUL 1992 s. 133.

domym i odpowiedzialnym potwierdzeniu bycia w Kościele i dla Kościoła. Wyjątkowość Kościoła jako wspólnoty chrześcijan oddają biblijne obrazy ciała (Ef 1, 22 n.)¹⁶ i budowli – świątyni (Ef 2, 20)¹⁷.

Zjednoczenie wiernych z Chrystusem przez chrzest tworzy wspólnotę w dwojakim sensie. Od strony negatywnej oznacza zniesienie różnic prawnych, narodowych, religijnych, społecznych oraz jest proklamacją jedności i różności duchowej (Ga 3, 2). Od strony pozytywnej ochrzczeni stają się kimś jednym w Chrystusie, jakby jedną osobą w Chrystusie, jednym nadprzyrodzonym organizmem, który z Chrystusa czerpie swą jedność (Ga 3, 28)¹⁸.

Przez chrzest człowiek staje się członkiem nowej wspólnoty, której cechą jest szczególna jedność i równość ludzi, a zarazem różne zadania (1 Kor 12, 13 n.)¹⁹. Zatem powinnością jest zabieganie o jedność (Ef 4, 3-6)²⁰. Dlatego trzeba uznać, że Kościół różni się od organizacji świeckich, jest bowiem wspólnotą, komunią w Duchu Świętym, którą Chrystus umiłował i którą Duch Święty żywi, uświęca i pielęgnuje (Ef 5, 26. 29), ale każdy ma rosnąć w Duchu przyczyniając się do wzrostu samego Kościoła²¹.

Poprzez dar synostwa Bożego społeczność ochrzczonych stanowi oryginalną wspólnotę, obowiązują w niej także inne prawa: obowiązek miłości Boga i bliźniego, rady ewangeliczne i błogosławieństwa²². Z chrztu wynika obowiązek miłości, bowiem ochrzczeni w jednym Duchu stanowią jedno ciało (1 Kor 12, 21-26), a najdoskonalszą więzią międzyludzką jest miłość. Ponadto tworzenie jednego ciała wymaga ciągłej współpracy, a miłości najbardziej potrzebują słabi, których po prostu wstydzą się ludzka społeczność. W tym kontekście św. Paweł wylicza dary i charyzmaty, wśród których największa jest miłość, dlatego rzeczywistość chrztu realizuje się w miłości²³.

¹⁶ Por. W. S ł o m k a. *Chrzest jako podstawa duchowości chrześcijańskiej*. W: *Chrzest – nowość życia* s. 18; S a n t o r s k i. *Duchowość sakramentów* s. 152; M i s i u r e k. *Chrzest – nowe stworzenie* s. 83.

¹⁷ Por. R. R a k. *Chrzest – nowością życia*. W: *Chrzest – nowość życia* s. 70.

¹⁸ J. K u d a s i e w i c z. *Biblijna teologia chrztu w świetle czytań nowego obrzędu*. W: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*. Red. J. Kudasiewicz. Warszawa: ATK „Collectanea Theologica” 1981 s. 38.

¹⁹ G. K o c h. *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*. Tł. W. Szymona. Kraków: Wyd. „M” s. 149.

²⁰ Por. N a g ó r n y. *Chrzest – nowe życie* s. 128.

²¹ Por. R a k. *Chrzest – nowością życia* s. 74.

²² Por. tamże s. 75.

²³ Por. K u d a s i e w i c z. *Biblijna teologia chrztu* s. 39; E. O z o r o w s k i. „*Dał moc, aby się stali dziećmi Bożymi...*”. *Chrystus w życiu wspólnoty kościelnej*. W: *Głosić Jezusa*

Powiązanie sakramentów inicjacji sprawia, że bierzmowanie udoskonala dary chrztu, bowiem ochrzczeni „przez sakrament bierzmowania jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej”²⁴. Bierzmowanie pełniej jednoczy ze wspólnotą Kościoła, pozwala rozpoznać swoją tożsamość we wspólnocie, ale także przyjąć dary zobowiązujące do odpowiedzialności za Kościół.

Eklesjalne znaczenie chrztu i bierzmowania wskazuje na ich jedność, albowiem stanowią one jeden proces coraz głębszego wprowadzania w nadprzyrodzoną społeczność Kościoła²⁵. Ze strony człowieka to pełniejsze wprowadzenie do Ciała Mistycznego polega na świadomym i odpowiedzialnym potwierdzeniu bycia w Kościele. Przez chrzest chrześcijanie jednoczą się z Chrystusem, wzajemnie ze sobą i z Kościołem. Wyrazem odpowiedzialności za wspólnotę Kościoła jest poddanie się posłudze Ducha Świętego, który swoją mocą jednoczy ciało w miłości udzielając darów charyzmatycznych²⁶. Dlatego przypomina Jan Paweł II, że jednym z ważniejszych zadań Kościoła jest „odkrycie obecności Ducha Świętego, który działa w Kościele zarówno na sposób sakramentalny, zwłaszcza poprzez Bierzmowanie, jak i za pośrednictwem licznych charyzmatów, zadań i posług przez Niego wzbudzonych dla dobra Kościoła”²⁷. Właśnie sakrament bierzmowania zobowiązuje nie tylko do troski o własne zbawienie, co raczej stanowi charyzmatyczny dar współpracy z misją Kościoła, przez wykorzystanie darów, jakimi służy zbawieniu innych²⁸.

Każdy chrześcijanin otrzymuje dary charyzmatyczne w celu pełnienia posługi dla dobra całej wspólnoty, dlatego nie należy przeciwstawiać urzędu

– *Droge, Prawdę i Życie*. Red. J. Misiurek, J. Popławski. Lublin: Polihymnia s. 98.

²⁴ KK 11. Por. J a n P a w e ł II. *Kat. Kościół a tajemnica Trójcy Przenajświętszej* (9.10.1991) nr 5. W: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół*. Kraków–Ząbki: Wyd. „M”, Apostolicum 1999 s. 46.

²⁵ Por. KK 11; J a n P a w e ł II. *Kat. Bierzmowanie w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej* (1.04.1992) nr 1. W: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół* s. 100. Por. także: S a n t o r s k i. *Duchowość sakramentów* s. 163.

²⁶ J. K u d a s i e w i c z. *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia w świetle czytań biblijnych odnowionego obrzędu bierzmowania*. W: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego* s. 135-151.

²⁷ TMA 45.

²⁸ Por. K o c h. *Sakramentologia* s. 185.

i charyzmatów, ale integrować je. Albowiem piastujący władzę muszą mieć świadomość, że ich władza jest charyzmatem i ma charakter służebny (Rz 11, 13; 2 Kor 4, 1; 6, 3-10), zaś charyzmatycy powinni pamiętać, że ten sam Bóg, który ich obdarzył darem charyzmatycznym, ustanowił w Kościele na pierwszym miejscu apostołów, proroków i nauczycieli (1 Kor 12, 28)²⁹. Wymaganiem wobec wszystkich jest zasada, że korzystanie z charyzmatów musi budować Kościół, a tak się stanie, gdy posługa charyzmatyczna będzie regulowana autentyczną wiarą i miłością.

Kościół żyje i działa dzięki Eucharystii, która doprowadza do pełni inicjację chrześcijańską: „Najświętsza Eucharystia dopełnia wtajemniczenie chrześcijańskie. Ci, którzy przez chrzest zostali wyniesieni do godności królewskiego kapłaństwa, a przez bierzmowanie zostali głębiej upodobnieni do Chrystusa, za pośrednictwem Eucharystii uczestniczą razem z całą wspólnotą w ofierze Pana”³⁰.

Tradycyjnie we Mszy św. wyróżnia się dwa stoły Pańskie: słowa i chleba³¹. Warto zatrzymać się na liturgii słowa, bowiem budowanie jedności Kościoła dzięki Komunii świętej powinno być poprzedzone wspólnotą duchową, wspólnotą wiary i modlitwy. Słowo Boże, czytane i rozważane podczas Mszy św., przyczynia się do wzrostu wiary w jej eklezjalnym wymiarze, a więc buduje jedność Kościoła³². Słowo proklamowane we Mszy tworzy jedno ciało, bowiem wszyscy jako Kościół są zaproszeni, by odpowiedzieć z wiarą na orędzie Boże, a wspólne wyznanie wiary staje się źródłem jedności. Liturgia słowa ma więc działanie wspólnototwórcze³³, które przejawia się w tym, że proklamowane jest słowo Boże, a ci, którzy je przyjmują z wiarą i odpowiadają na nie w wyznaniu wiary, tworzą Kościół³⁴. Szczególnie teksty Pawłowe dotyczące uczestnictwa w Eucharystii podkreślają jej

²⁹ Por. K u d a s i e w i c z. *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia* s. 152-153.

³⁰ KKK 1322.

³¹ Por. DC 10; NMI 35.

³² Por. S. B i e l e c k i. *Ustanowienie Eucharystii*. W: *Eucharystia. Misterium – ofiara – kult*. Red. J. Kopeć. Lublin: RW KUL 1997 s. 49.

³³ P. P e t r y k. *Eucharystia centrum życia chrześcijańskiego*. W: *Jezus eucharystyczny*. Red. M. Rusecki, M. Cisło. Lublin: RW KUL 1997 s. 134-135; W. D a n i e l s k i. *Struktura celebracji Mszy św.* W: *Eucharystia. Misterium – ofiara – kult* s. 81.

³⁴ Por. S. S z c z e p a n i e c. *Eucharystia w ruchu Światło-Życie*. W: *Eucharystia. Misterium – ofiara – kult* s. 200; Z. W i t. *Duchowość eucharystyczna*. W: *Eucharystia. Misterium – ofiara – kult* s. 164.

eklezyjalny wymiar (1 Kor 10, 16 n.; 11, 17 n.)³⁵. Wspólnotowy charakter ma także modlitwa powszechna, gdy uczestnicy zgromadzenia włączają w zakres swoich modlitw potrzeby innych ludzi³⁶.

Eucharystia buduje Kościół od najgłębszych podstaw, jest ona sakramentem miłości Boga do człowieka i człowieka do Boga, a równocześnie jest to sakrament miłości człowieka do człowieka. Jednocześnie „miłość, na której buduje się Kościół, *communio* wierzących w Chrystusa, jest warunkiem jego zbawczego posłannictwa [...] Jest to istota apostołatu Kościoła: szerzyć prawdę o miłości Chrystusa i Boga; czynić wszystko, by ta prawda była przyjmowana i by była wiarygodna; dawać tej miłości świadectwo, czynić ją widzialną, urzeczywistniać ją”³⁷.

Eucharystia jest szkołą miłości, albowiem otwiera na przyjęcie miłości Boga i wzywa do wyrażenia jej Bogu i braciom: „prawdziwa część dla Eucharystii staje się z kolei szkołą czynnej miłości bliźniego”³⁸. Eucharystia, jako sakrament miłości Boga do człowieka, wyzwała także miłość między ludźmi, która wyraża się poprzez afirmację drugiego człowieka i gotowość czynienia dobra, angażowania się w sprawy innych, poświęcenia się bliźnim, ponoszenia wyrzeczeń i ofiar dla nich³⁹. Stąd jednym z ważniejszych kryteriów dobrego uczestnictwa jest upodobnienie się do Chrystusa miłującego wszystkich ludzi i wrażliwego na potrzeby chorych, ubogich i opuszczonych⁴⁰.

Komunia św. w czasie Eucharystii wymaga trwania w jedności z Bogiem i braćmi, ale także tę jedność oznacza i przyczynia się do jej umocnienia⁴¹. Jan Paweł II podkreśla charakter zobowiązujący komunii: „jeśli komunია eucharystyczna jest skutecznym znakiem jedności, to z niej właśnie wszyscy wierni czerpią wciąż nowe bodźce do wzajemnej miłości i pojednania, a także sakramentalną energię konieczną do zachowania zgody we wspólnotach rodzinnych i kościelnych”⁴². Jednak budowanie Kościoła, które ma swe źródło

³⁵ Por. B i e l e c k i. *Ustanowienie Eucharystii* s. 50.

³⁶ Por. W i t. *Duchowość eucharystyczna* s. 164.

³⁷ J a n P a w e ł II. Kat. „*Kościół tajemnicą komunii zbudowanej na miłości*” nr 5. W: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół* s. 83.

³⁸ DC 6. Por. R. C o s t e. *Sakrament społeczności braterskiej*. W: Eucharystia. „Kolekcja Communio” nr 1. Poznań–Warszawa: Pallottinum 1986 s. 344.

³⁹ Por. J. M i s i u r e k. *Duchowość eucharystyczna*. W: *Jezus eucharystyczny* s. 284.

⁴⁰ Por. P. N i t e c k i. *Eucharystia źródłem ewangelizacji*. ChS 18:1986 nr 7(154) s. 34.

⁴¹ Por. RH 20.

⁴² J a n P a w e ł II. Kat. *Eucharystia w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakra-*

i szczyt w Eucharystii, jest uwarunkowane czystością sumienia, wzajemnym przebaczeniem win i gotowością do braterskiej posługi. Wierni otrzymali w darze Boże życie i miłość, dzięki której mają być w życiu świadkami miłości, dlatego koniecznością staje się także solidarność międzyludzka, braterstwo, przyjaźń, pomoc materialna i duchowa, zanik sporów i podziałów⁴³.

Eklezjalny charakter pojednania oznacza, że cały Kościół jako wspólnota wierzących uczestniczy w procesie nawrócenia i w sakramencie pokuty. Pojednanie, jako sakramentalny akt kościelny, wyraża się dwojako: jako akt nadprzyrodzonej solidarności Mistycznego Ciała oraz jako działanie zbawcze hierarchicznej struktury Kościoła poprzez posługę szafarzy⁴⁴. Kościół nieustannie modli się za swych grzesznych braci, głosi dobrą nowinę o miłosierdziu Boga i gotowy jest przyjąć powracających do wspólnoty grzeszników. Ponadto w sakramencie pokuty uczestniczy cały Kościół, choć bezpośrednio sprawuje go kapłan, bowiem w sakramencie pokuty uczestniczy i współpracuje kapłaństwo powszechne wiernych z kapłaństwem hierarchicznym⁴⁵.

Chrystus zobowiązał swoich uczniów do kontynuowania wielkiego dzieła pojednania ludzi z Bogiem, dlatego Kościół nie byłby sobą, gdyby nie głosił i nie sprawował pojednania. Krzewiąc pokutę i pojednanie Kościół ma do dyspozycji szczególnie dwa środki: katechezę i sakramenty⁴⁶. Dlatego posługa ewangelizacyjna i katechetyczna zmierza do głoszenia orędzia pojednania, orędzia o Bogu Trójjedynym, który pragnie na powrót wspólnoty z człowiekiem grzesznym. Odpowiedzią adekwatną na to orędzie jest postawa nawrócenia.

Kościół, który z woli Chrystusa stał się znakiem i narzędziem zbawienia, został obarczony misją pojednania. Posługę tę wypełniają biskupi i kapłani na mocy władzy działania „in persona Christi”. Natomiast całemu Kościołowi zostało powierzone „słowo jednania”, czyli zarówno głoszenie orędzia ewangelicznego, jak i dawanie świadectwa o pojednaniu. Według soborowego określenia Kościół, jako „sakrament, czyli znak i narzędzie wewnętrznego

mentalnej (8.04.1992) nr 7. W: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół* s. 107-108.

⁴³ Por. W i t. *Duchowość eucharystyczna* s. 176.

⁴⁴ Por. J. O r z e s z y n a. *Spółeczno-eklezjalny wymiar sakramentu pokuty*. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1996 s. 166.

⁴⁵ Por. Cz. K r a k o w i a k. *Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji*. RBL 42:1989 nr 3 s. 171-172.

⁴⁶ Por. RP 24. Por. B o ł o z. *Eklezjalny charakter sakramentu pojednania* s. 68.

zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁴⁷, winien wszelkimi siłami dążyć do pełnego pojednania.

W sakramencie pokuty uczestniczy cały Kościół, chociaż bezpośrednio sprawuje go kapłan. W liturgii sakramentu pokuty uczestniczy i współpracuje kapłaństwo powszechne wiernych z kapłaństwem hierarchicznym⁴⁸. Podstawą uczestnictwa całego Kościoła w pojednaniu jest solidarność członków Mistycznego Ciała, którzy przez tę współpracę dają wyraz zbawczej solidarności z Chrystusem. Kościół jest solidarny zarówno w cierpieniu spowodowanym przez grzech, jak i w radości płynącej z nawrócenia. Wspólnota czuje się odpowiedzialna za grzech brata i zobowiązuje się do pomocy w nawróceniu, tym bardziej, gdy nawrócenie wymaga pokuty o charakterze społecznym⁴⁹.

Wspólnota braterska poprzez posługę upominania, modlitwy i ofiary stwarza warunki dla sakramentalnego pojednania. Uwzględniając wspomniane aspekty pomocy ze strony wspólnoty w dziele pojednania grzesznika, należy wskazać na znaczenie wspólnotowego sprawowania liturgii sakramentu pokuty⁵⁰. Odnowione obrzędy tego sakramentu pozwalają dowartościować wymiar eklezjalny, zwłaszcza obrzęd pojednania wielu penitentów z indywidualną spowiedzią⁵¹.

Prawda o wspólnotowym charakterze cierpienia wskazuje na wspólnotowy wymiar sakramentu namaszczenia chorych. Z jednej strony cały Kościół modli się za chorego do Pana, jednocześnie niosąc mu różnego rodzaju samarytańską pomoc, a z drugiej strony chory swoje cierpienie włącza w służbę powszechnego zbawienia⁵². W sakramencie przychodzi do chorego nie tylko Chrystus, ale także Jego Kościół. Posługę Kościoła wobec chorego wyraża nade wszystko posługa samarytańska. Chodzi w niej najpierw o współczucie (jako współ-cierpienie), gdyż nie zawsze możliwa jest faktyczna pomoc w przezwyciężeniu cierpienia⁵³. Istotą posługi samarytańskiej jest powołanie

⁴⁷ KK 1.

⁴⁸ Por. K r a k o w i a k. *Zgromadzenie liturgiczne jako podmiot celebracji* s. 171-172.

⁴⁹ Por. B o ł o z. *Eklezjalny charakter sakramentu pojednania* s. 71.

⁵⁰ Por. H. S o b e c z k o. *Sprawowanie sakramentu pokuty w odnowionej liturgii Kościoła*. W: *Ewangelizacja i nawrócenie*. W: *Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995/96*. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice: Wyd. Archidiecezjalne 1995 s. 374-378.

⁵¹ Por. MD 4.

⁵² Por. KKK 1522.

⁵³ Por. SD 28.

do miłości, albowiem cierpienie w świecie jest po to, ażeby wyzwalało miłość⁵⁴.

Wspólnotowy charakter cierpienia ujawnia się już w samym sposobie przeżywania cierpienia, które niesie ze sobą doświadczenie wspólnoty losu z innymi cierpiącymi⁵⁵. Jednakże ta solidarność w żadnej mierze nie ogranicza się do wspólnoty cierpiących. Chodzi bowiem o powszechną solidarność wszystkich członków Kościoła, co oznacza szczególne wezwanie wobec zdrowych, aby chcieli i umieli otworzyć się na ludzi chorych⁵⁶. Istotą postawy samarytańskiej jest osobiste włączenie się w pomoc niesioną bliźniemu, który cierpi.

Jan Paweł II z całą mocą podkreślał wspólnotowy charakter cierpienia jako powołanie do miłości. Na tej drodze też ujawnia się do końca zbawczy sens cierpienia: „cierpienie jest w świecie po to, ażeby wyzwalało miłość, ażeby rodziło uczynki miłości bliźniego”⁵⁷. Przedziwną tajemnicą jest fakt, że cierpienie jest obecne w świecie po to, aby wyzwalało w człowieku miłość, ów bezinteresowny dar z siebie dla dobra ludzi cierpiących.

Obecnie istnieje wiele okazji do wspólnotowej celebracji tego sakramentu. Chodzi tu zwłaszcza o środowiska szpitalne, o okazjonalne nabożeństwa parafialne (dekanalne) dla chorych (np. związane z Dniem Chorego). Jest to nie tylko dobra sposobność do podkreślenia, że sakrament ten nie wiąże się z niechybną śmiercią, ale nade wszystko jest to okazja do ukazywania wspólnotowego sensu cierpienia i choroby. Dzień Chorego, połączony z udzielaniem Namaszczenia Chorych, daje bowiem sposobność do uwrażliwiania zdrowych w duchu samarytańskiej posługi⁵⁸.

Istotę małżeństwa chrześcijańskiego oddaje kategoria przymierza małżeńskiego oraz kategoria wspólnoty osób i „komunii” osób. Ta „komunia” jest najpierw darem, który jest konsekwencją „Komunii” z Chrystusem w Nowym Przymierzu, ale jest także zobowiązaniem, aby nieustannie i we wszystkich wymiarach życia małżeńskiego budować tę „komunię”. Pojęcie *communio personarum*, by adekwatnie oddać istotę małżeństwa, domaga się uznania fundamentu antropologicznego i teologicznego, gdyż zawiera się w tym pojęciu

⁵⁴ SD 13 i 30.

⁵⁵ Por. SD 8.

⁵⁶ Por. SD 28. Por. T e s t a. *Sakramenty Kościoła* s. 280-281.

⁵⁷ SD 30.

⁵⁸ Por. KKK 1517. Por. A. O l c z y k. *Namaszczenie chorych*. W: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom: POLWEN 2005 s. 352.

integralna koncepcja człowieka jako osoby i prawda o powołaniu do wspólnoty⁵⁹.

W pojęciu *communio personarum* akcentuje się z jednej strony wspólnotowy wymiar życia ludzkiego w powiązaniu z prawdą, że człowiek jako osoba ma naturę dialogalną i od momentu stworzenia jest zdolny do przymierza, czyli wejścia w relacje osobowe. Z drugiej strony powstała z relacji osobowych wspólnota szanuje podmiotowość każdego⁶⁰. Teologiczny wymiar wspólnoty wymaga odwołania się do trynitarnego modelu wspólnoty osób. W małżeńskiej *communio personarum*, tak jak we wspólnocie Osób Trójcy Świętej, osoby wzajemnie się obdarowują i przyjmują⁶¹. Na fundamencie wspólnoty z Bogiem i nadprzyrodzonego obdarowania „Bóg daje człowiekowi jemu samemu, dając go zarazem rodzinie i społeczeństwu”⁶². Trwając w Chrystusie człowiek staje się zdolny do miłości jako bezinteresownego daru z siebie.

Małżeńskie przymierze miłości sprawia, że „komunia osób” może się urzeczywistnić tylko pomiędzy mężczyzną i kobietą, istotami duchowo-cieleśnymi. „Komunia osób” w małżeństwie opiera się na takim obdarowaniu sobą, które obejmuje także wymiar cielesny. Ciało przemawia widzialną męskością lub kobiecością, a „mowa ciała” czyni widzialnym to, co niewidzialne: osobowe, duchowe i Boże⁶³. Wzajemność w „komunii osób” oznacza, że kobiecość jest dla męskości, a męskość dla kobiecości, poprzez świadomy dar ciała. Teologia ciała jest ostatecznie teologią męskości i kobiecości⁶⁴. Dlatego współzycie

⁵⁹ Por. M. P o k r y w k a. „*Communio personarum*”. W: *Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej*. Red. A. Derdziuk. Lublin: Wyd. Diecezjalne Sandomierz 2008 s. 361-363; A. S a r m i e n t o. *Małżeństwo chrześcijańskie*. Tł. P. Rak. Kraków: Wyd. „M” 2002 s. 57-59.

⁶⁰ Por. J. N a g ó r n y. *Małżeństwo i rodzina jako communio personarum*. W: *Człowiek. Miłość. Rodzina. „Humanae vitae” po 30 latach*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin: RW KUL 1999 s. 94-95. Por. D. J. H i l l a. *Związek między rodziną, Eucharystią a Kościołem w świetle Karola Wojtyły filozofii osoby*. W: J a n P a w e ł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*. Red. T. Styczeń. Lublin: RW KUL 1998 s. 319.

⁶¹ Por. H i l l a. *Związek między rodziną, Eucharystią a Kościołem* s. 325-326.

⁶² LdoR 9.

⁶³ Por. K. L u b o w i c k i. *Wokół etosu ludzkiego ciała. „Sakramentalność” i deformacje w refleksji Jana Pawła II*. W: *Miłość – płciowość – płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej*. Red. P. Morciniec. Opole: Wyd. UO 2007 s. 82-84.

⁶⁴ J a n P a w e ł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Red. T. Styczeń. Lublin: Wyd. KUL 2008 s. 34. Por. J. B a j d a. *Etos sakramentu małżeństwa*. W: J a n P a w e ł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament* s. 237-239.

seksualne w małżeństwie jest wyrazem „komunii osób” wówczas, gdy jest wyrazem daru osoby dla osoby, a nie tylko darem ciała. Tym samym „komunia osób” domaga się afirmacji rodzicielstwa we współżyciu małżeńskim.

Jako pierwsza powstaje i rozwija się komunია małżonków, ma ona swoje korzenie w naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety. Jednak ta komunია zostaje przemieniona przez Boga, prowadząc ją do doskonałości w sakramencie małżeństwa⁶⁵.

Jednym ze zobowiązań moralnych na tej płaszczyźnie jest poszerzenie tej „komunii” poza samą jedność małżonków, zwłaszcza na wspólnotę rodzinną, bowiem „komunia małżeńska stanowi fundament, na którym powstaje szersza komunია rodziny, rodziców i dzieci, braci i sióstr pomiędzy sobą, domowników i innych krewnych”⁶⁶. Komuniiny charakter przymierza małżeńskiego znajduje swoje dopełnienie wówczas, kiedy na bazie sakramentu małżeństwa tworzy się rodzina: wspólnota rodziców i dzieci. Rodzina chrześcijańska, która przyjmuje nadprzyrodzone dary i tworzy komunię kościelną może być nazwana „Kościołem domowym”.

Eklezjalne posłannictwo kapłanów dotyczy tych, którzy uczestniczą w kapłaństwie hierarchicznym, a więc biskupów, kapłanów i diakonów: „biskupi są jej głównymi podmiotami oraz przewodnikami całej wspólnoty chrześcijańskiej, jak to w swoim czasie stwierdziliśmy. W tym dziele wspomagają ich prezbiterzy oraz w pewnej mierze diakoni, zgodnie z normami i praktyką Kościoła, zarówno dawniej, jak i w obecnym okresie «nowej ewangelizacji»”⁶⁷. Ta odpowiedzialność za Kościół, mając swe korzenie we włączeniu w Chrystusa i w uczestnictwie w Jego kapłaństwie, jest ściśle związana z tym, co w dokumentach Kościoła określane jest mianem eklezjalnej tożsamości kapłańskiej⁶⁸. Pełnienie posługi kapłańskiej w Kościele i dla Kościoła wynika z udziału w potrójnym urzędzie Chrystusa. Uczestnictwo w posłannictwie Chrystusa sprawia, że kapłan spełnia posługę: słowa, sakramentu

⁶⁵ FC 19.

⁶⁶ FC 21.

⁶⁷ J a n P a w e ł II. *Kat. Misja ewangelizacyjna prezbiterów (21.04.1993)* nr 1. W: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół*. Kraków–Ząbki 1999 s. 221. Por. J. B u x a - k o w s k i. *Podstawy teologiczne posłannictwa diakona, prezbitera i biskupa*. W: *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95. Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego*. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice: Wyd. Archidiecezjalne 1994 s. 87-116.

⁶⁸ Por. PDV 2.

i służby miłości⁶⁹. Tak wszechstronne działanie wymaga zaawansowania w wypełnianiu powołania do świętości. Realizuje się ono głównie w postawie miłości pasterskiej, na wzór Jezusa Chrystusa i w oparciu o dar Ducha Świętego⁷⁰.

Posługa kapłanów ma na celu budowanie jedności Kościoła, a to wymaga zgodnej współpracy wszystkich członków Kościoła, a mianowicie między kapłanami i biskupem, między kapłanami diecezjalnymi i zakonnymi, między kapłanami i świeckimi. Taka współpraca wiąże się jednak z uznaniem różnych darów, charyzmatów, urzędów i posług oraz domaga się wyraźnego poczucia własnej tożsamości w Kościele oraz świadomości odrębności od drugich. Taka współpraca wymaga nade wszystko właściwej motywacji, czyli „wzajemnego zaufania, cierpliwości, łagodności, wyrozumiałości i umiejętności czekania; przede wszystkim jednak zakorzeniona jest w miłości do Kościoła większej niż miłości do siebie samego i do społeczności, do których się należy”⁷¹.

Eklezjologia komunii uznaje różne posługi w ramach kapłaństwa powszechnego, a to oznacza, że odpowiedzialność podejmują nie tylko kapłani, ale także Lud Boży jako całość. Wymaga to określenia właściwych relacji kapłaństwa hierarchicznego do kapłaństwa powszechnego wiernych, czyli uznania ich własnej tożsamości. Należy podkreślić, iż „kapłaństwo urzędowe pozostaje zasadniczo na usługach królewskiego kapłaństwa wszystkich wiernych i jemu jest przyporządkowane”⁷². Oznacza to, że dla zapewnienia jedności w Kościele, pasterze powinni traktować swój urząd jako służbę wobec Ludu Bożego, natomiast świeccy mają uznawać posługę kapłanów za niezbędną dla swojego życia i misji w Kościele.

Ostatecznie kapłaństwo hierarchiczne, jako szczególna służba, zostało ustanowione w Kościele w tym celu, aby mogły się aktualizować wszystkie zasoby powszechnego kapłaństwa wiernych⁷³. Kapłaństwo hierarchiczne jest „służbą dla” – skierowane ku Chrystusowi i ku ludziom, a więc dla ludzi i dla wspólnoty Kościoła, a to oznacza konieczność odejścia od ujęcia in-

⁶⁹ Por. PDV 15.

⁷⁰ Por. PDV 23.

⁷¹ PDV 59.

⁷² ChL 22.

⁷³ Por. J a n P a w e ł II. *Kat. Kościół jako wspólnota kapłańska*(18.03.1992) nr 4. W: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Kościół* s. 95.

dywidualistycznego⁷⁴. Nade wszystko kapłani mają karmić Kościół słowem i łaską Bożą: „kapłan urzędowy dzięki władzy świętej, jaką się cieszy, kształci lud kapłański i kieruje nim, sprawuje w zastępstwie Chrystusa (*in persona Christi*) ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu”⁷⁵. Odpowiedzialność kapłanów za Kościół obejmuje także uznanie i właściwą opiekę nad wspólnotami kościelnymi. Dotyczy to dawnych i nowych form stowarzyszania się, takich jak bractwa, towarzystwa, pobożne stowarzyszenia oraz różne „ruchy”, bardzo dziś żywotne w Kościele.

Od czasu Soboru wezwaniem dla Kościoła jest wyraźne akcentowanie wspólnotowego, eklezjalnego charakteru sakramentów. Odejście od zbyt indywidualistycznego przeżywania sakramentów pozwoli na odkrycie wspólnoty kościelnej jako środowiska wspomagającego bardziej integralne rozumienie i korzystanie z mocy sakramentów Kościoła. Owocem otwarcia się na wspólnotowe przeżywanie sakramentów będzie większa wrażliwość na odczytywanie moralnego przesłania zawartego w każdym z sakramentów, bowiem każdy dar łaski rodzi moralne zobowiązania.

BIBLIOGRAFIA

I. Dokumenty Kościoła

Jan Paweł II:

Encyklika *Redemptor hominis* (RH). Watykan 1979.

Encyklika *Dives in misericordia* (DinM). Watykan 1980.

Encyklika *Dominum et Vivificantem* (DeV). Watykan 1986.

Encyklika *Veritatis splendor* (VS). Watykan 1993.

Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (EdE). Watykan 2003.

Adhortacja apost. *Familiaris consortio* (FC). Watykan 1981.

Adhort. apost. *Reconciliatio et paenitentia* (RP). Watykan 1984.

Adhortacja apost. *Chrisifideles laici* (ChL). Watykan 1988.

Adhortacja apost. *Pastores dabo vobis* (PDV). Watykan 1992.

List apost. *Dominicae cenae* (DC). Watykan 1980.

⁷⁴ Por. N a d o l s k i. *Słowo Boże i sakramenty* s. 161.

⁷⁵ KK 10. Por. S. M o j e k. *Kapłan Chrystusa – ojcem duchownym w postudze ludowi Bożemu*. W: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*. Homo meditans t. 14. Red. W. Słomka. Lublin: TN KUL 1993 s. 99-107.

- List apost. *Salvifici doloris* (SD). Watykan 1984.
List apostolski *Tertio millennio adveniente* (TMA). Watykan 1994.
List apost. *Misericordia Dei* (MD). Watykan 2002.

II. Opracowania

- B a j d a J.: Etos sakramentu małżeństwa. W: Jan Paweł II. Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała. Red. T. Styczeń. Lublin: RW KUL 1998 s. 231-248.
- B i e l e c k i S.: Ustanowienie Eucharystii. W: Eucharystia. Misterium – ofiara – kult. Red. J. Kopeć. Lublin: RW KUL 1997 s. 35-51.
- B o ł o z W.: Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej. Tuchów: Wyd. „Homo Dei” 1991.
- B u x a k o w s k i J.: Podstawy teologiczne posłannictwa diakona, prezbitera i biskupa. W: Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95. Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice: Wyd. Archidiecezjalne 1994 s. 87-116.
- Chrzest – nowość życia. *Homo meditans* t. 10. Red. A. J. Nowak, W. Słomka. Lublin: TN KUL 1992.
- Człowiek. Miłość. Rodzina. „*Humanae vitae*” po 30 latach. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Lublin: RW KUL 1999.
- D e r d z i u k A.: Teologia moralna w służbie wiary Kościoła. Lublin: Wyd. KUL 2010.
- Eucharystia – miłość i dziękczynienie. *Homo meditans* t. 9. Red. W. Słomka, A. J. Nowak. Lublin: TN KUL 1992.
- Ewangelizacja i nawrócenie. W: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego. Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995/96. Red. E. Szczotok, A. Liskowacka. Katowice: Wyd. Archidiecezjalne 1995.
- G o c k o J.: Kościół obecny w świecie – posłany do świata. Teologiczno-społeczne aspekty posłannictwa Kościoła w świecie po Soborze Watykańskim II. Lublin: Wyd. KUL 2003.
- Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom: POLWEN 2005.
- Jezus eucharystyczny. Red. M. Rusecki, M. Cisło. Lublin: RW KUL 1997.
- Kapłan pośród ludu kapłańskiego. *Homo meditans* t. 14. Red. W. Słomka. Lublin: TN KUL 1993.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie. Red. M. Rusecki, E. Pudęko. Lublin: RW KUL 1995.
- K o c h G.: Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty. Tł. W. Szymona. Kraków: Wyd. „M”.
- M i g u t B.: Znaki Misterium Chrystusa. Historiozbawcze ujęcie sakramentów według Salvatore Marsilego OSB (1910-1983). Lublin: RW KUL 1996.
- Miłość – płciowość – płodność. Aktualne problemy etyki seksualnej. Red. P. Morcinek. Opole: Wyd. UO 2007.

- O r z e s z y n a J.: Społeczno-eklezyjny wymiar sakramentu pokuty. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 1996.
- Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego. Red. J. Kudasiewicz. Warszawa: ATK „Collectanea Theologica” 1981.
- S a r m i e n t o A.: Małżeństwo chrześcijańskie. Tł. P. Rak. Kraków: Wyd. „M” 2002.
- Świadek nadziei. Ks. prof. Janusz Nagórny twórca i nauczyciel teologii moralnej. Red. A. Derdziuk. Lublin: Wyd. Diecezjalne Sandomierz 2008 s. 361-363.
- Teologia duchowości katolickiej. Lublin: RW KUL 1993.

THE ECCLESIAL DIMENSION OF SACRAMENTS

S u m m a r y

The Conciliar revival of the vision of the Church and of vocation had enhanced the status of the communal character of Christian life. The community of the Church is a necessary milieu for religious and moral life of Christians. It is in the Church that the encounter with the saving God takes place, and owing to the sacraments a man is sanctified. Sacramental grace gives rise to moral obligations, and moral life requires turning gifts and obligations that issue from sacraments into actual deeds. This means that sacramental gifts indicate the moral imperative, and moral life acquires the style of sacramental life. One of the most important moral imperatives of sacramental life is its communal dimension.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: sakramenty, wspólnota Kościoła, moralne przesłanie sakramentów.

Key words: sacraments, community of the Church, moral message of sacraments.

STANISŁAW ZIMNIAK SDB

PERCEPCJA ZWYCIĘSKIEJ WIZJI MARYJNEJ
KARD. AUGUSTA HLONDA W POSŁUDZE PASTERSKIEJ
PRYMASA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
I BŁOGOSŁAWIONEGO JANA PAWŁA II

Prezentowane opracowanie jest próbą ukazania „więzi maryjnej” łączącej Prymasa Augusta Hlonda (1881-1948), jego następcę kardynała Stefana Wyszyńskiego (1901-1981) i dziś już Błogosławionego Jana Pawła II (1920-2005)¹. Jest to więź, która znalazła odbicie i urzeczywistnienie w pasterskiej posłudze tych trzech wielkich ludzi Kościoła. Znajduje to wyraźne potwierdzenie w ich pismach. Związek ten jest szczególnie widoczny u Wyszyńskiego, który miał bardzo żywe poczucie Hlondowskiego dziedzictwa maryjnego. Zaś poprzez Prymasa Tysiąclecia Hlond oddziaływał także na pobożność maryjną kard. Karola Wojtyły². Powszechnie podkreśla się doniosły wpływ pry-

Dr STANISŁAW ZIMNIAK SDB – pracownik naukowy Salezjańskiego Instytutu Historycznego w Rzymie; adres do korespondencji: e-mail: szimniak@sdb.org

¹ Niniejszy artykuł jest syntetycznym przedstawieniem tego, co znajduje się w mojej książce *Zwycięstwo Maryi. Proroctwo kardynała Augusta Hlonda w posłudze apostolskiej Prymasa Tysiąclecia Stefana kardynała Wyszyńskiego i Papieża Jana Pawła II Wielkiego* (Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 2007). Zagadnienie to – choć w innym świetle – jest także przedmiotem opublikowanych przez ze mnie artykułów: „Zwycięstwo Maryi”. *Próba zdefiniowania znaczenia „proroctwa” Augusta Kard. Hlonda o zwycięstwie Maryi w kontekście posługi apostolskiej Prymasa Tysiąclecia Stefana Kard. Wyszyńskiego*. „Seminare” Poszukiwania naukowo-pastoralne. [Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego: Kraków–Łódź] 24:2007 s. 157-176; *L'incidenza della “profezia” mariana del Servo di Dio card. August Hlond nella vita apostolica dei Servi di Dio card. Stefan Wyszyński e Giovanni Paolo II*. „Salesianum” 70:2008 s. 299-316. W prezentowanym tutaj opracowaniu zostały jednak uwzględnione osiągnięcia ostatnich badań i przedstawione perspektywy dalszych poszukiwań.

² Potwierdzeniem tego jest fakt, że Prymas Hlond jest cytowany w testamencie Jana Pawła II i to właśnie w kontekście zwycięskiej roli Maryi w życiu Kościoła.

masa Wyszyńskiego na Jana Pawła II, jednak przemilcza się przy tym równie silną percepcję ze strony Papieża maryjnego wymiaru poprzednika Prymasa. Dotyczy to tak badaczy dziejów Kościoła w Polsce i poza nią, jak i publicystów.

Prymas Hlond należy do najwybitniejszych postaci życia kościelnego na ziemiach polskich w 1 połowie minionego XX wieku³. Rozpoznanie i uznanie tego istotnego aspektu Hlondowskiego dziedzictwa, jakim jest „maryjne ogniwo” konotujące duchowość trzech wielkich postaci Kościoła, jest dzisiaj ważnym zadaniem badaczy dziejów Kościoła katolickiego w Polsce. Pamiętajmy, że nie kto inny, jak sam Prymas Tysiąclecia wielokrotnie wyznawał, iż czerpał inspirację z bogatego dziedzictwa Hlondowego.

I. WYMOWNE I DALEKOWZROCZNE CZYNY KARD. A. HLONDA

Dla zrozumienia tego szczególnego związku, łączącego postacie Hlonda i Wyszyńskiego, należy przypomnieć tu przynajmniej dwa wiekopomne fakty, dwa wydarzenia. One też tłumaczą genezę maryjnego powiązania Hlond–Wyszyński. Pierwszym takim wydarzeniem jest nie tylko wskazanie przez Hlonda osoby Wyszyńskiego jako najlepszego kandydata na pasterza osieroconej diecezji lubelskiej, ale przede wszystkim sam wybór miejsca na biskupią konsekrację. Bowiem czyż nie jest czymś wysoce wymownym, że to właśnie w Sanktuarium Jasnogórskim, dnia 12 maja 1946 roku, prymas Polski August Hlond konsekruje biskupem lubelskim młodego kapłana Stefana Wyszyńskiego? Można to interpretować jako „dalekowzroczne” wskazanie Wyszyńskiemu, gdzie powinien on szukać natchnienia i skąd czerpać siły dla posługi pasterskiej. Wiemy, jaką miłością pałał następca Hlonda do tego miejsca. Jest też powszechnie znane jego umiłowanie Ikony Jasnogórskiej, z którą nigdy się nie rozstawał.

³ Polecam przede wszystkim studia Stanisława Wilka. *Episkopat Kościoła Katolickiego w Polsce w latach 1918-1939* (Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie 1992) i Krzysztofa Krawskiego. *Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej. Myśl o ustroju państwa – postulaty, realizacja* (Warszawa-Poznań 1992). Odsyłam także do najnowszej dwutomowej biografii, wprawdzie obejmującej ostatnie trzy lata życia prymasa Hlonda, autorstwa znanego historyka Jerzego Pietrzaka: *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945-1948. Z przedmową Prymasa Polski Kardynała Józefa Glempa*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2009.

Drugim wydarzeniem, nie mającym precedensu w historii Kościoła katolickiego w Polsce, był akt poświęcenia Narodu Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny. Miał on miejsce dnia 8 września 1946 roku na Jasnej Górze. Świadkiem tego niezwykłego wydarzenia był „świeżo upieczony” biskup lubelski S. Wyszyński. Uroczysty akt poświęcenia był dziełem prymasa Hlonda, o czym niestety mówi się mało albo nie mówi się wcale⁴. Prymas Hlond aktem tym świadomie nawiązał do ślubów króla Jana Kazimierza, złożonych w katedrze lwowskiej w 1656 roku, po odparciu „potopu” szwedzkiego. Dnia 8 września 1946 roku na Jasnej Górze, mimo ogromnych utrudnień ze strony komunistycznego reżimu, zgromadziła się „cała” Polska: ponad milion osób. Nie mogło to pozostać bez śladu w duszy Wyszyńskiego. Należy też uwzględnić fakt, że w strategii Hlonda akt ten – można go nazwać pierwszym ślubowaniem Narodu polskiego – był jednym z fundamentalnych kroków przygotowujących Polskę do obchodów Tysiąclecia Chrztu. Czego dowodem może być to, że już następnego dnia po tej uroczystości Konferencja Episkopatu Polski, pod przewodnictwem Hlonda, rozważała program przygotowania do Millennium chrztu Polski⁵.

Na wybitną postać prymasa Hlonda, salezjanina, pierwszego biskupa Katowic, prymasa Kościoła katolickiego w Polsce i założyciela Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców (*Societas Christi pro Emigrantibus*), a także reorganizatora Zgromadzenia Braci Serca Jezusowego, należy spojrzeć również poprzez pryzmat niezwykle owocnej recepcji jego „zwycięskiej wizji maryjnej” w posłudze Prymasa Tysiąclecia, a także – pośrednio – w pracy apostolskiej Błogosławionego Jana Pawła II.

II. KONTEKST SPOŁECZNO-POLITYCZNY „PROROCTWA MARYJNEGO”

Ostateczne sformułowanie przepowiedni o zwycięstwie Chrystusowego Kościoła, zwycięstwa wyproszonego przez wstawiennictwo Najświętszej Maryi Panny, ma oczywiście swoją genezę w ówczesnej sytuacji społecznej, poli-

⁴ O kontekście historycznym i genezie tego wydarzenia traktuje Bernard Kołodziej: *Ślubowania Narodowe (1946) pod patronatem kardynała Augusta Hlonda*. W: *Królowa Korony Polskiej od ślubów króla Jana Kazimierza do kardynała Stefana Wyszyńskiego*. Jasna Góra–Warszawa 2006 s. 301-310.

⁵ Zob. P i e t r z a k. *Pełnia prymasostwa* t. 1 s. 362.

tycznej, kulturalnej i religijnej⁶. Wprawdzie wizję Zwycięskiej Maryi prymas Hlond przepowiadał na długo przed swoją śmiercią, to jednak ze szczególną mocą ducha potwierdził ją na łożu śmierci 22 października 1948 r. (na dzień ten przypadało wspomnienie liturgiczne Matki Bożej Patronki Dobrej Śmierci). Był to okres epokowych zmian politycznych, ogromnego zamętu społecznego i ateistycznej indoktrynacji kulturalnej, zachodzących w sercu Europy. A sowiecki komunizm parł niepomahowanie w kierunku Europy Zachodniej i zdobywał kolejne kraje, także poza granicami starego kontynentu. Niestety, z chwilą upadku Powstania Warszawskiego, czyli w 1944 r., pozbawionej jakiegokolwiek wsparcia ze strony Zachodu Polsce, z wyraźnej woli Moskwy i przy milczącej aprobacie Wielkiej Brytanii i USA został narzucony reżim marksistowski, czyli totalitaryzm komunistyczny. Zdecydowanej większości Polaków zdawało się wtedy, że nadeszła kolejna katastrofa i nadzieja na zwycięstwo wolności została wystawiona na kolejną dramatyczną próbę: konfrontację ideologiczną.

W tym czasie niespodziewanie zmarł Prymas. Zmarł człowiek, do którego odwoływali się wszyscy Polacy szczerze zatroskani o los swojego kraju, zarówno katolicy, jak i niewierzący. Śmierć prymasa Hlonda, który w tamtym historycznym momencie był jedynym pewnym punktem odniesienia dla zdeorientowanego społeczeństwa, spowodowała wielkie przygnębienie. Po wszechnie ceniono jego autorytet, stanowczość w kierowaniu Kościołem oraz umiejętność wskazywania nowych rozwiązań, bez wystawiania na ryzyko fundamentalnych wartości wiary katolickiej⁷. Potwierdził to jego następca na urzędzie prymasowskim, arcybiskup Wyszyński – który przeszedł do historii

⁶ Tak naprawdę przekonanie o „zwycięskiej roli Maryi” w walce między mocami dobra i zła prymas Hlond głosił wtedy, kiedy rzeczywiście losy Kościoła i związane z nim dobro ludzkości były śmiertelnie zagrożone. Należy wspomnieć list prymasa Hlonda z 7 października 1939 roku do Piusa XII, w którym wyłożył swoje przekonanie o konieczności bezwzględnego zawierzenia się Maryi i dał wyraz swojej niewzruszonej ufności w Jej skuteczną interwencję (A.S.S. 1939 Card. 100, oryginał. Fotografia tego listu została przytoczona w: *Actes et documentes du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*. Cyt. t. IIIa s. 88-89). Do tego przekonania odwołał się Pius XII w swojej pierwszej encyklice *Summi pontificatus* z 20 października 1939 (P i u s PP. XII, Litt. enc. *Summi pontificatus de summi pontificatus munere*, [Venerabilibus Fratribus Patriarchis, Primatibus, Archiepiscopis, Episcopis aliisque locorum Ordinariis pacem et communionem cum Apostolica Sede habentibus], 20 octobris 1939. AAS 31:1939 s. 413-453. Wersja włoska: AAS 31:1939 s. 454-480. Tłumaczenie polskie zaczerpnięto z: *Pius XII i II wojna światowa*. Londyn: Wyd. Veritas 1947).

⁷ Odsyłam do cytowanego dzieła: P i e t r z a k. *Pełnia prymasostwa*.

Polski jako Prymas Tysiąclecia⁸. W liście napisanym 6 stycznia 1949 r. z okazji objęcia urzędu, zaledwie trzy miesiące po śmierci swego poprzednika, nowy Prymas pisał:

Przedwczesna, a tak budująca i kapłańska śmierć prymasa Polski, śp. Kardynała Augusta Hlonda, pozbawiła nie tylko zaślubione sobie archidiecezje pasterza, ale i naród cały – widzialnego symbolu jedności religijnej. [...] Jesteśmy pod wrażeniem wielkiego żywota i potężnych czynów tej historycznej postaci, człowieka, który przysporzył chwały Kościołowi i rozgłosu Polsce. Gdy w dniach naszej żałoby świat cały chylił swe czoło przed wielkim synem Kościoła, wielbił w nim jego niezachwianą wiarę, niezłomne męstwo, miłość ofiarną, pracowitość niewyczerpaną i tyle cnót, którymi dobrze zasłużył się Najwyższemu Ojcu narodów – Bogu, i katolickiej ziemi polskiej. Składając dziś należny hołd czci i uwielbienia, pragniemy, by wielkie życie zmarłego Prymasa było dla nas wzorem i promieniem przewodnim w drodze.

III. INTERPRETACJA MARYJNA TESTAMENTU KARD. A. HLONDA PRZEZ PRYMASA TYSIĄCLECIA

Życzenie wyrażone przez prymasa Wyszyńskiego, by życie jego poprzednika stało się wzorem i światłem na niepewną przyszłość, nawiązywało do nowych wyzwań, a szczególnie ateizmu, narzuconego przez reżim komunistyczny we wszystkich sferach życia społecznego i kulturalnego. Dlatego to w „zwycięskiej wizji maryjnej”, uważanej także za rodzaj testamentu prymasa Hlonda, Wyszyński znalazł źródło inspirujące jego program duszpasterskiej odnowy oblicza Kościoła, a przez niego polskiego społeczeństwa. Jednym z najważniejszych punktów planu pracy apostolskiej następcy Hlonda było przygotowanie do wielkiego wydarzenia – Tysiąclecia Chrztu Polski – które przypadało w 1966 r. Wyszyński oznajmił to osobiście 22 października 1962 r. w Rzymie, u progu Soboru Watykańskiego II:

Umierający w Warszawie Kardynał zapowiedział, że zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie zwycięstwem Matki Najświętszej. Powiedział, że do Tysiąclecia Chrztu trzeba Polskę prowadzić ze śpiewem: „Bogurodzico Dziewico, Bogiem sławiona Maryjo...”. Biskupi polscy uznali to wezwanie gasnącego Kardynała za swój program, za swój obowiązek. I dlatego, wczuwając się w te myśli i pragnienia odeszłego Pasterza, my

⁸ Należy przypomnieć, że to prymas Hlond wskazał papieżowi Piusowi XII na Wyszyńskiego jako swego następcę. I rzeczywiście Pius XII – rzecz niecodzienna – już dnia 12 listopada 1948 r. mianował bpa lubelskiego nowym arcybiskupem Gniezna i Warszawy, czyli Prymasem Polski (zob. P i e t r z a k. *Pełnia prymasostwa* t. 2 s. 917-918).

biskupi polscy prowadzimy ojczyznę naszą w bramy Tysiąclecia za Maryją Jasnogórką i Królową Polski. Głęboko wierzymy, że zwycięstwo przyjdzie!⁹.

Te właśnie słowa wzbudziły wśród duchowieństwa i w społeczeństwie siłę, odwagę i, przede wszystkim – ku zaskoczeniu, a wręcz przerażeniu komunistycznych władz – stanowczą wolę oparcia się wpływom ateistycznej ideologii i wzmoczenia wysiłków dla odnowy pracy duszpasterskiej oraz radykalnej działalności ewangelizacyjnej.

Dwa lata później, przy okazji poświęcenia pomnika kard. A. Hlonda w Poznaniu, prymas Wyszyński potwierdził jeszcze wyraźniej doniosłe znaczenie testamentu swojego poprzednika dla duszpasterskiego przygotowania Polski do obchodów tysiąclecia Jej chrztu. Powiedział wtedy:

My dzisiaj prowadzimy naród w „wiary nowe tysiąclecie”, za przewodem Matki Bożej Jasnogórskiej. Ale nie myślcie, drodzy moi, że to czyniąc – ja i wszyscy biskupi polscy – wypełniamy tylko nasze zamiary. Przeczytałem słowa umierającego Kardynała, który mówi: „Ja odejdę, przyjdą inni, będą moje dzieło prowadzili”. Oświadczam wam, dzieci najmilsze, że zawsze uważam – ja, niegodny jego następcy na stolicy prymasowskiej – że nie swoje, ale jego dzieło prowadzę dalej, jego programy i plany wykonuję. Uważam się za wykonawcę jego duchowego testamentu. [...] Myśli przewodnie pracy, przygotowującej naród na Tysiąclecie Chrztu, **wzięte są z serca umierającego Kardynała Augusta Hlonda**. [...] Pragnę was zapewnić, umiłowani bracia kapłani i najmilsze dzieci Boże, że ja i biskupi polscy prowadzimy dalej jego dzieło. Dlatego idziemy w bramy nowego tysiąclecia za Panią Najświętszą! Umierający Kardynał prymas zobowiązał nas do tego tymi szczególnymi słowami: „*Luctamini cum fiducia! Sub patrocinio Beatae Mariae Virginis laborate*”¹⁰.

Poświęcając Chrzcielnicę Tysiąclecia 31 maja 1965 r., Wyszyński wygłosił przemówienie, w którym raz jeszcze nawiązał do znaczenia i fundamentalnej wagi testamentu swego poprzednika, którego nie zawahał się nazwać „prorokiem polskim”. Powiedział przy tej okazji:

Małe Dzieteczki! Bardzo wam dziękuję za kwiaty, których dostałem całe naręcza. Zawiozę je do katedry w Warszawie. Część z nich pójdzie na grób naszego poprzednika, śp. Kardynała Augusta Hlonda. A zaraz wam powiem, dlaczego. On to bowiem powie-

⁹ W 14. rocznicę śmierci Kardynała Prymasa Augusta Hlonda. Rzym 22 październik 1962. W: „[...] z głęboką perspektywą w dal”. Przemówienia, kazania i wspomnienia Sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski, o Słudze Bożym kard. Augustynie Hlondzie, Prymasie Polski. Oprac. Wojciech Necel we współpracy z Instytutem Prymasowskim Stefana Kardynała Wyszyńskiego. Szczecin 1998 s. 52.

¹⁰ Drogowskaz ku nowej Polsce. Po poświęceniu pomnika Kardynała Prymasa Augusta Hlonda (Poznań, 23 kwietnia 1964 r.). W: „[...] z głęboką perspektywą w dal” s. 60-61.

dział: „Zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Matki Najświętszej”. Ja jestem tylko wykonawcą jego programu. Pracuję nad tym, aby to zwycięstwo przyszło i aby było to zwycięstwo Matki Najświętszej. Ono przyjdzie i będzie Jej zwycięstwem. Dlatego wasze kwiaty pójdą na grób tego **proroka polskiego**, który gasnącymi oczyma i słabącymi wargami zapowiadał zwycięstwo Matki Najświętszej. Módlcie się o to, aby mi starczyło sił, bym się przyczynił do tego zwycięstwa. Ale i wy wszyscy współpracujecie¹¹.

Trudno wyjaśnić fakt, że do dzisiaj pomija się milczeniem to, że pierwsze myśli¹², zamiary, a nawet po części już podwaliny¹³, obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski zrodziły się – jak to sam Prymas Tysiąclecia zresztą wyznał – w sercu jego poprzednika, kard. Augusta Hlonda. Ta prawda historyczna nic nie ujmuje temu, że opracowanie szczegółowego programu nowenny przygotowującej do Tysiąclecia Chrztu Polski i jej przeprowadzenie było niewątpliwie zasługą prymasa Wyszyńskiego¹⁴. Wiemy o wsparciu, które otrzymał w trudnych chwilach jej realizacji od arcybiskupa metropolity krakowskiego Karola Wojtyły. Nowenna, peregrynacja kopii obrazu Czarnej Madonny z Częstochowy po całym kraju, z jednodniowymi przystankami we wszystkich parafiach i u wszystkich rodzin katolickich, w których modlono się przy Niej adorując ów Cudowny Wizerunek, były bez wątpienia najważniejszymi inicjatywami w ramach ewangelizacji Narodu polskiego w drugiej połowie XX wieku.

Ta inicjatywa wydała obfite, wspaniałe owoce: doprowadziła Polaków do moralnej odnowy i odkrycia na nowo chrześcijańskiej tożsamości: osobistej oraz całego narodu. Owe wydarzenia zyskały rozgłos także na arenie międzynarodowej. A wszystko to dzięki peregrynacji świętej Ikony, zainspirowanej proroczą wizją kard. Hlonda, dziś już Sługi Bożego. Istotnie, gdziekolwiek przybywał święty Obraz, mówiło się o zwycięstwie, które przyjdzie dzięki

¹¹ *U źródeł wody żywej. Poświęcenie Chrzcielnicy Tysiąclecia*. W: „[...] z głęboką perspektywą w dal” s. 68.

¹² Prymas Hlond już w roku 1942, podczas swego przymusowego pobytu w Lourdes, szkicował duszpasterski program, myśląc o Tysiącleciu Chrztu Polski. Zob. *Problem religijny jutrzejszego świata*, Lourdes, maj 1942. „Wiadomości Polskiej Misji Katolickiej w Londynie” 4(10):1942.

¹³ „Zapewne na jego wniosek Konferencja Episkopatu 9-10 IX 1946 r. postanowiła rozpocząć «pewne planowanie upamiętnienia 1000-lecia Chrztu Polski, które przypada za lat dwadzieścia». Powoli zaczęto plany te konkretyzować”. (P i e t r z a k. *Pełnia prymasostwa* t. 1 s. 362).

¹⁴ Uznany historyk Kościoła Zygmunt Zieliński przyjmuje: „Wielka Nowenna z wątkami maryjnymi wydaje się być także jakąś częścią testamentu Hlonda, który moralną odnowę narodu stawiał jako warunek jego przetrwania” (*Kościół w Polsce 1944-2002*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2003 s. 181).

macierzyńskiemu wstawiennictwu Maryi u Jezusa. Dla dodania otuchy i odwagi wiernym cytowano nieustannie słowa Hlonda.

Należy wspomnieć, że inicjatywa duszpasterska, realizowana przez prymasa Wyszyńskiego, spotykała się z wrogością ze strony reżimu komunistycznego. Władze marksistowskie posunęły się nawet do brutalnego „aresztowania” wizerunku Czarnej Madonny¹⁵. Jednak nawet i to nie powstrzymało imponującego zwycięstwa Maryi, które dokonało moralnej przemiany narodu polskiego i przyniosło dobroczynne skutki w świecie.

IV. MARYJNA INTERPRETACJA WYBORU KAROLA WOJTYŁY NA KATEDRĘ PIOTROWĄ

Prymas Wyszyński odczytał wybór kard. Karola Wojtyły na Następcę św. Piotra jako ukoronowanie prorocтва o zwycięstwie Maryi nad ateizmem marksistowskim, nie tylko na ziemi polskiej, ale i poza jej granicami. Powołanie metropolity krakowskiego – który zdaniem kard. Wyszyńskiego był pasterzem wybitnie maryjnym – do pełnienia posługi Piotrowej było dla niego ostatecznym potwierdzeniem zwycięstwa Maryi, przepowiedzianego przez Sługę Bożego kard. Hlonda. Prymas Wyszyński wyraził to w homilii *Prorocza wizja Madonny Zwycięskiej*, wygłoszonej w Rzymie 21 października 1978 r., po wyborze kard. Wojtyły. Mówił w niej:

Od samego początku, od chwili, w której zostałem wezwany na stolicę prymasowską w Gnieźnie i metropolitalną w Warszawie, miałem w sercu słowa testamentu pozostawionego przez umierającego Kardynała Hlonda: „Zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Matki Najświętszej”.

I kontynuował, mając na myśli głęboką pobożność maryjną nowo wybranego Jana Pawła II:

Z całą pokorą można powiedzieć, że zwycięstwo przyszło! Na tronie Piotrowym siedzi Papież Maryjny. [...] A więc zwycięstwo Matki Najświętszej przyszło naprawdę.

¹⁵ List biskupów katowickich do Przewodniczącego Wojewódzkiej Rady Narodowej w Katowicach płk. J. Ziętka w sprawie zatrzymania przez MO obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej (19 maja 1966). W: P. R a i n a. *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*. T. 2: lata 1960-1974. Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 1995 s. 381-382.

W tej samej homilii zwrócił uwagę na opatrnościową zbieżność dat: inauguracja pontyfikatu Jana Pawła II odbyła się w rocznicę śmierci kard. Hlonda. Prymas zauważył:

Trzydzieści lat mija od apokaliptycznej wizji, oglądanej oczyma umierającego w Warszawie Kardynała Augusta Hlonda, prymasa Polski. W proroczym widzeniu mówił on: „Walczcie pod opieką Najświętszej Maryi Panny. Zwycięstwo, gdy przyjdzie, będzie to zwycięstwo Matki Najświętszej”. Trzydzieści lat później, tego samego dnia, w rocznicę jego śmierci, oddawać będziemy Bogu i Kościołowi Syna polskiej ziemi, który został Namiestnikiem Chrystusa i Następcą św. Piotra. Na tle wyniosłej elewacji Bazyliki Piotrowej odbędzie się uroczystość inauguracji rządów i posługiwania Jana Pawła II, dotychczasowego kardynała Wojtyły, arcybiskupa krakowskiego¹⁶.

Rzeczywiście, Sługa Boży kard. Hlond zmarł 22 października około godz. 10. 30, zaś inauguracja pontyfikatu Papieża Jana Pawła II odbyła się 22 października 1978 r. o godz. 10. 00. Może to się wydać zwykłym zbiegiem okoliczności albo też czymś więcej: niektórzy widzą w tym opatrnościowe działanie Boga.

V. ODDANIE SIĘ W „NIEWOLĘ MIŁOŚCI” MARYI

Jest postulatem badawczym, aby przestudiować wysokie prawdopodobieństwo wpływu Kard. Hlonda na inicjatywę krzewienia idei oddania się w „Niewolę miłości” Maryi, podjętą przez Prymasa Tysiąclecia. Wiemy, że w okresie powojennym prymas Hlond głosił otwarcie to, że obecne czasy z woli Boga zostaną złożone w ręce Maryi. A miały one charakter wyjątkowy nie tylko dla niego, takie zresztą było przekonanie dużej części obserwatorów zachodzących zmian politycznych, ideologicznych i kulturowych. Zacytuję tylko niektóre słowa, które kard. Hlond wypowiedział w formie aktu powierzenia się Maryi, dnia 23 września 1948 r., poświęcając odrestaurowany posąg Najświętszej Maryi Panny stojący przed katedrą na Ostrowie Tumskim we Wrocławiu. Tak przemówił Hlond:

Bo tej Matki potrzebujemy, bo ta przyszłość idzie, a ta przyszłość będzie lepsza, (gdyż zostanie) wykrzesana tą wszechmocą, którą Bóg w naszych czasach w ręce Maryi Najświętszej składa. Ona tę wszechmoc wieczną dzierży w swym ręku, Ona kierunki

¹⁶ Stefan Kardynał W y s z y ń s k i. *O polskim papieżu z Krakowa*. Poznań: Pallottinum 1979 s. 32.

nadawać będzie światu, Ona narody poprowadzi tą wszechmocą Bożą, której staje się na lata najbliższe Szafarką¹⁷.

W jego odręcznych zapiskach znajdujemy podobne sformułowanie:

Przyjdą czasy, gdy Bóg w ręce swej Matki złoży na pewien czas atrybut swej wszechpotęgi¹⁸.

Konieczne jest zbadanie percepcji tych sformułowań Hlonda w pismach Wyszyńskiego. Bowiern nasuwa się pytanie, na które należy dać odpowiedź, a mianowicie: czy Wyszyński, kiedy zapraszał do dobrowolnego oddania się w „Niewolę miłości” Maryi, miał rzeczywiście przed oczami te niesamowicie odważne wypowiedzi swego poprzednika? Na dziś można postawić tezę roboczą: że bliskość treściowa sformułowań Prymasa Tysiąclecia dotyczących oddania się w „niewolę miłości” Maryi może być owocem głębokiego przemyślenia przez Wyszyńskiego niebywale śmiałych wypowiedzi maryjnych Hlonda w odniesieniu do Jej szczególnych łask, przywilejów¹⁹.

VI. WYMOWA TESTAMENTU KARD. S. WYSZYŃSKIEGO

O tym, jak istotna i żywa była obecność Hlonda – szczególnie w aspekcie maryjnym – w życiu Prymasa Tysiąclecia świadczy fakt, że nawet na łożu śmierci Wyszyński wzorował się na postawie swego poprzednika. Odmówił osobom, które go prosiły o podanie wskazań czy zaleceń, które mogłyby służyć Kościołowi w nowych czasach. Zażądał tylko zawierzenia i powierzenia się Dziewicy z Nazaretu. Pisał Wyszyński w obliczu śmierci:

¹⁷ Kardynał August H l o n d Prymas Polski, *Daj mi dusze. Wybór pism i przemówień 1897-1948*. Opr. Stanisław Kosiński. Łódź: Wydawnictwo Salezjańskie 1979 s. 260.

¹⁸ Tamże s. 260-261.

¹⁹ U Prymasa Tysiąclecia Maryja w dwojaki sposób jest Pośredniczką Łask wszelkich. Po pierwsze: ma Ona udział w linii wstępującej i zstępującej Jedyne Pośrednika. Zob. S. W y - s z y ń s k i. *Idzie nowych ludzi plemię*. Poznań 1973 s. 58-61; t e n ż e. *W niewolę Maryi za wolność braci*. Warszawa 24.09.1958. W: *Kazania i przemówienia autoryzowane*. T. 4 s. 133; t e n ż e. *Gody w Kanie*. Paris 1962 s. 103; t e n ż e. *Maryja jest Przekazicielką wszystkich tęsknot, próśb i braków ludzkich (Jasna Góra 20.01.1963)*. W: *Kazania i przemówienia autoryzowane*. T. 13 s. 98-100. Po drugie: Maryja jako Wszechmoc Błagająca. Zob. S. W y - s z y ń s k i. *Będziesz miłował*. Wągrowiec 2.09.1962. W: *Kazania i przemówienia autoryzowane*. T. 12 s. 18.

Testamentu nie piszę żadnego, prócz tego, który posiadają biskupi Modzelewski i Dąbrowski. Zwłaszcza nie piszę testamentu pastoralnego. Przyjdą nowe czasy, wymagają nowych światła, nowych mocy, Bóg je da w swoim czasie. **Pamiętajmy, że jak kardynał Hlond, tak i ja, wszystko zawierzyłem Matce Najświętszej i wiem, że nie będzie słabszą w Polsce, choćby ludzie się zmieniali**²⁰.

VII. REMINISCENCJA HLONDOWSKIEJ WIZJI MARYJNEJ W PONTYFIKACIE BŁ. JANA PAWŁA II

Sam Jan Paweł II wielokrotnie odwoływał się w swoich wypowiedziach do Hlonda. Mówił o nim na przykład podczas swojej drugiej podróży apostołskiej do Polski, wybrawszy do tego miejsce najważniejsze, to znaczy sanktuarium maryjne na Jasnej Górze w Częstochowie, gdzie – jak głosił wzruszony polski Papież – „bije serce narodu w Sercu Matki”. Przy tej okazji Jan Paweł II wyznał, że prorocze słowa Sługi Bożego kard. Augusta Hlonda stałe go inspirowały i kształtowały, a także wywarły przemożny wpływ na jego własne, całkowite zawierzenie Maryi. W przemówieniu, wygłoszonym w niedzielę 19 czerwca 1983 r. o godz. 21.00 – należy pamiętać, że był to trudny moment w historii: kiedy świętowano jubileusz 600-lecia sanktuarium maryjnego na Jasnej Górze, w kraju panował stan wojenny, wprowadzony przez gen. Wojciecha Jaruzelskiego, a Papież odbywał swą wizytę dwa lata po zamachu z 13 maja 1981 r. – Jan Paweł II powiedział:

Na koniec, o Matko Jasnogórska, przybyłem tutaj, aby Ci jeszcze raz powiedzieć: *Totus Tuus!* Jestem, o Matko, cały Twój i wszystko moje jest Twoim! [...] Jeszcze jedno. W dniu 13 maja minęło dwa lata od tego popołudnia, kiedy ocalałaś mi życie. Było to na placu św. Piotra. Tam, w czasie audyencji generalnej, został wymierzony do mnie strzał, który miał mnie pozbawić życia. Zeszłego roku w dniu 13 maja byłem w Fatimie, aby dziękować i zawierzać. Dziś pragnę tu, na Jasnej Górze, pozostawić, jako wotum, widomy znak tego wydarzenia, przestrzelony pas sutanny. **Wielki Twój czciciel Kardynał August Hlond**, prymas Polski, na łożu śmierci wypowiedział te słowa: „Zwycięstwo – gdy przyjdzie – przyjdzie przez Maryję”²¹.

Na dowód tego, jak głęboko prorocze słowa prymasa Hlonda zapadły w sercu Papieża, przytoczmy fragment jego *Testamentu*:

²⁰ Cyt. za: B. P i a s e c k i. *Ostatnie dni Prymasa Tysiąclecia*. Rzym 1982 s. 68. Podkreślenie autora.

²¹ J a n P a w e ł II. Materiały informacyjne z portalu www.mateusz.pl (Jan Paweł II w Polsce).

Kiedy w dniu 16 października 1978 r. konklawe kardynałów wybrało Jana Pawła II, Prymas Polski kard. Stefan Wyszyński powiedział do mnie: „zadaniem nowego papieża będzie wprowadzić Kościół w Trzecie Tysiąclecie”. Nie wiem, czy przytaczam to zdanie dosłownie, ale taki z pewnością był sens tego, co wówczas usłyszałem. Wypowiedział je zaś Człowiek, który przeszedł do historii jako Prymas Tysiąclecia. Wielki Prymas. Byłem świadkiem Jego posłannictwa, Jego heroicznego zawierzenia, Jego zmagania i Jego zwycięstwa. Zwycięstwo, kiedy przyjdzie, będzie to zwycięstwo przez Maryję – zwykł był powtarzać Prymas Tysiąclecia słowa swego Poprzednika kard. Augusta Hlonda²².

VIII. TRZY JASNOGÓRSKIE WITRAŻE: „SYMBOLICZNA PIECZĘĆ JEDNOŚCI”

Ojcowie paulini, kustosze sanktuarium Czarnej Madonny na Jasnej Górze, pragnąc upamiętnić głębokie przekonanie ludzi o świętości ukochanego prymasa Hlonda oraz dwóch innych wielkich postaci Kościoła, to znaczy kard. Stefana Wyszyńskiego i Papieża Jana Pawła II, umieścili w drugiej części kaplicy, w której się znajduje otaczana wielką czcią ikona Czarnej Madonny, a więc w samym sercu chrześcijańskiej Polski, trzy kolorowe witraże. Uczynili to w przekonaniu o wzajemnym przenikaniu się owej „Trójki Duchowych Siłaczy”. Witraż środkowy przedstawia papieża Jana Pawła II (z napisem *Totus tuus*); po lewej stronie kard. Wyszyńskiego (z napisem *Wszystko postawiłem na Maryję*), a po prawej kard. Hlonda. Na witrażu tego ostatniego zostały umieszczone wymowne słowa: *Zwycięstwo jeśli przyjdzie, będzie zwycięstwem Maryi*. Wszyscy trzej mają ze sobą wiele wspólnego, łączy ich przede wszystkim niezachwiana wiara w skuteczne wstawiennictwo i konkretne uczestnictwo Maryi w historii zbawienia ludzkości.

*

Na koniec zacytujemy słowa prymasa Hlonda, do niedawna nieznane. 10 stycznia 1948 r. Prymas napisał w liście do biskupa Bova Marina (Włochy) Giuseppe Cognaty (1885-1972):

Dziękuję Ekszelencji za modlitwy w imieniu Polski. Stoi ona na pierwszej linii walki. Wspaniały jest jej duchowy opór. Proszę o dalszą modlitwę do Nieśmiertelnego Króla

²² Cyt. za: *Testamento di Giovanni Paolo II „Totus tuus ego sum”*. „L’Osservatore Romano” [Città del Vaticano] venerdì 8 aprile 2005 s. 2-3.

wieków i Jego wszechmogącej Matki, słodkiej Wspomożycielki Chrześcijan. Zobaczmy wydarzenia większe od tych, które miały miejsce pod Lepanto i Wiedniem²³.

Upadek komunizmu to fakt historyczny. Przyczyniło się do tego wielu ludzi. W Polsce do osób, które położyły kres owemu wielkiemu nieszczęściu ludzkości, należy niewątpliwie zaliczyć przywołanych w niniejszym artykule wielkich mężów, dwóch czczonych dzisiaj jako Sługi Boże, podczas, gdy trzeciego ogłoszono błogosławionym 1 maja 2011 roku na Placu św. Piotra w Rzymie. Ich wpływ na proces pokojowych przemian, których zwieńczeniem był upadek Muru Berlińskiego w 1989 roku, nie ograniczył się tylko do Polski, lecz miał rezonans na całym świecie. Jan Paweł II podczas wizyty w Republice Czeskiej usłyszał, jak prezydent Václav Havel mówi z wielkim wzruszeniem i wdzięcznością o „cudzie”. Nie popadając w przesadę, w pokojowej przemianie Europy Wschodniej rzeczywiście można dostrzec „cud”, który w pewnym sensie można by przypisać także Słudze Bożemu kard. Hlondowi, bo przecież to on przekazał swoją niezachwianą wiarę we wstawiennictwo Błogosławionej Dziewicy Maryi swemu następcy kard. Wyszyńskiemu, a ten z kolei – metropolicie krakowskiemu, późniejszemu Papieżowi Janowi Pawłowi II.

Należy też wskazać pewne „zbieżności dat”, które powinny pobudzić nas do refleksji nad tym, jak „święci” potrafią nieprzerwanie przemawiać do każdej ludzkiej duszy otwartej na to, co wychodzi poza czysto ziemską interpretację dziejów. Właśnie ta zbieżność dat jest subtelną formą zaproszenia do interpretacji dziejów w kluczu metafizycznym i historiozoficznym. I nie lękajmy się dziś dodać, po analizie tutaj tylko zarysowanej, interpretacji dziejów w kluczu mariologicznym! Do tego skłania nas następująca podwójna zbieżność dat. Pierwsza: w trzydziestą rocznicę odejścia do „Domu Ojca” prymasa Hlonda, dnia 22 października 1978 r., Jan Paweł II rozpoczął swoją Piotrową posługę w Kościele powszechnym. Druga zbieżność: liturgiczne wspomnienie Błogosławionego Jana Pawła II zostało wyznaczone na 22 października (obowiązujące już w Polsce i w Rzymie, a wkrótce w całym Kościele). A jest to przecież dzień, w którym prymas Hlond na łożu śmierci

²³ Podajemy urywek tekstu oryginalnego, z którego wzięty jest cytat zaznaczony tłustym drukiem: *La ringrazio, Eccellenza, del ricordo della Polonia. Essa è [in] prmissima linea. Magnifica ne è la resistenza spirituale. Voglia continuare a raccomandarci (sic) all'Immortale Re dei tempi ed alla Sua onnipotente Madre, la dolce Ausiliatrice dei Cristiani. Vedremo avvenimenti più grandi di Lepanto e Vienna.* [Archivio Salesiano Centrale (Roma) B441].

nieodwołalnie i bezgranicznie powierzył siebie, Kościół i ludzkość niezawodnemu wstawiennictwu Maryi Wspomożycielce Wiernych.

Warto też jeszcze przytoczyć inne brzemienne słowa Hlonda, które wypowiedział w chwili objęcia archidiecezji warszawskiej dnia 30 maja 1946 r.:

Przez trud, boleść, upokorzenie, krew i świętość Kościoła idziemy ku jednemu z największych tryumfów Chrystusa. W Polsce tryumf Bożej sprawy opromieniony będzie takim blaskiem, że na nią zwrócą się z podziwem oczy bliskich i dalekich narodów²⁴.

Te słowa znalazły kolejne potwierdzenie dnia 1 maja 2011 roku: dzień beatyfikacji Jana Pawła II. Nigdy bowiem oczy narodów nie były tak zwrócone na Polskę, jak właśnie podczas tych niezwykłych dni. 1 maja na Placu św. Piotra byli obecni wierni niemalże z całego świata. A transmisja telewizyjna przybliżyła to wydarzenie kolejnym milionom ludzi. Wprawdzie Jan Paweł II jest „własnością” Kościoła powszechnego, niemniej jednak oczy „bliskich i dalekich narodów”, o których mówił Śl. Boży prymas Hlond, były skierowane na Polskę, która wydała tak maryjnego Papieża, jakiemu równego historia Kościoła dotąd nie знаła: TOTUS TUUS.

Jest to coś, co powinno poruszyć do głębi naszą jaźń, wypełniając ją niewypowiedzianą radością i wdzięcznością. Jest nam bowiem dane być świadkami nowej wiosny Kościoła, która wyszła z Polski. To powinno wyzwolić nowe siły, aby dotrzeć do najgłębszych pokładów naszej świadomości, aby ją uskrzydlić mocą wyzwalającej wiary do nowych, twórczych apostołskich działań, pełnych świeżości i światła rozpraszającego ciemności. Nadszedł czas nowego „Wieczernika”, gdzie Maryja, już wraz z Błogosławionym Janem Pawłem II Wielkim, uprasza nam nowe wylanie darów Ducha Świętego, który pragnie zstąpić w nasze życie, aby je zrosić i pobudzić do czynnego, twórczego i codziennego tworzenia nowej cywilizacji życia. Takiej cywilizacji, która będzie zdolna uszanować świętość każdego człowieczego życia. Takiej cywilizacji, która wyrzeknie się wszelkiej segregacji i separacji jednych od drugich. Takiej cywilizacji, gdzie miłość będzie jedynym motorem tworzenia nowoczesnej społeczności, w której godność osoby doczeka się najwyższego szacunku. W tym nowym dziele Polacy otrzymali dnia 1 maja 2011

²⁴ *Ekscelencjo, Prześwietna Kapituła Metropolitalna, Wielebne Duchowieństwo, Moi Ukochani Diecezjanie!* W: K a r d y n a ł A u g u s t H l o n d P r y m a s P o l s k i. *Daj mi dusze. Wybór pism i przemówień 1897-1948*. Opr. S. Kosiński. Łódź: Wydawnictwo Salezjańskie 1979 s. 292.

roku nowego Orędownika w Niebie, aby owocnie przewodniczyć służbie miłości dla całej ludzkości i być wraz z Nim TOTUS TUUS Maryi.

LITERATURA WYBRANA

- [August H l o n d]: *Maryja Wspomożenie Wiernych*. „Wiadomości Salezyjańskie” 5(9):1905 s. 117-120.
- [August H l o n d]: *Wniebowzięcie Najśw. Maryji Panny*. „Wiadomości Salezyjańskie” 8(9):1905 s. 197-198.
- Kardynał August H l o n d Prymas Polski: *Daj mi dusze. Wybór pism i przemówień 1897-1948*. Opr. Stanisław Kosiński. Łódź: Wydawnictwo Salezyjańskie 1979.
- De F i o r e s S.: *Luigi Maria Grignion de Montfort*. W: *Dizionario degli istituti di perfezione*. Red. Guerrino Pelliccia, Giancarlo Rocca. Roma: Edizioni Paoline 1974 t. 5 kol. 755.
- K o ł o d z i e j B.: *Ślubowania Narodowe (1946) pod patronatem kardynała Augusta Hlonda*. W: *Królowa Korony Polskiej od ślubów króla Jana Kazimierza do kardynała Stefana Wyszyńskiego*. Jasna Góra–Warszawa 2006 s. 301-310.
- K r a s o w s k i K.: *Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej. Myśl o ustroju państwa – postulaty, realizacja*. Warszawa–Poznań 1992.
- P i a s e c k i B.: *Ostatnie dni Prymasa Tysiąclecia*. Rzym 1982.
- P i e t r z a k J.: *Pełnia prymasostwa. Ostatnie lata prymasa Polski kardynała Augusta Hlonda 1945-1948*. Z przedmową Prymasa Polski Kardynała Józefa Glempa. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2009.
- P i u s PP. XII, Litt. enc. *Summi pontificatus de summi pontificatus munere*. [Venerabilibus Fratribus Patriarchis, Primatibus, Archiepiscopis, Episcopis aliisque locorum Ordinariis pacem et communionem cum Apostolica Sede habentibus], 20 octobris 1939. AAS 31:1939 s. 413-453.
- R a i n a P.: *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*. T. 2: *lata 1960-1974*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 1995.
- R a t z i n g e r J.: *Il segno della donna*. Introduzione all’enciclica „Redemptoris Mater”. W: *Maria Chiesa Nascente*. Milano: Edizioni San Paolo 1998.
- S t e l l a P.: *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*. T. 2: *Mentalità religiosa e spiritualità*. Roma: LAS 1981².
- Testamento di Giovanni Paolo II „Totus tuus ego sum”*. „L’Osservatore Romano” [Città del Vaticano] venerdì 8 aprile 2005.
- W i l k S.: *Episkopat Kościoła Katolickiego w Polsce w latach 1918-1939*. Warszawa: Wydawnictwo Salezyjańskie 1992.

- W ł o s e k M.: *Maryjny wymiar duszpasterskiej postęgi kardynała Augusta Hlonda*. Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie – Rozprawy doktorskie. Kraków 2004.
- W y s z y ń s k i S.: *O polskim papieżu z Krakowa*. Poznań: Pallottinum 1979.
- W y s z y ń s k i S.: *Idzie nowych ludzi plemię*. Poznań 1973.
- Z i e l i ń s k i Z.: *Kościół w Polsce 1944-2002*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2003.
- Z i m n i a k S.: *Salesiani nella Mitteleuropa. Preistoria e storia della provincia Austro-Ungarica della Società di S. Francesco di Sales (1868 ca.–1919)* (Istituto Storico Salesiano. Studi 10). Roma: LAS 1997.
- Z i m n i a k S.: „Dusza wybrana”. *Salezjański rodowód kardynała Augusta Hlonda Prymasa Polski*. Warszawa–Rzym: Wydawnictwo Salezjańskie – Libreria Ate-neo Salesiano 2003.
- Z i m n i a k S.: „Zwycięstwo Maryi”. *Próba zdefiniowania znaczenia „proroctwa” Augusta Kard. Hlonda o zwycięstwie Maryi w kontekście postęgi apostolskiej Prymasa Tysiąclecia Stefana Kard. Wyszyńskiego*. „Seminare” 24:2007 s. 157-176.
- Z i m n i a k S.: *L’incidenza della „profezia” mariana del Servo di Dio card. August Hlond nella vita apostolica dei Servi di Dio card. Stefan Wyszyński e Giovanni Paolo II*. „Salesianum” 70:2008 s. 299-316.
- „[...] z głęboką perspektywą w dal”. *Przemówienia, kazania i wspomnienia Sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski, o Słudze Bożym kard. Au-guście Hlondzie, Prymasie Polski*. Oprac. Wojciech Necel we współpracy z In-stitutem Prymasowskim Stefana Kardynała Wyszyńskiego. Szczecin 1998.
- Ż y c i ń s k i W.: *Maryjny wymiar duszpasterskiej postęgi Sługi Bożego kardynała Augusta Hlonda*. „Seminare” 23:2006 s. 97-107.

PERCEPTION OF THE VICTORIOUS MARIAN VISION
OF CARDINAL AUGUST HLOND
IN THE PASTORAL SERVICE OF THE PRIMATE STEFAN WYSZYŃSKI
AND OF BLESSED JOHN PAUL II

S u m m a r y

This contribution sets out to present an interesting aspect of the life of Card. Augusto Hlond, which shows his unfailing faith in the intercession of Mary in the history of mankind. It is an examination of the impact of the prophetic vision of the victory of Mary over the atheistic communist political system, which Card. Hlond had before he died. The socio-political circumstances of the origin of that way of seeing things are mentioned. At the centre of the study is the extraordinary effects in the pastoral activity of Card. Wyszyński and the Polish Bishops. In fact Card. Wyszyński recognised the powerful unaccustomed creative force of the prophecy of Mary of Victory in planning and implementing an extremely effective pastoral programme of moral renewal and of the evangelisation of Polish society, especially in view

of the preparation of the Polish Nation for the Millennium of Baptism (1966), through the Great Novena to the Madonna.

This Marian dimension of pastoral activity – that, despite the criticisms, was totally concentrated on Christ – also made a decisive contribution to what non-Catholics were saying in the defence of the freedom of Polish citizens, and received a positive response outside Poland. In addition to that, the article also refers to the perception of this Marian prophecy in the Petrine ministry of John Paul II, who on not a few occasions mentioned this victorious vision of Mary by Card. Hlond. Although it is not spoken of explicitly, nevertheless a direct connection between Hlond, Wyszyński and John Paul II is to be understood: the particular Marian dimension of their pastoral activity. The link is explicitly confirmed in the three stained glass windows – containing their images – placed in the second section of the chapel that contains the venerated Icon of the Black Madonna (Częstochowa–Jasna Góra).

Słowa kluczowe: Maryja, Chrzest Polski, Wielka Nowenna, „niewola miłości Maryi”, kard. August Hlond, kard. Stefan Wyszyński, Bł. Jan Paweł II.

Key words: Mary, Baptism of Poland, the Great Novena, the “slavery” of the love of Mary, Cardinal August Hlond, Cardinal Stefan Wyszyński, Blessed John Paul II.

KS. MICHAŁ CHŁOPOWIEC

TEOLOGIA POKUTY PIERWSZYCH WIEKÓW CHRZEŚCJAŃSTWA W KOŚCIELE WSCHODNIM

Wezwanie do pokuty ma na terenie chrześcijaństwa zasięg uniwersalny wynikający z jej rangi jako uprzywilejowanej drogi zbawienia. W tej roli wchodzi ona w treść głoszonego przez Kościoły orędzia ewangelicznego. Jest przecież najważniejszym z synonimów „ciasnej bramy” (Mt 7, 14) prowadzącej do Królestwa Niebieskiego.

I. PRZESUWANIE SIĘ AKCENTÓW NAUCZANIA O POKUCIE W KOŚCIOŁACH WSCHODNIM I ZACHODNIM

Wyznaczenie drogi do przejścia nie zawsze jest równoznaczne z określeniem sposobu jej pokonania. Regułę tę odnieść można także do pokuty, która podlegając prawu ciągłego ruchu, nieustannie jest poddawana dokonującemu się procesowi znaczonemu w swoim przebiegu okolicznościami i czasem. W ramach tego procesu są ustawicznie dokonywane adaptacje widoczne w przesuwającym się rozkładzie akcentów podkreślających ważność wchodzących w jej całość elementów: wagi przypisywanej składającym się na nią aktów, roli czynników kulturowych wyrażonych choćby w podniesionej społecznej wrażliwości na poszczególne przypisywane pokucie wartości, czy wreszcie odniesienia do rodzimych tradycji wyczułających w taki lub inny sposób na konkretne, dotyczące pokuty, akty. Stąd możliwe rozejścia w trak-

Ks. dr hab. MICHAŁ CHŁOPOWIEC – wykładowca na PWT we Wrocławiu; adres do korespondencji: e-mail: ks.M.Chlopowiec@archidiecezja.wroc.pl

towaniu poszczególnych jej aspektów widoczne są przede wszystkim we wprowadzanych obrzędach, przyjmujących niejednokrotnie trwałość struktur właściwych Kościołom. Taki wzorzec jest nierzadko obecny przy rodzących się różnicach w liturgii i interpretacjach (teologicznych) pokuty charakteryzujących Kościoły Wschodu i Zachodu.

Trudno dzisiaj z zadowalającą dokładnością określić stopień identyczności, równoległości czy rozbieżności dzielących Kościoły, nie tyle w samym rozumieniu pokuty, ile w stawianych wymogach i sposobie jej praktykowania. Można z całą pewnością jedynie tyle stwierdzić, że przynajmniej w dwóch pierwszych wiekach i to na poziomie najbardziej ogólnym podejście do pokuty było w zasadzie w całym Kościele identyczne. Widać to w zbieżnych z Kościołem Zachodnim wypowiedziach autorytetów Kościoła Wschodniego (zwłaszcza w dwóch pierwszych wiekach) nie budzących nigdzie kontrowersji, takich choćby jak biskupa Ignacego Antiocheńskiego (†107): „Wszyscy, którzy czynią pokutę [...] przynależą do Boga” (List do Filadelfian 3, 2)¹; Polikarpa ze Smyrny (†ok. 155) w rozdziale napominającym prezbiterów: „aby każdy w sądach nie był zbyt surowy, posiadając świadomość, że wszyscy odpłacamy winie za nasz grzech” (List do Filipian 6, 1-2)²; Dionizego z Koryntu – współczesnego papieżowi Soterowi (166-175) żądającego w piśmie skierowanym do gminy w Amastris i drugiej w Poncie³: „aby wszyscy, którzy z jakiegokolwiek powodu, przez wykroczenie czy błąd heretycki, powrócili i zostali przyjęci”; czy wreszcie Ireneusza z Lyonu, wprowadzającego terytorialnie przedstawiciela Kościoła Zachodniego, ale urodzonego i wychowanego na Bliskim Wschodzie, ucznia i towarzysza⁴ (aż do przejścia na biskupstwo lionskie) Polikarpa ze Smyrny, w reprezentatywnym dla niego tekście wyrażającym przekonanie, że „dla czyniących pokutę i tych, którzy się do niego nawracają, ofiaruje On [Bóg] pokój i przyjaźń, wspiera jedność, zaś dla tych, którzy się nie nawracają i unikają jego światła, przygotowuje ogień wieczny i największą ciemność” (*Adv. haer.* 4, 40, 1)⁵. Tak jednoznacznemu stanowisku sprzyjała z pewnością neoficka gorliwość liczących

¹ SC 10, 142.

² SC 10, 210-212.

³ Pisze o tym Euzebiusz z Cezarei w *Historii Kościoła*, 4, 23, 6 nn.

⁴ J. D a n i e l o u. *Od początków do końca trzeciego wieku*. W: *Historia Kościoła. Od początku do roku 600*. Red. J. Danielou, H. I. Marrou. Tł. M. Tarnowska. Warszawa 1986 s. 49.

⁵ SC 100, 974.

przecież niewiele ponad dziesiątki lat gmin chrześcijańskich, ale również wspólnota losów w kwestii walki o czystość przesłania ewangelicznego.

Sytuację w znacznej mierze zmienia czas prześladowań nie dlatego, że siłę dzielenia posiadają one ze swojej natury, lecz z tego powodu, że narzucają konieczność głębszego, bardziej wielostronnego i zróżnicowanego spojrzenia. Godzą oczywiście w dobro społeczności, ale prawem rykoszetu przynoszą także skutki pozytywne, spełniając rolę swoistego *katharsis*. Wyrosłe z bolesnych wydarzeń mity wskrzeszają chwałę bohaterów, lecz po stronie przeciwnej budzą tendencje odwetowe wobec winnych, piętnują chwiejnych oraz naznaczonych piętnem zdrady. Emocje, okoliczności, zamierzenia i wszystko, co się łączy z problematyką *upadłych/lapsi*, mnoży pytania, dynamizując tym samym potrzebę bardziej pogłębionych uzasadnień w interpretacjach teologicznych.

Odpowiedzi wszakże uszczegółowione znajdują swoje następstwa w dużym ich zróżnicowaniu, powiększonej ilości niekoniecznie zbieżnych opcji, krzyżujących się opinii, czy wreszcie wyboru innych dróg zmierzających w istocie do osiągnięcia tych samych celów.

W takich warunkach pojawiają się odrębne spojrzenia nie tylko w znaczeniu wewnątrzkościelnym, w sensie schizm bądź herezji dotyczących pokuty (widocznych najbardziej w montanizmie czy nowacjanizmie), lecz geograficznego przesuwania granic przybierających dodatkowo na sile z przemieszczaniem się ośrodka władzy politycznej, tym razem z terenu słabnącego cesarstwa rzymskiego, w stronę wrastającego w znaczenie oraz siłę Bizancjum.

Nie sposób określić jednoznacznie jakościowych różnic w praktykach pokutnych Wschodu i Zachodu w III i IV wieku (stuleciach przechodzenia argumentacji z pastoralnej na poziom ujęć raczej systematycznych), jakkolwiek widoczne są równoległości i rozejścia. Jest na przykład jasne, że nie wszystkim procedurom przypisywano tu i tam tę samą wagę, choćby w przypadku czterech stopni pokuty, które przyjmują na Zachodzie wariant mniej formalny, mniej zobowiązujący niż na Wschodzie, gdzie wydają się należeć do wprowadzonego w praktykę kanonu.

II. ETAPY PROCESU POKUTNEGO

Jeżeli o Orygenesie można powiedzieć, że pierwszy w dziejach teologii pokuty ujął ją w ramy systemu⁶, to jego żyjącemu na przestrzeni III wieku (213-ok. 270) uczniowi, Grzegorzowi Cudotwórcy (Gregorios Thaumaturgos), zawdzięczamy sporządzony najdokładniej z posiadanych dzisiaj opisów procedur wyznaczanych w tamtym czasie do przejścia pokutnikowi, zawartych w liście z roku 258 lub 268, należącym do tzw. listów kanonicznych (*Epistole kanonike*⁷), stanowiących zbiór źródłowych materiałów prawodawstwa kościelnego (dotyczącego pokuty).

Zbiory tego typu pojawiały się głównie w V wieku w reakcji na braki bądź bardziej znaczące zmiany w zakresie pokuty Kościoła pierwszych czterech stuleci, poza oczywiście sformułowaniami synodalnymi i soborowymi. Te ostatnie niemal z konieczności stanowiły suche i skondensowane dyspozycje, wymagające wyjaśnień i uzupełnień, co nierzadko interpretowali papieże posługując się komentarzami nawiązującymi do wypowiedzi postaci uznawanych za autorytety. Ponadto Kościoły Wschodnie dysponowały również autonomicznymi kolekcjami.

W listach kanonicznych umieszczane były niejednokrotnie porady udzielane prywatnie w ramach prowadzonej korespondencji, zawierające odpowiedzi na stawiane, często dotyczące konkretnych przypadków pytania, kierowane do wiodących w prowincji hierarchów. Stanowiska przez nich zajmowane traciły z czasem cechę prywatności uzyskując powagę przynależną ludziom sprawującym urząd, bądź też jako indywidualności reprezentujących jego powagę potwierdzoną doskonałym, odzwierciedlonym w mądrości i w świętym życiu rozumieniem ewangelicznego prawa. Stąd przekazywane przez nich dyspozycje urastały do rangi norm kościelnych, przyjmując z czasem charakter kanonów dyscypliny pokutnej, czemu też z oczywistych względów zawdzięczają swoją nazwę.

Do obdarzonych takim zaszczytem Ojców należał oczywiście wspomniany Grzegorz Cudotwórca, ale obok niego także i inni wielcy biskupi z Aleksandrii: Dionizy (†264), Atanazy (†373), (następca Atanazego) Piotr (†380),

⁶ K. R a h n e r. *Busslehre und Busspraxis nach der Didascalia Apostolorum*. W: *Schriften zur Theologie*. T. 11. Zürich–Einsiedeln–Köln 1973 s. 360.

⁷ PG 10, 1019-1048.

Cyryl (†444), biskup Tymoteusz (†385), Grzegorz z Nyssy (†394), Grzegorz z Nazjanzu (†390), Bazyli Wielki (†329) itp.⁸

List (kanoniczny) Grzegorza Cudotwórcy stanowi jeden z bardziej spektakularnych przykładów reakcji ludzi kierujących Kościołami lokalnymi na aktualnie dziejące się, w dużym stopniu dramatyczne, wydarzenia. Pont i Bitynia, prowincje rzymskie, stały się mianowicie zdobyczą barbarzyńskich Gotów i Boranów, którzy je zdewastowali. Brano do niewoli i uprowadzano mieszkańców (wśród nich także chrześcijan), dokonywano mordów i okrucieństw, a wszystko przy znacznym wkładzie tubylców przyjmujących rolę donosicieli i denuncjatorów, a często wręcz przewodników zwervowanych przez oddziały egzekucyjne najeźdźców. Przyczyną takich zachowań mógł w wielu przypadkach być lęk, ale nie brakowało tam także przykładów ludzi dążących do łatwego wzbogacenia się, tym bardziej, że w grę wchodziły znaczące nieraz posiadłości pokrzywdzonych. Sytuacja pod wielu względami była precedensowa, co stawiało w trudnej sytuacji kierujących tamtymi Kościołami biskupów, nie dysponujących normami dyscyplinarnymi dotyczącymi choćby przypadków analogicznych. Najroztropniejszym więc wyjściem z zaistniałego stanu rzeczy było wykluczenie winnych ze wspólnot chrześcijańskich do czasu zgromadzenia biskupów, mających w tej sprawie podjąć wiążące decyzje⁹.

Wśród najważniejszych problemów związanych z dotyczącymi chrześcijan (znajdujących się nierzadko po obu stronach) wydarzeniami były sprawy wiary, szczególnie zaś akty bałwochwalcze, dokonywane najczęściej w formie uczestniczenia w składanych bożkom ofiarach, co zresztą się na ogół nie działo z wyboru, lecz narzucone było siłą przez pogańskich najeźdźców. Niezależnie jednak od inspiracji owych smutnych wydarzeń, stanowiły one rzucone Kościołowi wyzwanie wymagające reakcji niezwłocznych, niemal natychmiastowych, co przynajmniej na wstępie ułatwiały biskupom regionu rozstrzygnięcia znanych pasterzy lokalnych, wśród których był także Grzegorz Cudotwórca¹⁰.

⁸ J. H e f e l e. *Historie des Conciles*. T. 3. Paris 1909 s. 330 nn.

⁹ G r z e g o r z C u d o t w ó r c a. *Epistola canonica*, kan. 7, PG 10, 1040: Τοὺς μὲν οὖν ἐγκταλεχθέντας τοῖς βαρβάροις καὶ μετ' αὐτῶν ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ ὄντας, ἐπιλαθομένους ὅτι ἦσαν Ποντικοὶ καὶ Χριστιανοὶ ἐκβαρβαρωθέντας δὲ ὥς καὶ φονεῦν τοὺς ὁμοφύλους ἢ ξύλῳ ἢ ἀγχόνῃ, ὑποδεικνύναι δὲ ἢ ὁδοὺς ἢ οἰκίας ἀγνοοῦσι τοῖς βαρβάροις, καὶ τῆς ἀκροάσεως ἀπειρῆσαι δεῖ, μέχρις ἂν κοινῇ περὶ αὐτῶν τι δόξη συνελθοῦσι τοῖς ἁγίοις, καὶ πρὸ αὐτῶν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.

¹⁰ J. B. F. P i t r a. *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. Rzym 1864-1868 s. 562.

Procedury postępowania wobec wykroczeń zaciągniętych przez chrześcijan dotyczyły właściwie wszystkich aktualnych w tamtym czasie problemów, z dość szczegółowymi odniesieniami. Zajmuje więc Grzegorz stanowisko wobec sposobu postępowania z osobami zmuszonymi w więzieniach do spożywania mięsa ofiarowanego bożkom, do ludzi uwłaszczonych zrabowanymi dobrami (kanon 2-5 przytoczonego listu) i do przywłaszczających sobie (jakąkolwiek drogą by to się działo) rzeczy z domów uprowadzonych mieszkańców (kanony ósmy do dziesiątego).

Ze względów oczywistych za konieczność wstępną pojednania przyjmował Grzegorz wyrażenie woli rozpoczęcia procesu pokutnego przez winnego, który po powyższym rozstrzygnięciu wchodził w cykl złożony z czterech etapów-stacji. Opisana przez niego procedura musiała w tamtym czasie być znana i stosowana, ponieważ Grzegorz o każdym z owych etapów mówi jako o rzeczach zrozumiałych przez się. Ich nazwy przekazuje w ostatnim kanonie, gdzie wymienia: stację *tez* (πρόσκλησις) z jej specyfiką pozostawiania pokutnika przy drzwiach od zewnętrznej strony oratorium w zamiarze prośby o modlitwę wchodzących na zgromadzenie wiernych; stację *stuchających* (ἀκρόασις – kanon siódmy wspomina o ludziach niedopuszczonych do tej stacji), w ramach której pokutnicy pozostają wewnątrz świątyni, za katechumenami, pod *narthex*¹¹, do momentu wyjścia tych ostatnich, czyli do zakończenia czytań biblijnych i powiązanych z nimi wygłaszanych przestroóg, bez prawa wszakże uczestniczenia w modlitwie wiernych (dlatego właśnie ta część Eucharystii otrzymała nazwę mszy katechumenów); stację *leżących* (ὕπνοσις) przyznającą pokutnikom rangę porównywalną z katechumenami, kiedy zainteresowani otrzymują przy odmawianej modlitwie nałożenie rąk biskupa, przyjmując po wyjściu *stuchających* pozycję prostracji. To na tej stacji dopiero rozpoczynała się w rzeczy samej właściwa pokuta, czyli to, co w nomenklaturze mistrzów duchowości nazywa się oczyszczaniem z uczynków ciała. Na jej poziomie wolno było nawet sprawdzać rzeczywiste oddawanie się pokutników nałożonym na nich dziełom, wolno ich było kontrolować, nie wyłączając indywidualnego wglądu w życie pojedynczych osób. Etap ten wyznaczał ostatni odcinek do przejścia, a pomyślnie jego zakończenie otwierało drogę do stacji *współstojących* (συστάντες), etapu dającego prawo uczestniczenia (μέθεξις) w świętych misteriach, ciągle jednak z oczekiwaniem na sam akt pojednania. Pokutnicy, znajdujący się na tym szczeblu, brali już

¹¹ *Narthex* jest wąskim przedsionkiem przy zachodnim wejściu do bazylik staro-chrześcijańskich bądź bizantyjskich.

udział w całej ofierze eucharystycznej, stanowiąc integralną część uczestników zgromadzenia wiernych¹².

Powszechność przekonania o istnieniu czterech stacji (pokutnych) zakłada również (na początku IV wieku) synod w Ancyrze (314)¹³ oraz wspomina o nich Bazyli Wielki (zwany Bazylim z Cezarei), nie wymieniając wprawdzie poszczególnych stacji z nazw, lecz nawiązując do właściwych im zachowań w takim sensie, że mówi o niedopuszczaniu *placzących* do wnętrza kościoła (co oznacza, że nie mogą oni brać udziału w zgromadzeniu liturgicznym, a jedynie pozostawać w przedsionku bądź przy wejściu do kościoła, oddając się błaganiom – płacząc). Oczekuje się od nich postawy błagalnej z prośbami kierowanymi do wchodzących na Eucharystię w celu modlitw w ich intencji o odpuszczenie popełnionych przez nich grzechów. *Słuchający*, po wysłuchaniu czytań i napomnień kaznodziei, opuszczali kościół. *Kłęczący* mieli przebywać na eucharystycznym zgromadzeniu nieco dłużej, ich zaś miejscem był przód kościoła, gdzie na znak pokuty pozostawali cały czas w postawie kłęczącej, zobowiązani do opuszczenia zgromadzenia po modlitwie wiernych i otrzymaniu błogosławieństwa. Biorących udział w całej ofierze eucharystycznej *leżących* wyklucza się tylko z przynoszenia do ołtarza darów i z przyjmowania komunii¹⁴.

Rozpoczęcie procesu pokutnego, jako aktu liturgicznego, dokonywało się przez wyznanie grzechów przed przebiterem, o czym wspomina Orygenes (*In Lev.* 2, 4)¹⁵, nadmieniając jako pierwszy¹⁶ o istnieniu na Wschodzie „pokuty kanonicznej”.

O rozpoczęciu lub nierozpoczęciu publicznego procesu kościelnego rozstrzygał nie tylko biskup, lecz również wyznaczony przez biskupa przebiter¹⁷. Według syryjskich *Didaskalii* i zależnych od nich Konstytucji Apo-

¹² Por. A. D'A l è s. *L'édit de Calliste. Etudes sur les origine de la pénitence chrétienne*. Paris 1914 s. 298 nn.; G. R a u s c h e n. *Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*. Freiburg/ Breisgau 1910 s. 198 nn.

¹³ Kanon 4-9, Mansi 2, 515-516.

¹⁴ B a z y l i W i e l k i. *Epistole* 199, kan. 22, Wypowiedź dotyczy porywających kobiety, którzy podejmując pokutę poddani są określone rygorowi: „Oportet eos anno primo a precibus expelli, et flere ad fores ecclesiae: secundo ad auditionem admitti: tertio ad poenitentiam: quarto ad standum una cum populo. Abstinentes ab oblatione; deinde eis permitti boni communionem”. PG 32, 723. W podobny sposób zobowiązania opisuje list 217, kan. 56-59.

¹⁵ SC 286, 107-223.

¹⁶ A. F ü r s t. *Die Liturgie der alten Kirche*. Münster 2008 s. 250.

¹⁷ M. Metzger, autor tomów (nr 320, 329, 336) poświęconych Konstytucjom Apostolskim (kolekcji Sources Chrétiennes) twierdzi, że rekonstruuje wypowiedzi z *Didaskalii* i zależnych

stolskich (II, 16, 1-2) o samym wyłączeniu jednak ze wspólnoty ciężkiego grzesznika decydował biskup nie w roli przedstawiciela Boga, lecz urzędowego reprezentanta wspólnoty¹⁸. Grzesznik stawał w takim przypadku przed eucharystycznym zgromadzeniem, otrzymywał od biskupa publiczne upomnienie, a następnie wyłączano go ze społeczności wiernych. Akt ten był równoznaczny z dzisiejszą ekskomuniką. Ów czyn biskupa jednak sam z siebie jeszcze o niczym nie przesądzał, jako że drogę do wszczęcia procesu pokutnego otwierało dopiero wyrażenie przez grzesznika żalu za popełnione (ciężkie) wykroczenia.

Wprowadzenia więc w proces pokutny dokonywał biskup przez akt ekskomuniki, która wszakże nie posiadała charakteru ekskomuniki prawnej, lecz liturgicznej. Przygotowani w ten sposób, zgromadzeni na zewnątrz kościoła grzesznicy, byli na wezwanie biskupa wprowadzani przed oblicze wspólnoty, gdzie potwierdzali swoją wolę podjęcia wszystkich nałożonych na nich zobowiązań. Przysięgając poprawę, otrzymywali wyrażoną publicznie zgodę na stanie się pokutnikami. Wtedy następowało ponowne upomnienie¹⁹, po któ-

od nich Konstytucji da się wyróżnić pięć faz procesu pokutnego. Pierwszą z nich nazwać by można sądowniczą, ponieważ w niej następuje przede wszystkim oskarżenie stojącego grzesznika przed biskupem, który ze swojej strony ma dokładać wszelkich starań dla dokładnego przesłuchania zarówno oskarżyciela, jak oskarżonego. Autor czyni na marginesie uwagę, że niekoniecznie przekazane w tej materii dane się ze sobą dokładnie pokrywają. W jednym bowiem miejscu *Didaskalia* (II, 38) mówią o staniu grzesznika przed biskupem sam na sam, w innym zaś (II, 47) wspominają o asystujących biskupowi diakonie i przebiterze. Początek procesu przypadał na poniedziałek tak, aby przed niedzielą mogło dojść do pojednania. Druga faza odpowiada trwaniu okresu całkowitej ekskomuniki. Tu biskup jest przez kompilatora upominany, aby od grzesznika się nie odwracać, ale przeciwnie, powinien on być powierzony szczególnej trosce diakonów i laików, aby ułatwić mu odnalezienie swojego miejsca we wspólnocie. W trzeciej fazie dokonuje się powtórne przywrócenie grzesznika do wspólnoty, oczywiście na zasadzie pokutnika. Odbywa się to w myśl ceremoniału (II, 16), podczas którego po odszukaniu grzesznika diakoni wstawiają się za nim u biskupa, który z kolei bada jego gotowość do podjęcia pokuty, upewnia się o dokonanym żalu i nakłada obowiązek postu od dwóch do siedmiu tygodni. Po takim pokutnym stażu penitenci są dopuszczani do liturgii Słowa, co stanowi fazę czwartą, gdzie całe zgromadzenie modli się za pokutników i katechumenów w modlitwie powszechnej, by ich następnie pożegnać (VIII, 9). W piątej fazie następuje całkowita reintegracja grzesznika, zawierająca w rytuale modlitwę całego zgromadzenia i włożenie rąk na pokutników odpowiadające rytom podobnym do chrzcielnych. *La pénitence dans les Constitutions Apostoliques*. „Revue de Droit Canonique” 34:1984 s. 231 nn.

¹⁸ H.-B. K r a i e n h o r s t. *Buss- und Bussordnungen des griechischen Euchologions und des slawischen Trebniks in ihrer Entwicklung zwischen Osten und Westen*. Würzburg 2003 s. 48.

¹⁹ *Didaskalia* (datowane na pierwszą połowę III wieku) są dziełem skierowanym wyraźnie przeciwko rygoryzmowi (prawdopodobnie montanistycznemu), dlatego wyczuwalny jest w nich także aspekt apologii grzesznika, wyraźnie występujący także w kontekście napomnienia skie-

rym każdego podejmującego pokutę zaznajamiano z dostosowanym do przypadku okresem przebywania w pokutniczym stanie (nie krótszym niż czternaście dni, a nie dłuższym niż siedem tygodni) oraz informację o rodzaju czynu zadośćczyniącego, którym z zasady były modlitwa i post. Po zakończeniu opisanych procedur, grzesznik pozostawał sam²⁰, co stanowiło wyraz odłączenia od wspólnoty, równoznaczny z pozbawieniem prawa do uczestnictwa w świętych czynnościach stanowiących przywilej zgromadzenia eucharystycznego. Po upływie wyznaczonego na pokutę czasu i stwierdzenia przyniesienia owoców (w nawiązaniu do Mt 3, 8), pokutnik był dopuszczany do „liturgii słowa” oraz włączany w modlitwę zgromadzenia. Zaznaczyć należy, że podejmowane pokutne dzieło nie stanowiło przyczyny odpuszczenia posiadanych win, lecz wstępny jego warunek²¹.

Wspólnota w swoją modlitwę (dzisiaj zwaną wiernych) klasy *śluchających* jeszcze do stanu pokutników nie włączała z tej prostej przyczyny, że niekoniecznie przynależący do niej ludzie musieli się stać pokutnikami, ponieważ wśród nich nie brakowało również z chrześcijaństwem jedynie sympatyzujących, jeszcze na przyjęcie chrztu nie zdecydowanych. Dla tych też racji ze zgromadzenia wiernych, zaraz po kazaniu (działo się tak przynajmniej w liturgii klementyńskiej), dość zdecydowanym tonem, ustami przewodniczą-

rowanego w tym kontekście do biskupa: „Tu ergo episcopus, sic iudica primum severe, et deinde suscipe eum cum benignitate et misericordia, si promiserit se paenitentiam acturum esse, et increpa eum, persuade ei ac succurre ei”. *Didasc.* 2, 13, 4. *Konstytucje Apostolskie* w nawiązaniu do stosowanego rytu postulują biskupowi: Ἰδὼν δὲ σὺ τὸν ἡμαρτηκόντα, πικρανθεὶς κέλευσον αὐτὸν ἕξω βληθῆναι· καὶ ἐξελθόντι αὐτῷ πικραίνεσθωσαν οἱ διάκονοι, καὶ ἐπιζητοῦντες κατεχέτωσαν αὐτὸν ἕξω τῆς ἐκκλησίας, καὶ εἰσελθόντες ὑπὲρ αὐτοῦ σε ἐρωτάτωσαν [...] Τότε σὺ κελεύσεις εἰσελθεῖν αὐτόν, καὶ ἀνακρίνας, εἰ μετανοεῖ καὶ ἄξιός ἐστιν εἰς ἐκκλησίαν ὅλες παραδεχθῆναι, στιβώσας αὐτὸν ἡμέραις νηστειῶν κατὰ τὸ ἁμάρτημα, ἑβδομάδας δύο ἢ τρεῖς ἢ πέντε ἢ ἑπτὰ, σὺτως αὐτὸν ἀπόλυσον, εἰπας αὐτῷ ὅσα ἀρμόζει εἰς νοθεσίαν ἡμαρτηκότη· τὸν ἐπιπλήσσοντα δὲ διδάσκειν δεῖ καὶ παραινεῖν, ὅπως μείνῃ παρ’ ἐαυτοῦ ταπεινοφρονῶν καὶ σεόμενος τοῦ Θεοῦ τυχεῖν αὐτοῦ εὐμενοῦς [...] Αὕτως οὖν καὶ ὑμᾶς δέον ἐστὶν ποιεῖν, τοὺς ἐφ’ ἁμαρτίας λέγοντας μετανοεῖν ἀφορίζειν χρόνον ὠρισμένον κατὰ τὴν ἀναλογία τοῦ ἁμαρτήματος, ἔπειτα μετανοοῦντας προσλαμβάνεσθαι, ὡς πατέρες υἱοῦς. SC 320, 184-186. Dużo jeszcze mocniej akcent dotyczący obowiązku biskupa okazywania troski wobec pokutników podkreślony jest we fragmencie 2, 20, 3-5.

²⁰ K. Rahner w tym akcie skazania pokutnika na samotność, uwidocznioną w wycofaniu się z codziennej aktywności do osobnego domu (w którym miał on w żalu rozpamiętywać swoje upadki), zauważa bliską równoległość z praktyką banicji synagogałnej będącej także rodzajem ekskomuniki stosowanej czasowo lub na stałe wobec grzesznika, wyłączając go z kultycznej społeczności synagogałnej. *Schriften zur Theologie* s. 356 nn.

²¹ H. V o r g r i m l e r. *Busse und Krankensalbung*. Frankfurt-Basel-Wien 1978 s. 66.

cego wypraszano ich z Kościoła wezwaniem: Μήτις τῶν ἀκροωμένων, μήτις τῶν ἀπίστων („Niech wyjdą *śluchający*! Niech wyjdą niewierzący!”) [CA 3, 8, 6, 2]²². Modlono się natomiast za katechumenów (3, 8, 6, 3-13), za energumene – pozostających pod działaniem demonów (3, 8, 7, 2-8), za illuminandów – mających w krótkim czasie dostąpić inicjacji chrześcijańskiej (3, 8, 8, 2-5) i za pokutników (3, 8, 9, 2-10). Teksty modlitw nie ograniczały się jedynie do krótkich formuł, lecz w zależności od potrzeb bywały dość znacząco rozbudowywane.

Sposób modlitwy pokutników nie odbiegał od modlitwy katechumenów, co oznacza, że na kierowane do Boga modlitewne wezwanie w ich intencji odpowiadali nie oni sami, lecz wspólnota, szczególnie zaś dzieci wypowiadające błagalne „Kyrie eleison”. Według uzasadnienia Jana Chryzostoma (Ep. 2 ad Corithios, hom. 28)²³ działało się tak dlatego, że katechumeni nie należeli jeszcze do Ciała Chrystusowego i w konsekwencji pozbawieni byli praw wynikających z przynależności do (powszechnego) kapłaństwa. Ich modlitwa odbywała się w pozycji klęczącej przy zachowaniu całkowitego milczenia. Po zakończeniu litanii wstawienniczej wstawali oni i skłaniali głowy otrzymując błogosławieństwo biskupa, po czym, na wezwanie diakona zgromadzenie opuszczali²⁴.

Do charakterystycznych składników odbywanej pokuty w Kościele Wschodnim należał urząd prezbitera-penitencjarza (πρεσβύτερος δὲ ἐπὶ τῆς μετανοίας), pełniącego w odniesieniu do samego pokutnika rolę opiekuna duchowego oraz doradcy osób przygnębionych ciężarem posiadanego grzechu. W odniesieniu do wspólnoty natomiast spełniał on funkcję publicznego oskarżyciela, zobowiązanego z urzędu do wykrywania ciężkich przestępstw, a w razie potrzeby nawet sprawdzania ewentualnych denuncjacji. O penitencjarzach mówi się jako o ludziach posiadających „nieposzlakowaną opinię”, odznaczających się „dyskrecją i rozsądkiem”, którą to wiadomość przekazuje nam Hermiasz Sozomen. Biskup nie narzucał pokutnikowi penitencjarza, lecz jako przyjmujący wyznanie grzechów był on wybierany na zasadzie dobrowolności. To penitencjarz oceniał wielkość dokonanego grzechu, nadawał stosowną pokutę i nadzorował jej wykonanie. O urzędzie penitencjarza dowiadujemy się przede wszystkim od Sokratesa Scholastyka (ok. 380-ok. 450), lecz

²² SC 336, 150.

²³ PG 61, 404.

²⁴ Por. K r a i e n h o r s t. *Buss- und Bussordnungen* s. 54-55.

mówi o nim także wspomniany wyżej, w dużej mierze od Sokratesa zależny Sozomen (zmarły prawdopodobnie u końca pierwszej połowy V wieku)²⁵.

Genezą urząd penitencjarza sięgał ostatnich lat rządów cesarza Teodozjusza (†395), lecz prawdopodobnie powstał już wcześniej, po zaistnieniu mianowicie schizmy nowacjańskiej. Okres jego funkcjonowania był więc stosunkowo krótki, gdyż do likwidacji tego urzędu doszło za rządów patriarchy Konstantynopola Nektariusza (381-397), a powodem bezpośrednim powziętej decyzji było dość niecodzienne wydarzenie – osiągające duży rozgłos. Posiadał on związek z wyznaniem przed przezbiterem-penitencjarzem popełnionych grzechów od czasu chrztu przez pewną pochodzącą ze znakomitego rodu niewiaścę, mającą w dowód swojego pokutnego nastawienia zrealizować polecenie postu i modlitwy w takim celu, aby z wyznanymi grzechami przedstawić również świadczące o jej dobrej woli, nadane w formie pokuty czyny wynagradzające. Po pewnym jednak czasie doszło do wyznania przez nią grzechu cudzołóstwa dokonanego z diakonem, ukaranym wprowadzie za swój czyn wykluczeniem z Kościoła, co jednak nie mogło wyeliminować skutków powstałego zgorszenia, przyczyniającego się do podważenia wiarygodności misji Kościoła. Poruszony tym faktem Eudemon – przezbiter rodem z Aleksandrii – zasugerował Nektariuszowi zniesienie urzędu do spraw pokutników i zastąpienie go (dostępnym przecież każdemu) osobistym osądem sumienia rozstrzygającego o godnym lub nie przystąpieniu do tajemnic ołtarza, co w przekonaniu wymienionego doradcy przyniesie taką przynajmniej korzyść, że zacieśni pole działania potwarcom i bluźniercom²⁶.

Na ile w sposób istotny opisany incydent wpłynął na wyłączenie z użytku urzędu penitencjarza, trudno powiedzieć. Przyczyną bowiem jego wyeliminowania mógł być choćby progresywny rozwój chrześcijaństwa, sięgającego korzeniami na Wschodzie (z natury rzeczy) czasów wcześniejszych niż na Zachodzie z taką konsekwencją, że doszło już ono w tamtym czasie do znacznej stabilizacji w sensie zarówno pozycji w odbiorze społecznym jak i struktury wyznaniowej, podobnie jak to miało miejsce w V wieku, kiedy już się pojawiały jednorodne religijnie terytoria, właśnie chrześcijańskie. W takich przesiąkniętych tradycjami chrześcijańskimi wspólnotach zbędne się stawały przygotowania katechumenalne, po prostu z braku kandydatów, czego logicz-

²⁵ H. S o z o m e n. *Historia Kościoła*. Warszawa 1989 VII 16 s. 485-487.

²⁶ S o k r a t e s S c h o l a s t y k. *Historia Kościoła* V, 19. Warszawa 1986 s. 421-422. H. Sozomen (co do głównego wątku) niemal w identycznych słowach powtarza relację Sokratesa.

ną konsekwencją było sformalizowanie i przechodzenie w niepamięć *mszy katechumenów*. Urząd więc penitencjarza okazał się także zbędny, zachowując jedynie nazwę pozbawioną już treści, a terminu używano tylko przez szacunek dla uświęconej dziesięcioleciaми tradycji.

Nie wygląda na to, aby rezygnacja z usług penitencjarza budziła sprzeciw oczekujących na włożenie rąk biskupa pokutników (czy katechumenów), gdyż nawet jeżeli byli oni świadomi powiązania odbywanego rytu z łaską przypisywaną sakramentaliom, to płacili za uczestnictwo w takim rycie doświadczaną boleśnie wysoką cenę wstydu i upokorzenia²⁷. Należy więc przypuszczać, że wprowadzona zmiana zgodna była z oczekiwaniami, w reakcji właśnie na niekoniecznie trafne wcześniejsze rozwiązania, mniej lub bardziej zdezaktualizowane.

III. LITURGIA TOWARZYSZĄCA AKTOWI POJEDNANIA

Jakiegokolwiek były meandry, przez które przechodzić musiał proces pokutny, jego finalnym punktem było *reconciliatio*, z dokonywanym przy wspólnej modlitwie wiernych nałożeniem rąk biskupa (*Didasc.* II, 18, 7)²⁸. Była to jedna z oznak solidarności z grzesznikiem, lecz przede wszystkim gest przekazujący Ducha Świętego o symbolicznej nawiązującej do czynności namaszczenia przy chrzcie (*Didasc.* II, 41, 1-2)²⁹, chociaż tutaj chodziło nie tyle o paralelę formalną, co o równoległość skutku.

Nawiązanie do symboliki przejścia ze stanu odrzucenia do rzeczywistego wybraństwa wiąże się także z miejscem dokonywanych czynności³⁰. Podob-

²⁷ S c h m i t z. *Die Bussbücher* s. 56 nn.

²⁸ [...] et si is, qui peccavit, paenitentiam agit ac lacrimatur, recipe eum et tota ecclesia pro eo orante ei manus impone ac deinde per mitte, ut in ecclesia sit.

²⁹ Si quis autem postea conversus paenitentiae fructus ostenderit, tunc et ad orationem eum admitte sicut gentilem. Quemadmodum igitur gentilem baptizas ac postea recepis, it et huic manum impones, omnibus pro eo precantibus, ac deinde eum introduces et participem facies ecclesiae, et erit ei in loco baptismi imposito manus; namque aut per impositionem manus aut per baptismum accipiunt participationem spiritus sancti.

³⁰ Jak duży ładunek symboliczny posiadały różne rytmy stosowane przy obrzędach pokutnych świadczy opis przekazany przez Euzebiusza z Cezarei w *Historii Kościoła* (PG 20, 873-876) dotyczący bazyliki w Tyrze, gdzie *stuchający* i *katechumeni* tworzą osobne grupy i zajmują zupełnie oddzielne miejsca. W otaczającym kolumnową halę podwórze stoją ci, „którzy dopiero się mają zapoznać z pismami czterech Ewangelii”, gdy dla *katechumenów* przeznaczone są miejsca w bocznych nawach bazyliki. Intencją takiego ustawienia było stworzenie swego rodzaju kordonu odgradzającego od pogan przez stojących na wstępnym stopniu (w rzeczy samej infor-

nie jak udzielano chrztu w znajdującym się poza świątynią baptysterium po to, aby w sposób symboliczny wprowadzić otrzymującego go kandydata do wnętrza kościoła, podkreślając przejście z dawnego do nowego stanu, tak samo pojednany ze wspólnotą pokutnik, wchodząc w nową rzeczywistość, pozostawiał za sobą przynależność do kręgu „celników i pogan” (Mt 18, 17), na znak czego wprowadzany był sprzed kościoła w krąg zgromadzenia wiernych jako jeden z jego członków, odzyskując prawo do pełnego uczestniczenia w Eucharystii³¹.

Proces pokutny o opisanym modelu nie wyczerpywał z pewnością wszystkich powiązanych z tym tematem wzorców, posiadał wszakże cechy reprezentatywności choćby dlatego, że zbliżał się bardzo (w niektórych wręcz elementach był identyczny) do rytu w Kościele rzymskim, co świadczy o wspólnym ich pochodzeniu. O specyfice natomiast Kościoła na greckim Wschodzie stanowi rozstawienie akcentów, w czym z pewnością miała swój udział interpretacja pokuty w perspektywie dążenia do doskonałości, w rzeczy samej dokonującego się w procesie oczyszczania duszy na przestrzeni całego życia, osiąganego w pogłębieniu przyjaźni z Bogiem za pomocą oddziaływań wychowawczych. Z takim też założeniem wybierano przewodnika duchowego cennego nie dla zajmowanego przez niego urzędu, lecz z uwagi na duchową dojrzałość. Miał on być charyzmatykiem i pneumatykiem, gdzie traci znaczenie powaga dyktowana miejscem w hierarchii. Wartość priorytetową gwarantującą zdyscyplinowane zachowania przypisywano nie karze sformułowanej jurydycznie, lecz całości przeprowadzanego korzystnie procesu wychowawczego³². Nie rezygnowano również z sankcji, lecz traktowano je przede wszystkim w charakterze oddziaływania pomocniczego. Grzech bowiem był w pierwszej kolejności uznawany za chorobę duszy wymagającej niekończącego się, rozłożonego na długi okres, a może nawet na całe życie leczenia (*Paidag.* 1, 64,4-65,2; *Strom.* 2, 58, 1)³³. Najskuteczniejszymi terapeutami w takim wypadku są wnikający najgłębiej w poznanie Boga „gnostycy”, a więc ci, którzy doświadczeniem życia doszli do najgłębszego poznania Jego

macyjnym) do przyjęcia chrześcijaństwa i tych, którzy już są zdecydowani na przyjęcie chrztu. Por. również E. S c h w a r t z. *Bussstufen und Katechumenatsklassen*. W: E. S c h w a r t z. *Gesammelte Schriften*. T. 5. Berlin 1963 s. 351-352.

³¹ R a h n e r. *Busslehre und Busspraxis* s. 343.

³² O r y g e n e s. *Homilie sur Josue* 21, 1, SC 71, 230-232. T e o d o r z M o p s u e s t i i. *Homilie Katechetyczne* 16, 41. 44.

³³ K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i. *Paidagogos* I 64, 4-65,2, SC 70, 226; SC 38, 81.

tajemnicy³⁴. Dlatego u jednego ze współtwórców pierwszych zrębów teologii pokuty na Wschodzie, Klemensa Aleksandryjskiego, nie napotykamy w żadnym momencie procesu pokutnego odniesienia do urzędu³⁵. Stanowisko podobne, choć z właściwym wyłączenie sobie uzasadnieniem, reprezentuje Orygenes, nie wahając się nawet przed powierzeniem władzy pojednywania grzeszników laikom (*In Num. hom.* 14, 2; *In Luc. hom.* 17, 8)³⁶, z założeniem wszakże, że osiągną oni satysfakcjonujący stopień „doskonałości”.

Na charakter terapeutyczno-medyczny rozumienia pokuty na Wschodzie wpływ miały niewątpliwie klasztory mnisze, z założonym sensem ich istnienia, walki z grzechem³⁷ bądź życia w pokucie (habit mnisi był przecież okryciem pokutnym wzorowanym na ubiorze ludzi ubogich)³⁸. Dlatego kierownictwo duchowe, wytyczające drogi do doskonałości, było w klasztorach powierzane ojcom uznanym za najbardziej wewnętrznie dojrzałych, wybieranych również na powierników całej mniszej wspólnoty (wyznanie zaś w przypadku win szczególnie ciężkich czyniono przed jej przełożonym – zwierzchnikiem). To właśnie w klasztorach rodziły się różne znane nam dzisiaj praktyki pokutne, w rodzaju rachunku sumienia, częstszej praktyki wyznawania grzechów, modlitw wstawienniczych, wzajemnej kontroli współbraci, czy wreszcie rytu aktu pojednania.

Opisany mnisi sposób dążenia do doskonałości został z czasem przeniesiony poza mury klasztorne i uzewnętrzniiony w poszukiwaniu przez wiernych przewodników duchowych (doświadczonych) zwanych „pneumatykami” lub „charyzmatykami”, aby im właśnie powierzyć losy życia duchowego³⁹, bez zwracania (jak wyżej wspomniano) uwagi, na pełniony urząd⁴⁰. Takie ukierunkowanie na aspekt duszpasterski miało jeszcze inny skutek, sprawiło mianowicie, że w Kościele Wschodnim w zasadzie nie przyjęło się wyznawanie grzechów publiczne, co zresztą zdaje się w swoim przepowiadaniu sugerować Jan Chryzostom (ok. 350-407), kiedy nawiązując do praktyki exomologezy

³⁴ Zagadnienie to szerzej zostało omówione w moim artykule: *Teologia pokuty u Klemensa Aleksandryjskiego*. W: *Illum oportet crescere. Księga pamiątkowa dla uczczenia Kardynała Zenona Grocholewskiego*. Red. W. Irek, G. Sokołowski. Wrocław 2009 s. 185-194.

³⁵ F ü r s t. *Die Liturgie* s. 261-262.

³⁶ SC 29, 287; SC 87, 258-260.

³⁷ B a z y l i W i e l k i. *Regule brevius tractatae* 229. PG 31, 1235; *Regule fusius tractatae* 26. PG 31, 986-987.

³⁸ T. B a c h. *Habit*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 6 kol. 445.

³⁹ T h e o d o r e t. *Historia religiosa* 1. 2. PG 82, 885-888.

⁴⁰ F ü r s t. *Die Liturgie* s. 263.

(*De Lazaro contio* 4, 4) zwracając się do jednego z ciężkich grzeszników powiedział: „Dlaczego się krępujesz wyznać twoje grzechy? [...] Nie przy muszam cię do wychodzenia na środek teatru i dopuszczenia wielu stojących wokół świadków; ale wyznaj mi grzechy jedynie prywatnie, abym mógł uleczyć twoje rany”⁴¹.

IV. „TARYFY” POKUTNE

Stawianie na Wschodzie akcentu na aspekt terapeutyczny pokuty nie musiało koniecznie być równoznaczne ze złagodzonej traktowaniem odpowiedzialności grzesznika za wyrządzone zło. Żądane zadośćuczynienie za ciężki czyn grzeszny miało wprowadzić (w ogólnym przekroju) wydzźwięk znacznie łagodniejszy niż w Kościele Zachodnim, jednak towarzysząca mu dokuczliwość w żadnym wypadku nie podlegała kwestii.

Trudno określić czas sięgnięcia do „taryf” pokutnych uporządkowanych według wypracowanego wcześniej schematu, ale reakcją potwierdzoną pierwszymi pisemnymi przekazami autorytetów było odniesienie do grzechów apostazji, które od prześladowań Decjusza (później Dioklecjana) stały się w całym cesarstwie rzymskim bolesnym problemem ówczesnego Kościoła. Prześladowania były okrutne, sięjąc spustoszenie także w duszach ludzkich. Rodziły świętych, lecz również odkrywały słabości członków wspólnot chrześcijańskich. Gama przypadków zaparcia się wiary była szeroka i różnorodna, od pobierania zaświadczeń o dokonanej geście (w rzeczy samej pozorowanym) rzucenia kadzidła, poprzez spożywanie ofiarowanych bożkom potraw, do apostazji kwalifikowanych dokonywanych nawet wśród kleru. Problem w swoich licznych aspektach stał się przedmiotem rozważań (z dość wręcz uszczegółowionymi postanowieniami) Synodu Rzymskiego, a powzięte tam rozwiązania miały wartość wzorcową dla sformułowań dyscyplinarnych ogólnokościelnych.

⁴¹ Non inquit, cogo te in medium prodige theatrum, ac multum adhibere testes: mihi soli dic peccatum privatim, ut sanem ulcus, teque dolorem liberam. PG 47, 1012. Wysuniętą tezę wspiera również inna wypowiedź zawarta w katechezie chrzcielnej 12,13, którą W. Kania przetłumaczył następująco: „Nie tylko jest dziwne, że [Bóg] nam grzechy przebacza, ale że ich nie wynosi na światło dzienne, nie wyjawia nikomu, nie zmusza nikogo do publicznego ich wyznania; żąda tylko, aby jemu zdać z nich sprawę i przed Nim się wypowiadać”. J a n C h r y - z o s t o m. *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają otrzymać chrzest [zostać oświeceni] oraz do neofitów 9-12)*. Lublin 1994 s. 61.

Pierwszym bodaj przynależnym do Kościoła Wschodniego świadkiem, podnoszącym sprawę sankcji dotyczących apostazji (przynajmniej w rejonie Aleksandrii), był święty biskup męczennik Piotr (300-311) podający z uwzględnieniem stopnia popełnionej winy wskazówki, zawarte w później uznanym za *kanoniczny* liście⁴². Odnosi się w nim najpierw do chrześcijan pozornych, którzy po dokonaniu apostazji nie myślą nawet o powrocie do chrześcijańskiej wiary, porównywanych przez biskupa do nieurodzajnej figi i uschłego winnego szczepu nadającego się jedynie na spalenie (kan. 4). Innym rodzajem grzechu przeciw wierze są apostazje dokonywane głośno i spontanicznie, bez uzasadnienia powziętej decyzji żadnym poważnym usprawiedliwiającym czyn argumentem. W razie wyrażonej przez takich apostatów chęci powrotu na łono Kościoła wolno, według biskupa Piotra, udzielić im pojednania dopiero po trzech latach odbywanej pokuty (kan. 3). Podobną karę zastosować należy wobec działających przewrotnie posiadaczy niewolników, dalekich wprowadzić od wyrażenia woli złożenia ofiary bożkom, za cenę wszakże wymuszenia substytucji na swoich chrześcijańskich poddanych, czym przyczyniają się oni do deprawacji podwładnych (kan. 7). Poddani zaś, stanowiący przedmiot przymusu, również nie są niewinni, dlatego za czyn dokonany wolno ich przywrócić do jedności z Kościołem dopiero po roku pokuty, licząc od najbliższej Wielkanocy (kan. 6). Jednorocznej także pokuty powinno się żądać od aresztowanych z powodu wyznawanej wiary i się jej zapierających jeszcze przed zastosowaniem tortur (kan. 2). O pół roku wreszcie powinna być przedłużona pokuta dla unikających wprowadzić podpisania ostatecznej deklaracji o zaparciu się wiary, lecz przez uciekanie się do wybiegów w sensie np. defilowania przed ołtarzem, recytowania zmienionych formuł czy wyręczania się w żądanych od nich gestach poganami (kan. 5). Przynależni natomiast do kleru apostaci powinni czuć się pozbawieni sprawowanego urzędu, nawet w przypadku, gdy wcześniej zaciągniętą przez nich winę wyznali (kan. 10).

Mające miejsce w związku z prześladowaniami odstępstwa od wiary znalazły swój oddźwięk w uchwałach zgromadzeń biskupów, szczególnie zaś w uchwałach czasowo wydarzeniom bliskich synodów w Ancyrze (314), Neocezarei (314-325) i Nicei (325). Powzięte tam decyzje są wprawdzie wyraźnie łagodniejsze od rozporządzeń w Kościele Zachodnim (widać to zwłaszcza w zestawieniu z uchwałami synodu w Elwirze [306]), co wszakże nie ozna-

⁴² PG 18, 467-508; por. także D'A 1 è s. *L'édit de Calliste* s. 366-367.

cza, że stawiane tam wymogi legitymuje obniżona intensywność pokutnego czynu.

Synod w Ancyrze⁴³ ocenę rozważanych aktów niewierności starannie różnicuje z takim wynikiem, że w kanonie trzecim wyłącza wprawdzie z nałożonych kar winnych udziału w ofiarach składanych bożkom, lecz dokonujących owego czynu ze zdecydowanym sprzeciwem. Większą natomiast winą obarcza chrześcijan składających ofiary o charakterze idolatrii z podkreślanym przez nich zaangażowaniem akcentowanym odświętnym ubiorem, uśmiechem na ustach bądź uczestnictwem w ucztach ze składanych bożkom ofiar. Tych ostatnich odsyła na jeden rok do stacji *stuchających*, na trzy lata do stacji *leżących* i na dodatkowy rok do zwykłych *modlących się*, po czym dopiero przydziela im prawo przyjęcia komunii (kan. 4). Protestujących przeciwko wywieranemu na siebie naciskowi w celu złożenia ofiary i wyrażających w widoczny sposób przeżywany ból synod skazuje, zależnie od intensywności udziału w uczcie ze skażonych idolatrią pokarmów, na pozostawanie przez dwa lub trzy lata w klasie *leżących*, dodatkowy rok w stanie oczekiwania, po czym dopiero mogą bez przeszkód korzystać z prawa przystąpienia do komunii (kan. 5). Biorący udział w składanych bożkom ofiarach dwa lub trzy razy pod wpływem strachu, mają przejść na cztery lata do klasy *leżących*, na dwa lata do *modlących się*, siódmego zaś roku uzyskują prawo do otrzymania komunii (kan. 8). Najsrożej ukarani mają być grzesznicy dokonujący apostazji nie tylko osobiście, lecz skłaniający do takiego aktu także innych, stając się tym samym przyczyną upadku ich sióstr i braci. Przejdą oni na trzy lata do klasy *stuchających*, na sześć lat do klasy *leżących*, jeden rok pozostaną wśród *modlących się*, a dopiero po dziesięciu latach dopuszczeni zostaną do komunii, pod warunkiem wszakże otrzymanej od biskupa pozytywnej oceny prowadzonego na co dzień życia (kan. 9).

Sobór Nicejski⁴⁴ podnosi sprawę *upadłych/lapsi* wśród kleru (przede wszystkim ofiar prześladowań za cesarza Licyniusza [308-324]), nakładając głównie karę pozbawienia urzędu na nieregularnie wyświęconych. Wszystkim innym przypomina, że nie są godni jakiegokolwiek usprawiedliwienia, lecz Kościół, wychodząc im naprzeciw, okazuje wobec nich miłosierdzie i wyciąga pomocną dłoń skazując zapierających się wiary na przejście najpierw na trzy lata do klasy *stuchających*, na siedem lat do klasy *leżących*, na dwa lata do zwykłych *modlących się*, by dopiero po tak odbytej pokucie otrzymać prawo

⁴³ Mansi 2, 513 nn.

⁴⁴ Mansi 2, 667 nn.

przystąpienia do komunii (kan. 11). Karę tę podnosi do dziesięciu lat pozostawania wśród *leżących* dla najciężej winnych, chyba że biskup, widząc ich żal, okres ich pokuty według uznania skróci (kan. 12). Należy zauważyć, że Sobór zabrania w zasadzie odmówienia wiatyku ludziom umierającym, ale w przypadku odzyskania zdrowia, mają oni obowiązek przyjęcia statusu zwykłych *modlących się*.

Winą, ciężarem porównywalną z apostazją, był grzech przeciwko czystości. Problem powiązany z siłami popędowymi musiał z oczywistych względów należeć do tematów przypominających na co dzień o swojej obecności. Właśnie z racji wnoszonych trudności i łatwości nadużyć prowokowanych nie tylko złą wolą, lecz także ludzką słabością, grzechy tego rodzaju wliczano od początku do grzechowej triady. Widziane w perspektywie zakazanej przyjemności, budziły nieufność w każdej sytuacji, nawet w odniesieniu do relacji małżeńskich. Fakt ten znalazł swoje odzwierciedlenie w listach kanonicznych biskupów, najbardziej reprezentatywnych Kościoła Wschodniego, Bazylego z Cezarei, Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu.

U obu pierwszych autorów, Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy, mamy nie tyle do czynienia z chęcią tworzenia nowych reguł dotyczących czystości, ile z zabieganiem o wierność zdrowemu nauczaniu Kościoła (*vigens Ecclesiae disciplina*), co zresztą zawierają wynikające z podtekstów sugestie.

Bazylego i Grzegorza łączyły braterskie więzy krwi, znajdujące swoje odzwierciedlenie w proponowanych przez nich rozwiązaniach, a także w sformułowaniach kanonów⁴⁵, nieraz o brzmieniach wręcz identycznych (nie tylko zresztą w kwestiach dotyczących czystości). Normy są tworzone dedukcyjne z uwzględnieniem założeń psychologii filozoficznej zakładającej istnienie trzech władz duszy: rozumu, pożądania i gniewu (*ratio, concupiscentia, ira*). Do nich, w liście (kanonicznym) skierowanym przed Wielkanocą 383 roku do Letojusa, biskupa Mileny, nawiązuje *expressis verbis* Grzegorz z Nyssy. Formułuje tam tezę o pierwszeństwie mądrości Ojców przed prawem zwyczajowym, dlatego grzechy przeciwko rozumowi uważa za *graviora a patribus*. W takim kontekście traktuje dziesięcioletnią pokutę za grzech cudzołóstwa, rozłożoną na trzy stacje, nie wykluczając zresztą możliwości jej

⁴⁵ H. J. Schmitz przeanalizował nawet zestawienie bardzo podobnych do siebie kanonów w sposób szczegółowy dochodząc do takich wyników: Grzegorz kan. 2, Bazyle kan. 30 i 70; Grzegorz kan. 3, Bazyle kan. 65, 72 i 83; Grzegorz kan. 4, Bazyle kan. 58, 59, 62 i 63; Grzegorz kan. 5 i 7, Bazyle kan. 66 i 74. *Die Bussbücher* s. 41.

skrócenia, co uzależnia od poprawy życia i zaangażowania w czyny pokutne (kan. 4).

Łagodniejszy jest Bazyli, który dla grzesznika popełniającego regularnie grzech cudzołóstwa przewiduje pokutę siedmioletnią, podzieloną na przebywanie po dwa lata w klasach płaczących, słuchających i *substrati*, dodając jeden rok na przebywanie z *consistentes*⁴⁶ (kan. 59). Podobne wymogi dotyczą korzystających z prawodawstwa cywilnego ułatwiającego rozwód w celu związania się z inną osobą (kan. 77). Na cudzołóstwo natomiast, popełnione w zamiarze poślubienia partnera (partnerki), nakłada obowiązek pokuty czteroletniej (kan. 22). Najsurowszego zadośćuczynienia żąda od strony żyjącej w małżeństwie, popełniającej wszakże cudzołóstwo z inną osobą również związaną małżeństwem – powinna ona pokutować przez lat piętnaście (kan. 18). Podobnie rygorystyczne żądanie stawia człowiekowi winnemu grzechów sodomii, bestialstwa bądź zawarcia małżeństwa z osobą o bliskich więzach krwi (kan. 62, 63, 68). Pokutę wreszcie jedenastoletnią otrzymać ma grzesznik winien grzechu kazirodztwa z siostrą lub macochą (kan. 67, 68, 75, 79), gdy małżeństwo z siostrą pierwszej żony wynagrodzić trzeba pokutą siedmiu lat (kan. 78).

Kanon ostatni wprowadza dyskutowaną jeszcze ciągle w Kościele kwestię powtórnych małżeństw (nie mówiąc już o trzecim związku, w opinii Bazylego niedopuszczalnym – *trigamiae lex non est* [kan. 50]), stojących niejako na rozdrożu pomiędzy grzechem a godziwie przyjętym sakramentem, z tendencją wszakże interpretowania ich w duchu niegodziwego zaspokojenia żądz. Bazyli przypomina, że dojście do powtórnego małżeństwa w przypadku np. separacji łoża (*separatio a thoro*) faworyzującego w prawie rzymskim mężczyznę, należy ze względu na brak odniesienia w Ewangelii stosować w lokalnym Kościele wobec winnych karę dwóch lat pokuty za każde w taki sposób zawarte małżeństwo (które Grzegorz z Nazjanzu określa jako bezprawie [*iniquitas*], a Atenagoras uważa wręcz za pięknie brzmiące, elegancko opakowane cudzołóstwo [*adulterium honestum eleganter opertum*]), natomiast trzecie małżeństwo Bazyli wręcz nazywa poligamią miarkowaną zwierzęcą rozpustą (*fornicatio moderata belluina*) i przystaje na karę wyłączenia winnego takiego czynu ze wspólnoty wierzących na pięć lat (kan. 4, 50, 80).

Poszczególne biskupi wnoszą oczywiście swoje własne spojrzenie na kwestie dotyczące grzechów przeciwko czystości, ale przede wszystkim uszczegó-

⁴⁶ A. Jougan określa *consistentes* jako katechumenów biorących udział w nabożeństwie. *Słownik kościelny łacińsko-polski*. Wyd. 3. Poznań–Warszawa–Lublin 1958 s. 147.

łowiają w terminach bardziej ogólnych ujęte decyzje synodów Wschodu w Ancyrze (314)⁴⁷ i Neocezarei (314-325)⁴⁸.

Do największych przestępstw, wchodzących w skład grzechowej triady, należą ciężkie naruszenia przykazania „nie zabijaj”. Formy jego naruszeń są zróżnicowane i tak też są postrzegane przez kościelne autorytety i kościelne prawodawstwo.

Biskup Bazyli Wielki traktuje najłagodniej, ze zrozumiałych zresztą względów, zabójców niedobrowolnych, winnych śmiertelnego uderzenia z niezamierzonym skutkiem, zobrazowanym zabiciem człowieka przez rzut kamienia celowanego w drzewo lub zwierzę. Podobnie rzecz ma się z zabójstwem rozumianym jako zasłużona kara bądź stanowiącego skutek słusznej obrony. Czyny pokutne w przypadku zaciągnięcia rzeczywistej winy są z zasady wymagające, często nawet zrównane w trwaniu (kan. 8, 11, 54) z najsurowiej ocenianym grzechem przeciwko czystości – kazirodstwem, za który pokutować trzeba przez okres jedenastu lat. Za zasługującego na pokutę (tym razem z odsunięciem od komunii przez trzy lata) uważa Bazyli dokonującego zabójstwa (nie całkiem ujmowanego w terminach zabronionego ogólnymi normami zadanej śmierci) podczas wojny żołnierza (kan. 13), jakkolwiek nie wydaje się, aby chodziło w tym przypadku o potępienie służby wojskowej *en bloc*, o czym zapewnia biskup Atanazy⁴⁹.

Matka, dokonując aborcji żyjącego dziecka, skazana jest na dziesięcioletnią pokutę, natomiast przy doprowadzeniu do śmierci narodzonego dziecka z powodu własnych zaniedbań, zostaje uznana za morderczynię, chyba że przyczyną tego czynu była przeżywana bieda, co tworzy przesłanki do jej uniewinnienia (kan. 52). Zabójstwo celowe zasługuje na pokutę dwudziestu pięciu lat (kan. 56). Rozwiązania przedstawione przez Bazylego w temacie pokuty za zabójstwo zdają się dla Kościoła na Wschodzie mieć (poza szczegółami) wartość reprezentatywną.

*

Zestawiając tendencje w rozwoju teologii pokuty pierwszych wieków na Wschodzie i na Zachodzie można bez trudu dostrzec przebiegające pomiędzy nimi równoległości, w sposób szczególny dotyczące aplikacji praktycznych.

⁴⁷ Mansi 2, 517-534.

⁴⁸ Mansi 2, 543-546.

⁴⁹ S c h m i t z. *Die Bussbücher* s. 43.

W jednym i drugim przypadku wiek III odznaczał się systematycznym wprowadzaniem rytów pokutnych, jednak na Wschodzie wiązanych bardziej z uzdrawianiem niż karą, przy czym na czoło w oddziaływaniach penitencjarnych wysuwany był aspekt wychowawczy. Miały oczywiście miejsce wyłączenia ze wspólnoty członków uznawanych za „duchowo umarłych”, lecz głównie w znaczeniu liturgicznym o skutkach zawieszenia w prawach uczestnika zgromadzenia eucharystycznego, bez kar o znamionach „administracyjnych” (do czego w poszczególnych przypadkach mogło wprawdzie dochodzić, lecz nie był to zamysł prawodawcy). Postępujący rozbrat pomiędzy Kościołami będzie się coraz bardziej pogłębiał, na ogół nie ze względów merytorycznych, lecz w znaczeniu odpowiadającego przyjętej metodzie obranego kierunku.

BIBLIOGRAFIA

- Clément d'Alexandrie: *Le Pédagogue*. SC 70.
D'A l è s A. D.: *L'édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne*. Paris 1914.
D a n i e l o u J., M a r r o u H. I.: *Historia Kościoła*. T. 1. Warszawa 1986.
F ü r s t A.: *Die Liturgie der alten Kirche*. Münster 2008.
H e f e l e J.: *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. New York 1973.
I g n a c e d' A n t i o c h e: Polycarpe de Smyrne. *Lettres*. SC 10.
I r e n é e d e L y o n: *Contre les hérésies*. SC 100.
K r a i e n h o r s t H. B.: *Buss- und Bussordnungen des griechischen Euchologions und des slavischen Trebniks in ihrer Entwicklung zwischen Osten et Westen*. Würzburg 2003.
L é o n l e G r a n d: *Sermons*. SC 29.
Les constitutions apostoliques. SC 320.
Les constitutions apostoliques. SC 329.
Les constitutions apostoliques. SC 336.
M a n s i G. D.: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstaltung 1960.
M e t z g e r M.: *La pénitence dans les Constitutions Apostoliques*. „Revue de droit canonique” 34:1984 s. 224-234.
M i g n e J.-P.: *Patrologiae cursus completus*. PL i PG.
O r i g è n e: *Homilies sur s. Luc*. SC 87.
P i t r a J. B. F.: *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. Rzym 1864-1868.

- R a h n e r K.: Schriften zur Theologie. T. 11. Zürich–Einsiedeln–Köln 1973.
R a u s c h e n G.: Eucharistie und Bussacrament in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Frankfurt/Breisgau 1910.
S c h m i t z H. J.: Die Bussbücher und die kanonische Bussverfahren der Kirche nach handschriftlichen Quellen dargestellt. Gratz 1958.
S c h w a r t z E.: Gesammelte Schriften. T. 5. Berlin 1963.
S o k r a t e s S c h o l a s t y k: Historia Kościoła. Warszawa 1986.
S o z o m e n H.: Historia Kościoła. Warszawa 1989.
V o r g r i m l e r H.: Busse und Krankensalbung. Frankfurt–Basel–Wien 1978.

THEOLOGY OF PENANCE
IN THE FIRST CENTURIES OF CHRISTIANITY
IN THE EASTERN CHURCH

S u m m a r y

Penance belongs to these sacramental events, in which the difference of views between the Eastern and Western Churches was intensified for many different reasons. It was not, however, the problem of setting different goals, but of using different means or methods in order to attain them. In the present article the issues are presented from the perspective of the Eastern Church, in the light of the teaching and directives given by its most representative (in the author's opinion) members and of the decisions of synods that took place in the Christian East at that time.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Wschód chrześcijański, Ojcowie Kościoła, proces pokutny, „taryfy” pokutne, liturgia.

Key words: Christian East, Fathers of the Church, penance process, penance “rates”, liturgy.

BP JÓZEF WRÓBEL SCJ

DYSKUSJA WOKÓŁ PROBLEMU ŚMIERCI MÓZGOWEJ CZŁOWIEKA – DAWCY ORGANÓW. MIĘDZY BIOLOGIĄ, BIOMEDYCYNĄ I FILOZOFIĄ

Stwierdzenie śmierci człowieka jest istotowo związane z pytaniem o moralne ramy wielu działań medycznych. Współcześnie domaga się go najczęściej etyczny kontekst działań reanimacyjnych oraz pobieranie z ludzkich zwłok niezbędnych do życia tkanek i organów. Mając na uwadze świętość ludzkiego życia i szacunek należny godności osobowej człowieka winno się z całą stanowczością wykluczyć bezpośrednie i zamierzone spowodowanie śmierci człowieka żyjącego, nawet jeżeli byłby on w stanie terminalnym, a procesy życiowe nieuchronnie dobiegałyby końca. Powyższy wymóg moralny przypominają liczne dokumenty Magisterium Kościoła katolickiego, a w sposób najbardziej doniosły wypowiedź Jana Pawła II w encyklice o życiu ludzkim: „Nic i nikt nie może dać prawa do zabicia niewinnej istoty ludzkiej, czy to jest embriion czy płód, dziecko czy dorosły, człowiek stary, nieuleczalnie chory czy umierający”¹. Praktyka medyczna domaga się więc klarownego określenia momentu, od którego człowiek nie jest już więcej istotą żyjącą.

Wyznaczenie tegoż momentu nie jest jednak proste dla kilku powodów. Klarowna definicja, sięgająca do koncepcji filozoficznych i teologicznych, nie ma bezpośredniego przełożenia na płaszczyznę empirycznie poznawalną. Po drugie, śmierć człowieka, poza rzadkimi przypadkami, nie jest zdarzeniem nagłym, ale procesem rozłożonym w czasie. Wyjątek stanowią sytuacje, gdzie

Bp prof. dr hab. JÓZEF WRÓBEL SCJ – kierownik Katedry Teologii Życia KUL; adres do korespondencji: ul. S. Kard. Wyszyńskiego 2, 20-950 Lublin.

¹ Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995 nr 57.

orzeczenie śmierci jest niebudzącym wątpliwości stwierdzeniem oczywistego faktu (na przykład rozbicia głowy, zniszczenia mózgowia, całkowitej destrukcji organizmu).

I. ROZWÓJ METODY MEDYCZNEJ I ZASTRZEŻENIA

W miarę rozwoju nauk medycznych uznano, że właściwym kryterium śmierci człowieka jest obumarcie jego tkanki mózgowej (śmierć mózgowa). Stopniowo doskonalono też metody jej rozpoznawania. Przyjęcie tegoż kryterium za decydujące dla uznania człowieka za zmarłego wzbudza jednak kontrowersje i sprzeczności.

1. Śmierć mózgowa w praktyce medycznej

Od najdawniejszych czasów śmierć człowieka kojarzono z zaprzestaniem oddychania lub z ustaniem pracy serca. Zanik tych czynności był uznawany za koniec życia. Wbrew dominującym dziś opiniom nie był on jednak uznawany za ostro zarysowany moment zgonu, a tylko przybliżony, gdyż w praktyce duszpasterskiej podkreślano, że po stwierdzeniu zaniku tych czynności można jeszcze do około pół godziny udzielać sakramentu chorych².

Dosyć wcześnie zaobserwowano też, że zanik krążenia i oddychania, uznany za oznakę śmierci człowieka, nie oznacza obumarcia wszystkich tkanek. Niektóre z nich, jak paznokcie i włosy, wciąż wzrastają, mimo zauważalnego już rozkładu zwłok.

Pod koniec XVIII wieku dokonano ważnych dla omawianego przedmiotu odkryć. Stwierdzono, że za pomocą impulsów elektrycznych można wywołać pewne reakcje niektórych tkanek człowieka uznanego już za zmarłego. Dotyczy to zwłaszcza tkanki nerwowej, mięśniowej i sercowej (defibrylacja elektryczna). Od 1924 roku zaczęto też badać za pomocą bioelektrycznych metod mózg (elektroencefalografia), co pozwoliło stwierdzić trwanie procesów życiowych w tkance neuronowej człowieka, który nie dawał już klasycznych

² Por. D. M. P r ü m m e r. *Vademecum theologiae moralis. In usum examinandorum et confessoriorum*. Freiburg im Br.: Herder 1923 s. 452: „cum non certo constet, quo momento anima e corpore egrediatur, hoc sacramentum sub conditione administrari potest etiam *per semihoram*, postquam homo apparenter mortuus est”.

oznak życia³. Praktyka medyczna stwierdziła jednocześnie, że od pewnego momentu działania reanimacyjne pozostają bezskuteczne, a ustanie spontanicznego oddychania i krążenia krwi ma charakter nieodwracalny, mimo że w pewnym przedziale czasowym niektóre procesy fizjologiczne organizmu mogą się jeszcze samodzielnie toczyć oraz ujawniać określone reakcje⁴.

Badania pozwoliły również stwierdzić, że faktycznemu (a nie tylko pozornemu) zaprzestaniu pracy serca bardzo szybko towarzyszy obumarcie tkanek neuronowej, czyli śmierć mózgu. Proces ten opisał po raz pierwszy w 1959 roku dwóch francuskich neurologów, Pierre Mollaret i Maurice Goulon⁵. Określili go jako *coma dépassé* (pol. śpiączka przetrwała). W 1968 roku na 22 Światowym Zjeździe Towarzystwa Medycznego sformułowano koncepcję śmierci człowieka jako procesu przebiegającego na poziomie komórek i tkanek, kończącego się w momencie, od którego żadne działania resuscytacyjne nie przynoszą efektu. Również w 1968 roku „Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School” sformułował kryteria śmierci mózgu uznanej za śmierć człowieka⁶. Kryteria te to trwały bezdech, brak reakcji na zewnętrzne

³ Pierwsze doświadczenia w tej dziedzinie wykonali Richard Caton w 1875 r. w Anglii, Adolf Beck w 1890 r. w Polsce oraz Władimir Prawdicz-Neminski w 1912 r. w Rosji. Pierwszy zapis EEG uzyskał niemiecki uczony Hans Berger (1873-1941).

⁴ Reakcje pośmiertne „można wywołać przez zastosowanie bodźców chemicznych, farmakologicznych, mechanicznych lub elektrycznych. Pod wpływem ich zadziałania występuje szereg zjawisk.

1. Wprowadzenie pod skórę środków drażniących, np. terpentyny, powoduje odczyn w postaci miejscowego nagromadzenia się w tkance tzw. komórek wędrujących (co daje się stwierdzić do 10-20 godz. po śmierci).

2. Działając na gruczoły potowe środkami farmakologicznymi, można wykazać ich oddziaływanie w ciągu 1-30 godzin po zgonie.

3. Wkraplając do worka spojówkowego ezerynę lub atropinę otrzymywano zwężenie lub rozszerzenie źrenicy po 2-4 godz. od zgonu. Jeśli zaś te roztwory wstrzykiwano do przedniej komory oka, reakcję uzyskiwano do 20 godz. licząc od chwili zgonu.

4. Pobudliwość mięśni na bodźce mechaniczne (np. uderzenie młotkiem neurologicznym) bywa zachowana w ciągu 1,5-3 godz.

5. Bodźce elektryczne powodują skurcz mięśni w okresie do 8 godzin po śmierci.

Ponadto można również, stosując inne metody, zaobserwować, że niektóre komórki długo jeszcze zachowują swą czynność po śmierci ustroju.

Tak więc komórki nabłonka migawkowego dróg oddechowych wykazują czynność swych migawek w 13-30 godz. po śmierci, a plemniki pobrane z pęcherzyków nasiennych zachowują ruchliwość do 30-80, a czasem do 120 godz. od chwili zgonu” (T. M a r c i n k o w s k i. *Medycyna sądowa dla prawników*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze 1993³ s. 134).

⁵ Por. P. M o l l a r e t, M. G o u l o n. *Le coma dépassé*. „Revue Neurologique” 101:1959 nr 3 s. 3-15.

⁶ Por. R. B o h a t y r e w i c z, A. M a k o w s k i, S. K ę p i ń s k i. *Rozpoznanie*

bodźce, a także badanie EEG wykazujące zanik wszelkiej aktywności całego mózgu. W 1971 roku dwaj amerykańscy neurochirurdzy z Minnesoty, A. Mahandas i S. N. Chou, wprowadzili nowe określenie śmierci mózgowej. Zidentyfikowali ją z nieodwracalnym uszkodzeniem pnia mózgu (śmierć pnia mózgu). Stanowisko to spotkało się z akceptacją w środowisku medycznym i w wielu ośrodkach do dziś jest postrzegane jako adekwatne. Innymi słowy, śmierć pnia mózgu została uznana za wystarczające kryterium pozwalające na zaprzestanie działań reanimacyjnych, a także uznanie danego człowieka za zmarłego, w tym także za dawcę organów nieodczynnych do życia⁷.

W wyniku dalszych obserwacji i badań stwierdzono jednak, że obumarcie pnia mózgu nie musi oznaczać śmierci całego mózgu. Przez jakiś czas procesy życiowe mogą jeszcze dokonywać się w pojedynczych zespołach komórek mózgowych (o czym będzie jeszcze dalej). Stąd Raport Konsultantów Medycznych do Spraw Diagnozy Śmierci⁸, skierowany w 1981 roku do Prezydenckiej Komisji do Spraw Studiów nad Problemami Etycznymi Medycyny, Biomedycyny i Poszukiwań Behawioralnych⁹, konkluduje, że wiążącym kryterium śmierci winno być obumarcie całego mózgu¹⁰.

śmierci mózgu. W: *Transplantologia kliniczna*. Red. W. Rowiński, J. Wałaszewski, L. Pączka. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL 2004 s. 50; R. B o h a t y r e w i c z. *Komentarz do artykułu*: B. Wójcik. „Czy pobieranie narządów do przeszczepienia wiąże się z niebezpieczeństwem przyspieszenia śmierci dawcy? – z perspektywy bioetyki. „*Medycyna Praktyczna*” 2011 nr 3(241) s. 124.

⁷ Por. B o h a t y r e w i c z, M a k o w s k i, K ę p i ń s k i. *Rozpoznawanie śmierci mózgu* s. 50; C. P a l l i s. *Brainstem Death*. W: *Handbook of Clinical Neurology: Head Injury*. Red. R. Braakman. Amsterdam: Elsevier Science Publisher BV 1990 s. 441-496.

⁸ *Report of the Medical Consultants on the Diagnosis of Death*.

⁹ President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research.

¹⁰ „Now, however, circulation and respiration can be maintained by means of a mechanical respirator and other medical interventions, despite a loss of all brain functions. In these circumstances, we recognize as dead an individual whose loss of brain functions is complete and irreversible” (President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research. *Guidelines for the Determination of Death: Report of the Medical Consultants on the Diagnosis of Death*. „The Journal of the American Medical Association” [JAMA] 1981 nr 19(246) s. 2184-2186; por. także C. M a c h a d o. *A Definition of Human Death Should not Be Delayed to Organ Transplants*. „Journal of Medical Ethics” 2003 nr 29 s. 201; cały s. 201-202).

2. Śmierć mózgowa źródłem kontrowersji

Tak sformułowane kryterium śmierci człowieka nie spotkało się z pełną akceptacją. Przedstawione wątpliwości i powody sprzeciwu daje się podzielić, w ramach niniejszej publikacji, przynajmniej na trzy grupy.

1. Częstym powodem sprzeciwu są przypadki błędnego orzeczenia śmierci mózgowej. Scenariusz przytaczanych historii wygląda podobnie: osoba, którą uznano za zmarłą, nawet zgodnie z profesjonalnie przeprowadzoną procedurą, po jakimś czasie zaczyna żyć. To dowód, iż śmierć mózgu nie może być uznana za adekwatne kryterium śmierci człowieka.

2. W wypowiedziach na temat kryterium śmierci mózgowej stosuje się pojęcia w sposób nieostry lub nieprecyzyjny. Źródłem wątpliwości może być zamienne, jeśli nie dowolne, użycie takich pojęć, jak śpiączka, permanentny stan wegetatywny, stan minimalnej świadomości, śmierć mózgowa. W rzeczywistości pierwsze trzy stany nigdy nie mogą być utożsamiane ze śmiercią człowieka czy też ze śmiercią mózgową, również wtedy, kiedy w wyniku całkowitego odkorowania człowiek już nigdy nie odzyska świadomości i pozostanie nieodwracalnie w stanie życia wegetatywnego.

Medycyna zna również uszkodzenia mózgu i stany śpiączki, kiedy człowiek pozostaje głęboko nieprzytomny. Nie można jednak wykluczyć, że w wyniku procesów regeneracyjnych, po jakimś czasie, i to nawet wbrew wcześniejszym rokowaniom, osoba ta odzyska przynajmniej częściową świadomość. Nigdy nie można też wykluczyć, że dana osoba cały czas pozostaje tylko w częściowej śpiączce (stan minimalnej świadomości). Mimo że w wyniku określonych uszkodzeń ośrodków mózgowych nie jest ona w stanie komunikować ze światem zewnętrznym i dostrzegalnie reagować na bodźce, to jednak jest w pewnym stopniu świadoma i te bodźce odbiera, na przykład doświadcza bólu, pragnienia, głodu.

W przeciwieństwie do powyższych trzech pojęć śmierć mózgowa, jako kryterium etyczności pobierania organów z ludzkich zwłok czy zaprzestania działań reanimacyjnych, oznacza nieodwracalne i całkowite obumarcie mózgowia (czyli mózgu i pnia mózgu, chociaż w niektórych regulacjach prawnych i etycznych mowa jest tylko o pniu mózgu). W tym przypadku żadne działania resuscytacyjne nie są w stanie przywrócić procesów życiowych w mózgu.

Wobec powtarzających się zastrzeżeń co do kryterium śmierci mózgowej i jej aplikacji w klinicznej praktyce członkowie Papieskiej Akademii Nauk podkreślają w deklaracji z 2006 roku (która będzie jeszcze przytaczana dalej),

że „śmierć mózgowa nie jest synonimem śmierci, nie zakłada śmierci, czy też jest nierówna śmierci, ale «jest» śmiercią”, i dalej „[Śmierć mózgowa] stanowi śmierć [ludzkiego] indywiduum. Stąd śmierć mózgowa oznacza nieodwracalne zaprzestanie wszystkich życiowych aktywności mózgu (półkul mózgowych i pnia mózgu). Obejmuje ona nieodwracalną utratę funkcji komórek mózgowych i ich całkowitą lub prawie całkowitą destrukcję”¹¹.

3. W wypowiedziach przeciwko klinicznej aplikacji kryterium śmierci mózgowej pojawiają się też stwierdzenia odmawiające jej istotnego znaczenia. Osoba w stanie śmierci mózgowej nie może być uznana za zmarłą, gdyż w jej ciele nadal dokonują się procesy życiowe, co łatwo stwierdzić. Przynajmniej niektórzy z przeciwników omawianego kryterium domagają się konsekwentnie, aby za zmarłą uznać dopiero tę osobę, w której całym ciele zanikły wszystkie procesy życiowe.

Mając na uwadze omawianą sferę zagadnień, trzeba przyznać, że możliwe jest błędne orzeczenie śmierci mózgowej (śmierci człowieka). W grę może wchodzić błąd człowieka, aparatury czy nawet zlekceważona niejednoznaczność wyniku badania. Jeżeli pomyłki mają miejsce w innych działach medycyny, to teoretycznie są one możliwe również w tej procedurze. Kiedy jednak ma się przed oczyma różnorodność skrupulatnych wymagań postawionych przynajmniej przez polskie prawo procedurze orzekania śmierci dawcy organów, to trudno w niej o niezamierzoną pomyłkę¹². Wielce krzywdzące mogą też być uogólnione podejrzenia, iż transplantolodzy, pracujący w państwowych zakładach służby zdrowia, nie respektują prawa chroniącego ludzkie życie czy też wymogów stawianych przez Kodeks Etyki Lekarskiej¹³.

¹¹ „Brain death is not a synonym for death, does not imply death, or is not equal to death, but ‘is’ death”; „that constitutes the death of an individual. Thus brain death means the irreversible cessation of all the vital activity of the brain (the cerebral hemispheres and the brain stem). This involves an irreversible loss of function of the brain cells and their total, or near total, destruction” (The Pontifical Academy of Sciences. *The Signs of Death. The Proceedings of the Working Group 11-12 September 2006*. Vatican City 2007 s. XXI-XXII).

¹² Por. *Obwieszczenie Ministra Zdrowia w sprawie kryteriów i sposobu stwierdzenia trwałego nieodwracalnego ustania czynności mózgu* (z dnia 17 lipca 2007 r.). Załącznik do obwieszczenia Ministra Zdrowia z dnia 17 lipca 2007 r. M.P. 2007 nr 46 poz. 547. „Poltransplant” http://www.poltransplant.pl/Download/prawo/obw17072007_zal.pdf.

¹³ Por. *Kodeks Etyki Lekarskiej*. Tekst jednolity z dnia 2 stycznia 2004. Art. 35-37; art. 36: „Pobranie od żyjącego dawcy narządu niezbędnego do życia jest niedopuszczalne” („Naczelna Izba Lekarska” http://www.nil.org.pl/xml/nil/wladze/str_zl/zjazd7/ke1.); *Ustawa 1149 o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*. 1 lipca 2005 r.: Art. 9, p. 1. „Pobranie komórek, tkanek lub narządów do przeszczepienia jest dopuszczalne po stwierdzeniu trwałego nieodwracalnego ustania czynności mózgu (śmierci mózgu)”. Art. 9a, p. 1.

Teoretycznie, na obrzeżach oficjalnej praktyki, nie można jednak wykluczyć umyślnego postępowania któregoś z członków, a nawet całego zespołu orzekającego śmierć. Może ono być podyktowane zapotrzebowaniem na organy lub przekonaniem, iż przyśpieszenie śmierci w stanie terminalnym nie ma poważnego znaczenia moralnego, a dla przeszczepianego organu i jego biorcy każda chwila jest na wagę życia¹⁴. Możliwe jest, przynajmniej teoretycznie, że skoro są lekarze, którzy bez skrupułów potrafią dokonać aborcji lub zabić zbędne embriony w procedurze *in vitro*, to równie dobrze mogą to uczynić w stosunku do bezbronnego człowieka w stanie życia wegetatywnego uznanego za nieodwracalny. Źródłem obaw mogą być znane przypadki porwania osób i ich zabicia celem zdobycia potrzebnych narządów. Moralny niepokój musi w końcu budzić pojawiająca się już w niektórych krajach Europy praktyka przeprowadzania wspomaganej eutanazji celem pobrania z uśmierconej osoby organów¹⁵.

Powyższe zagrożenia, same w sobie możliwe, nie mogą być jednak uznane za racje podważające zasadność samego kryterium śmierci mózgowej. Mogą być one jedynie uznane za ważne przesłanki zobowiązujące do większej wrażliwości etycznej i większej czujności instytucji dozoruujących ośrodki, w których przeprowadza się zabiegi transplantacyjne. Do takiej postawy zobowiązuje też Kościół katolicki, podkreślając: „Wiara i moralność uznają te stwierdzenia nauki [że śmierć mózgu jest prawdziwym kryterium śmierci]. Wymagają one jednak od pracowników służby zdrowia staranniejszego zastosowania różnych metod klinicznych i narzędziowych w pewnej diagnozie śmierci, aby nie deklarować za zmarłą i nie traktować jako takiej osoby, która by nią nie była”¹⁶.

„Pobranie komórek, tkanek lub narządów do przeszczepienia jest dopuszczalne po stwierdzeniu zgonu wskutek nieodwracalnego zatrzymania krążenia” („Poltransplant”, <http://www.poltransplant.org.pl/ustJednoli.html>).

¹⁴ Przed niebezpieczeństwem takich postaw przestrzega encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae*: „Nie możemy też przemilczeć istnienia innych, lepiej zamaskowanych, ale nie mniej groźnych i realnych form eutanazji. Mielibyśmy z nimi do czynienia na przykład wówczas, gdyby w celu uzyskania większej ilości organów do przeszczepów przystępowały się do pobierania tychże organów od dawców, zanim jeszcze zostaliby uznani według obiektywnych i adekwatnych kryteriów za zmarłych” (nr 15; por. także nr 64).

¹⁵ Por. Z. W o j t a s i ń s k i. *Transplantacje: pękają kolejne granice*. „Uważam rze” 2012 nr 5(52) s. 88-94.

¹⁶ Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. *Karta pracowników służby zdrowia*. Watykan 1995 nr 129; por. także J a n P a w e ł I I. *Przemówienie do Uczestników 18. Międzynarodowego Kongresu Towarzystwa Transplantologicznego* (29.08.2000). http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2000/jul-sep/documents/hf_jp-ii_spe_20000829_transplants_it.html p. 5.

II. KOŚCIÓŁ KATOLICKI WOBEC KRYTERIUM ŚMIERCI MÓZGOWEJ

Rozpoznawanie śmierci człowieka od dawna interesowało również Kościół katolicki, zwłaszcza w kontekście udzielania sakramentów świętych w ostatnich chwilach życia. Z kolei szerokie stosowanie w transplantologii kryterium śmierci mózgowej wywołało wśród niektórych katolików wątpliwości odnośnie do jego adekwatności, a w konsekwencji także etyczności samego pobierania organów z ludzkich zwłok. W odpowiedzi na te niepokoje Stolica Apostolska stara się przedstawić swoje stanowisko.

Zasadniczo kryterium śmierci mózgowej znalazło akceptację już u św. Augustyna, który w ten sposób wyprzedził o stulecia osiągnięcia współczesnej biomedycyny. Pisał on: „kiedy funkcje mózgu – które, żeby tak powiedzieć, są w służbie duszy – z powodu jakiegoś defektu lub jakiegoś zakłócenia całkowicie ustaną, gdyż więcej już nie wywierają wpływu wysłannicy doznań i sprawcy ruchu, ma się wrażenie, że dusza nie ma więcej powodów do bycia obecną [w ciele] i oddala się”¹⁷.

Wypowiedzi pap. Piusa XII z całą otwartością akceptujące pobieranie organów z ludzkich zwłok dotyczą omawianego problemu tylko pośrednio, gdyż w czasie jego pontyfikatu nie funkcjonowało jeszcze kryterium śmierci mózgowej. Sam Papież, podobnie jak i przedstawiciele świata medycyny tamtego okresu, mówił o kryterium „całkowitego zatrzymania krążenia”. W tekście przemówienia na temat możliwości udzielania sakramentu „ostatniego namaszczenia” po całkowitym zatrzymaniu krążenia, daje się już wyczuć zapowiedź przyszłego odniesienia do kryterium śmierci mózgowej. W przytaczanym przemówieniu Papież ten uwzględnia bowiem fakt medyczny, że mimo dokonania się już śmierci człowieka, niektóre jego organy mogą nadal funkcjonować¹⁸.

¹⁷ *De Genesi ad litteram*, L. VII, cap. 19; PL 34, 365.

¹⁸ „Jeżeli chce się wiedzieć, czy ostatnie namaszczenie jest ważne w momencie całkowitego zatrzymania krążenia, czy też również po nim, to nie jest możliwa prosta odpowiedź „tak” lub „nie”. Jeżeli to definitywne zatrzymanie oznaczałoby, zdaniem lekarzy, niewątpliwe oddzielenie duszy od ciała, nawet jeżeli niektóre partykularne organy dalej by funkcjonowały, ostatnie namaszczenie z pewnością byłoby nieważne. gdyż ten, kto je otrzymuje, z pewnością nie byłby już człowiekiem” (P i u s XII. *Problemi religiosi e morali della reanimazione*. Przemówienie do członków międzynarodowego «Instytutu G. Mendela». (24.11.1957). W: *Biologia, medicina ed etica. Testi del Magistero cattolico*. Red. P. Verspieren. Brescia: Queriniana 1990 s. 434.

W dniach 10, 19 i 21 października 1985 roku Papieska Akademia Nauk zorganizowała robocze spotkanie specjalistów z zakresu medycyny, prawa i teologii moralnej celem przedyskutowania problemu „obiektywnych kryteriów śmierci”. Na zakończenie spotkania zespół ten opublikował wspólną *Deklarację*, w której między innymi stwierdzono, że „nieodwracalne ustanie wszelkiej czynności mózgu” jest prawdziwym kryterium śmierci człowieka; obumarcie mózgu można „jednoznacznie określić za pomocą badania encefalograficznego wykonanego dwukrotnie w odstępach 6 godzin”; przez ograniczony czas możliwe jest jeszcze sztuczne podtrzymanie respiracji i funkcji serca. Jest to praktykowane wtedy, gdy przewiduje się pobranie organów do przeszczepienia¹⁹. Na zakończenie prac członkowie zespołu zostali przyjęci 21 października tegoż roku na audiencji przez Jana Pawła II. Papież podziękował im „za dokładne przestudiowanie problemów naukowych związanych z próbą zdefiniowania momentu śmierci” i dodał, że „znajomość tych problemów jest istotna [...] dla analizowania istotnych aspektów moralnych i prawnych związanych z przeszczepianiem organów”²⁰.

W 1995 roku Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia wydaje *Kartę Pracowników Służby Zdrowia*. W części trzeciej poświęconej *śmierci* zostaje omówiony problem definicji i precyzacji chwili śmierci. Powołując się na dopiero co przytoczony dokument Papieskiej Akademii Nauk (z 21.10.1985), stwierdza się między innymi, że „śmierć następuje gdy: a) [...], b) stwierdzono nieodwracalne ustanie wszelkich funkcji mózgu”²¹.

29 sierpnia 2000 roku Jan Paweł II przyjął na audiencji uczestników 18 Międzynarodowego Kongresu Towarzystwa Transplantologicznego. W wygłoszonym przemówieniu odniósł się z wielkim uznaniem do przeszczepiania organów, uznając je za wielkie osiągnięcie nauki w służbie człowieka i ludzkiego życia (p. 1). W punkcie piątym zauważył z kolei: „Można potwierdzić, że aktualne kryterium stwierdzania śmierci [...], to znaczy całkowite i nieodwracalne zaprzestanie wszelkiej aktywności mózgu, jeżeli jest skrupulatnie aplikowane, nie kontrastuje z istotnymi elementami poprawnej

¹⁹ Por. Papieska Akademia Nauk. *Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci* (21.10.1985). W: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*. Tarnów: Biblos 1998 s. 453-454.

²⁰ J a n P a w e ł I I. *Przemówienie do dwóch grup naukowców Papieskiej Akademii Nauk* (21.10.1985). http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/october/documents/hf_jp-ii_spe_19851021_pontificia-accademia-scienze_it.html.

²¹ Nr 129.

koncepcji antropologicznej. Konsekwentnie pracownik służby zdrowia, który jest profesjonalnie odpowiedzialny za takie orzeczenie, może na nim bazować, aby osiągnąć w każdym przypadku ten stopień pewności w osądzie etycznym, który doktryna moralna określa jako «pewność moralna», [to znaczy] pewność konieczna i wystarczająca, aby działać w sposób moralnie poprawny»²².

W 2007 roku Papieska Akademia Nauk publikuje materiały ze spotkania jej członków, które miało miejsce w dniach 11-12 września 2006 roku – *The Signs of Death. The Proceedings of the Working Group 11-12 September 2006* (Vatican City 2007)²³. Zgodnie z tytułem publikacji, przedmiotem studiów było ponownie kryterium śmierci człowieka i jej orzekania. Publikacja ta zawiera również dokument finalny spotkania, to znaczy *Deklarację* pod tytułem *Why the Concept of Brain Death is Valid as a Definition of Death. Statement by Neurologists and Others*²⁴. Jak na to wskazuje tytuł deklaracji, zostaje w niej wyjaśnione, dlaczego śmierć mózgowa jest ważnym kryterium śmierci człowieka. Należy też zauważyć, że deklaracja ta ma oficjalną autoryzację Stolicy Apostolskiej.

5 września 2008 na pierwszej stronie „L'Osservatore Romano” ukazuje się krytyczny wobec kryterium śmierci mózgowej artykuł Lucetty Scaraffia, współpracującej z tym dziennikiem profesor historii współczesnej na rzymskim uniwersytecie „La Sapienza”. Autorka została zainspirowana niektórymi wypowiedziami dwóch członków Papieskiej Akademii Nauk, profesorów filozofii Josefa Seiferta i Roberta Spaemanna, a także książką Paolo Becchiego²⁵ i pracą zbiorową *Finis vitae*²⁶. Niektórzy autorzy komentarzy uznali ten artykuł za wyraz nowego stanowiska Stolicy Apostolskiej w omawianej kwestii. W odpowiedzi o. Federico Lombardi, dyrektor Biura Prasowego Stolicy Apostolskiej, oświadczył, że publikacja ta „nie jest ani wyrazem nauczania Magisterium Kościoła, ani też dokumentem papieskiego urzędu”; wyrażone w nim opinie należy uznać za prywatne stanowisko autorki

²² J a n P a w e ł II. *Przemówienie do Uczestników 18. Międzynarodowego Kongresu Towarzystwa Transplantologicznego* nr 5.

²³ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdscien/documents/newpdf/sv110.pdf.

²⁴ Mieści się on na stronach XXI-XXX cytowanej publikacji.

²⁵ *Morte cerebrale e trapianto di organi. Una questione di etica giuridica*. Brescia: Morcelliana 2008.

²⁶ *Finis Vitae. La morte cerebrale è ancora vita?* Red. R. De Mattei. Roma: Rubbettino 2007.

tekstu²⁷. Krytycznie skomentował artykuł również kardynał Javier Lozano Barragán, ówczesny Przewodniczący Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Stwierdził on, że „nie ma żadnej zmiany w stosunku Stolicy Apostolskiej do kryterium śmierci mózgowej” i jednocześnie potwierdził, że „śmierć człowieka następuje, kiedy zanikną wszelkie oznaki encefalograficzne [pracy] mózgu przez przynajmniej sześć godzin”²⁸.

O śmierci mózgowej nie mówią nic dwa doktrynalnie ważne dokumenty – encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae*²⁹ i *Katechizm Kościoła Katolickiego*³⁰. Swoją wymowę ma jednak fakt, że pochwalają one przeszczepianie organów mimo wysuwanych zastrzeżeń pod adresem powszechnie aplikowanego w tych zabiegach kryterium śmierci mózgowej. Natomiast *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, uznając moralność transplantacji, kładzie silny akcent na profesjonalizm w orzekaniu śmierci: „Szlachetny czyn oddawania narządów po śmierci może mieć miejsce wtedy, gdy została w całej pełni stwierdzona rzeczywista śmierć dawcy”³¹.

III. ŚMIERĆ MÓZGOWA A ROLA UKŁADU RESPIRACYJNO-KRĄŻENIOWEGO I REGULUJĄCO-ADAPTACYJNEGO

Dlaczego jednak z punktu widzenia bioetyki o inspiracji katolickiej i w nauczaniu Magisterium Kościoła katolickiego faktycznie zaistniała śmierć mózgowa jest uznana za wystarczające kryterium śmierci? Mózg pełni szczególną rolę w procesach właściwych dla życia człowieka. Nie chodzi tutaj jednak o to, że mózg jest „ośrodkiem” aktywności intelektualno-duchowej

²⁷ Por. S. M a g i s t e r. *Trapianti e morte cerebrale*. „L'Osservatore Romano” ha rotto il tabù. <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/206476>.

²⁸ Por. A. G a s p a r i. *Dibattito sulla morte cerebrale e l'espanto di organi*. „Zenit” 04.09. 2008. <http://www.zenit.org/article-15322?l=italian>; S. B u z z a n c a. *Sulla morte celebrata non cambia linea. Il Vaticano corregge l'Osservatore*. „La Repubblica” 04.09.2008 s. 4. <http://www.mpv.org/mpv/s2magazine/AllegatiTools/1538/090402mpv.pdf>.

²⁹ Nr 86: „Oprócz faktów powszechnie znanych [czynienia daru z siebie], istnieje jeszcze heroizm dnia codziennego, na który składają się małe lub wielkie gesty bezinteresowności, umacniające autentyczną kulturę życia. Pośród tych gestów na szczególne uznanie zasługuje oddawanie organów, zgodnie z wymogami etyki, w celu ratowania zdrowia, a nawet życia chorym, pozbawionym niekiedy wszelkiej nadziei”.

³⁰ Poznań: Pallottinum 2002² nr 2296.

³¹ Kielce: Wyd. Jedność 2005 nr 476.

człowieka i biologiczną podstawą jego samoświadomości. Nie twierdzi się też, że mózg jest siedliskiem duchowej duszy. Już wyżej podkreślono, że nawet człowiek odkorowany, będący w stanie życia wegetatywnego, czy też anencefaliczny płód/novorodek, nie mogą być uznani za istotę odczłowieczoną, pozbawioną osobowej godności i właściwych im praw, w tym prawa do życia. Śmierć mózgu jest uznawana za kryterium śmierci człowieka ze względu na specyfikę i rolę, jaką mózgowie (mózg i pień mózgu) pełni w integralnie rozumianej strukturze bytowej człowieka.

1. Z perspektywy układu oddychania i krążenia

Śmierć mózgowa jest ściśle związana ze specyfiką i rolą pełnioną przez układ krążenia i respiracji. Zależność ta wynika z mechanizmu powodującego obumarcie mózgowia i z nieodwracalności tego procesu. Następstwem dostatecznie silnego urazu mózgowego jest obrzęk tkanki neuronowej. Uraz ten nie musi być tylko natury mechanicznej. Taki sam efekt wywołują inne czynniki szkodliwe dla mózgu, jak na przykład krwawienia wewnątrzczaszkowe i niedotlenienie, czy to w wyniku zaburzeń w układzie krążenia, czy też udaru mózgowego, nie mówiąc już o odcięciu krążenia czy też jego zablokowaniu przez uduszenie. „Puchnięcie” mózgu powoduje wzrost ciśnienia wewnątrzczaszkowego. Naturalne mechanizmy obronne starają się przeciwdziałać temu procesowi, wykorzystując w tym celu układ komorowy wypełniony płynem mózgowo-rdzeniowym. Możliwości te są jednak ograniczone. Niezahamowane dalsze narastanie obrzęku i wzrost ciśnienia w obrębie czaszki zaczyna ograniczać przepływ krwi, a w końcu prowadzi do jego całkowitego zablokowania. Wyjątek stanowią duże i otwarte urazy czaszkowo-mózgowe oraz niektóre wtórne uszkodzenia mózgu. Zatamowanie krążenia jest już nieodwracalne i prowadzi do szybkiego obumarcia mózgu. Śmieć człowieka ma miejsce na końcu tego procesu³².

Uszkodzenie mózgu i proces narastania obrzęku zaczyna się przeważnie w obszarze zwanym nadnamiotowym, czyli powyżej opony twardej oddzielającej tylny dół czaszki od pozostałej jej części wypełnionej przez mózg. W dalszej kolejności obejmuje ono dopiero przestrzeń podnamiotową, czyli pień mózgu, który jako ostatni ulega uszkodzeniu. W nielicznych przypadkach

³² Por. B o h a t y r e w i c z, M a k o w s k i, K ę p i ń s k i. *Rozpoznanie śmierci mózgu* s. 52; por. także The Pontifical Academy of Sciences. *The Signs of Death. The Proceedings of the Working Group 11-12 September 2006*. Vatican City 2007 s. XXII.

uszkodzenie może wystąpić tylko w przestrzeni podnamiotowej (np. wylew, niedokrwienie, guz). Wtedy mogą pojawić się kliniczne objawy śmierci mózgowej, ale w półkulach mózgowych (czyli w części nadnamiotowej) będą nadal trwały procesy życiowe. Stąd reguły etyczne i prawne, obowiązujące w niektórych krajach, domagają się przeprowadzenia dodatkowych badań instrumentalnych w przypadku rozpoznania uszkodzenia podnamiotowego³³.

Ustanie krążenia czy też tylko niedokrwienie ma katastrofalne skutki dla organizmu. Jego efektem jest niedotlenienie komórek, tkanek i organów. Jednakże już dawno temu zauważono, że brak czy niedostatek tlenu w wyniku zatrzymania pracy płuc i (następnie) serca nie powoduje jednoczesnego obumarcia całego organizmu, a więc śmierć nie jest wydarzeniem nagłym, ale procesem rozciągniętym w pewnym przedziale czasu. Lokalna szybkość tego procesu zależy od zapotrzebowania poszczególnych komórek na tlen. Najszybciej obumierają komórki mające największe zapotrzebowanie na energię (w stanie spoczynku), a wśród nich komórki kory mózgowej, komórki mięśnia sercowego, wątroby i warstwy korowej nerek³⁴. Stąd już mniej więcej po dziesięciu sekundach niedotlenienia człowiek traci przytomność, a po trzech-czterech minutach komórki kory mózgowej obumierają nieodwracalnie; w dalszej kolejności pozostałe komórki mózgowia. Największą odporność na niedotlenienie w tym obszarze anatomicznym wykazują komórki pnia mózgowego, jako filogenetycznie najstarsze. Obumierają one po mniej więcej ośmiu-dziesięciu minutach niedotlenienia³⁵. Działania reanimacyjne podjęte dostatecznie szybko są w stanie zatrzymać proces obumierania, przywrócić funkcjonowanie organizmu, a przed wyżej podanymi czasokresami nawet funkcjonowanie mózgu.

Niedotlenienie komórek organizmu, pojawiające się w wyniku zaniku czy stopniowego upośledzenia pracy układu oddechowego czy/i krążenia, skutkuje też jeszcze innymi reakcjami. Ich przejawem jest, między innymi, pobudzenie układu adrenergicznego (zwanego też współczulnym; część układu nerwowego autonomicznego, gdzie głównym przekaźnikiem jest adrenalina i noradrenalina). Reakcje te modelują mięśnie gładkie układu krwionośnego i przepływ krwi, starając się chronić w ten sposób komórki wrażliwe na niedostatek

³³ Por. B o h a t y r e w i c z, M a k o w s k i, K ę p i ń s k i. *Rozpoznanie śmierci mózgu* s. 52.

³⁴ Por. A. M i c h a j l i k, W. R a m o t o w s k i. *Anatomia i fizjologia człowieka*. Warszawa: PZWL 2009 s. 292.

³⁵ Por. M a r c i n k o w s k i. *Medycyna sądowa* s. 116.

tleny. Równolegle dotyczą także prawie wszystkich narządów wewnętrznych, gruczołów i mięśni gładkich, wywołując w nich skurcze, drżenia mięśniowe, a również takie reakcje, jak między innymi zmiany w zakresie termoregulacji, pocenie się, wydzielanie łez, śliny, gęsią skórę (skurcz mięśni gładkich przywłosowych)³⁶. Fenomeny te są niekiedy bezpodstawnie przytaczane jako jeden z dowodów wskazujących na to, że osoba, u której orzeczono już śmierć mózgową, nadal żyje.

2. Z perspektywy układu nerwowego

Mózg pełni rolę centrum sterującego procesami życiowymi (biologicznymi i fizjologicznymi) całego ludzkiego organizmu. Funkcję tę spełnia przy pomocy wzajemnie się uzupełniających i warunkujących połączeń komunikacyjnych układu nerwowego i hormonalnego. Układy te koordynują i regulują czynności praktycznie wszystkich narządów oraz współuczestniczą w utrzymaniu wewnętrznej homeostazy. W procesie tym sterują zwłaszcza funkcjonowaniem układu krążenia, oddechowego i pokarmowego. Regulacja na poziomie układu nerwowego jest szybka i krótkotrwała. Z kolei regulacja na poziomie hormonalnym jest wolniejsza i relatywnie długotrwała³⁷.

Układ nerwowy steruje praktycznie wszystkimi reakcjami i funkcjami człowieka. Jego rola wyraża się w działaniu integrującym i unifikującym poszczególne części anatomiczne w ramach całego organizmu. Dzięki nim organizm funkcjonuje jako jedna, spójna całość. Istotne centra koordynująco-regulujące są rozłożone w ośrodkowym układzie nerwowym, a zwłaszcza w mózgowiu, czyli w jego części czaszkowej. Dzięki zdolności rejestrowania i przekazywania bodźców na poziomie bioelektrycznym czy też biochemicznym, a następnie syntetyzowania zawartych w nich informacji o aktualnych potrzebach organizmu w zakresie zachowania wewnętrznej równowagi, gwarantuje on możliwość jego harmonijnego działania. Tym samym tworzy odpowiedzi na zmieniające się warunki i dostosowuje zachowania poszczególnych części do konkretnych warunków bytowych i potrzeb życiowych³⁸.

³⁶ Por. J. B u l l o c k, J. B o y l e, M. B. W a n g. *Fizjologia*. Wrocław: Wyd. Medyczne Urban i Partner 2004² s. 33; M i c h a j l i k, R a m o t o w s k i. *Anatomia i fizjologia człowieka* s. 529-531.

³⁷ Por. W. S y l w a n o w i c z, A. M i c h a j l i k, W. R a m o t o w s k i. *Anatomia i fizjologia człowieka*. Warszawa: PZWL 1989³ s. 506.

³⁸ Por. M i c h a j l i k, R a m o t o w s k i. *Anatomia i fizjologia człowieka* s. 461-610.

Funkcje, pełnione przez układ nerwowy, są podzielone między dwie zintegrowane jego części, a mianowicie somatyczną i autonomiczną, zwaną też wegetatywną. Jak już podkreślono, obydwie te podukłady (razem z układem dokrewnym) sterują zachowaniami i funkcjami organizmu. Pierwszy pozwala odczytywać za pomocą zmysłowych receptorów warunki bytowe i właściwie na nie reagować. Podukład ten w sporej mierze może być kontrolowany przez człowieka na poziomie wolitywnym. Drugi, istotniejszy dla niniejszych analiz, wywołuje skurcze mięśni szkieletowych i reguluje funkcjonowanie układów wewnętrznych związanych z czynnościami życiowymi organizmu, zwłaszcza krążenia, oddychania, wydzielania wewnętrznego i przemiany materii. Centra tegoż podukładu są rozmieszczone w śródmózgowiu, rdzeniu przedłużonym, oraz w górnej i dolnej części rdzenia kręgowego. Podukład ten zasadniczo działa niezależnie od woli człowieka. Stąd do jego specyfiki należy to, że wiele związanych z nim organów, nawet odłączonych od organizmu czy też z niego wyjętych, przez pewien czas nadal pracuje swoim samodzielnym rytmem (por. także uwagi w punkcie pierwszym na temat wydzielania potu, łez, skurczów mięśni przez człowieka ze stwierdzoną śmiercią mózgową)³⁹.

Analogiczny fenomen ma miejsce w przypadku braku funkcjonowania mózgu lub po jego śmierci (po śmierci mózgowej). Stąd też opracowania z zakresu transplantologii mówią o możliwości wystąpienia określonych zachowań konkretnych organów mimo dokonania się śmierci mózgowej, a wśród nich, między innymi „spontaniczne ruchy kończyn [...]”, „odruch potrójnego zgięcia kończyny dolnej”, „ruchy podobne do oddechowych (uniesienie i przywiedzenie barków, naprężenie grzbietu, napięcie mięśni międzyżebrowych [...])”, „odruchy brzuszne”, „pocenie się, zaczerwienienie, tachykardia”, „prawidłowe ciśnienie krwi bez wsparcia farmakologicznego oraz nagłe wzrosty ciśnienia krwi”, „odruch Babińskiego”⁴⁰.

W tym kręgu fizjologicznym być może leży również powód, dla którego niektórzy transplantolodzy przed pobraniem organów wstrzykują do zwłok środki analgetyczne. Przeciwdziałają one reakcjom lokalnego układu autonomicznego, a tym samym napięciom czy drganiom mięśni (ułatwiając precyzyjne ingerencje chirurgiczne) i zwężeniu naczyń krwionośnych (ułatwiając po ekstrakcji dobrą perfuzję organów ochronnymi płynami)⁴¹.

³⁹ Por. M i c h a j l i k, R a m o t o w s k i. *Anatomia i fizjologia człowieka* s. 525-526.

⁴⁰ Por. B o h a t y r e w i c z, M a k o w s k i, K ę p i ń s k i. *Rozpoznanie śmierci mózgu* s. 58.

⁴¹ Por. *Znieczulenie*. W: *Wielka Encyklopedia Medyczna*. [Warszawa]: Planeta DeAgostini

Bardzo ważny dla niniejszych analiz pień mózgu (część mózgowia mieszcząca się między mózgiem i rdzeniem kręgowym, obejmująca międzymózgowie, śródmózgowie, most i rdzeń przedłużony) steruje wieloma podstawowymi funkcjami organizmu. W międzymózgowiu zbiegają się impulsy nerwowe z ciała i stąd są przekazywane do kory mózgowej czuwającej, między innymi, nad równowagą organiczną oraz łączącej układ nerwowy z układem hormonalnym. W moście funkcjonuje centrum kontroli funkcji związanych z procesem oddychania. Z kolei w rdzeniu przedłużonym mieści się, między innymi, centrum kontrolujące pracę serca i oddychania⁴². Warto dodać, że proces oddychania reguluje kilka grup wyspecjalizowanych komórek nerwowych ulokowanych w pniu mózgu, przy czym każda z nich niezależnie może sterować tym procesem, tak że zniszczenie jednej czy więcej grup przez uszkodzenie części pnia mózgu nie uniemożliwia jeszcze oddychania⁴³. Stąd nawet minimalna zdolność samodzielnego oddychania dowodzi, że pień mózgu jeszcze nie obumarł (czyli śmierć mózgu z całą pewnością nie nastąpiła), a z kolei stwierdzony zanik zdolności samodzielnego oddychania wskazuje, że śmierć mózgu mogła zaistnieć (ale nie musiała; konieczne są dalsze obserwacje lub badania).

3. Z perspektywy układu dokrewnego

Jak już wyżej wspomniano, układ regulacji organizmu jest jednocześnie pełniony przez układ endokrynologiczny. U jego podstaw stoją gruczoły wydzielania dokrewnego oraz produkowane przez nie hormony. Funkcjonowanie omawianego układu jest sterowane poprzez układ nerwowy i przez same hormony (na zasadzie sprzężenia zwrotnego). Hormony efektorowe oddziałują na wyposażone w specjalne receptory komórki docelowe, w których aktywują odpowiednie enzymy lub pobudzają transkrypcje odpowiednich genów i w ten sposób wywołują w ich obrębie odpowiednie efekty (odpowiedzi). Hormony

SA 2011 s. 215-222; R. L a r s e n. *Anestezjologia*. Wrocław: Wyd. Medyczne Urban i Partner 1996 s. 211. Teoretycznie nie można też wykluczyć, że w przypadku transplantologów nie respektujących w całej pełni zasad etycznych, podawanie większych ilości takich środków ma na celu doprowadzenie do asfiksji, czyli paraliżu układu oddechowego i krążenia, a więc do przyspieszenia śmierci dawcy będącego w stanie terminalnym.

⁴² Por. B u l l o c k, B o y l e, W a n g. *Fizjologia* s. 116-128; *Mózgu pień*. W: *Wielka Encyklopedia Medyczna* t. 12 s. 263; *Nerwowy układ*. W: *Wielka Encyklopedia Medyczna* t. 13 s. 139-158.

⁴³ Por. M i c h a j l i k, R a m o t o w s k i. *Anatomia i fizjologia człowieka* s. 289.

tropowe regulują produkcję i wydzielanie hormonów efektorowych. Trzecią grupę stanowią hormony produkowane w podwzgórzu. Sterują one syntezą i wydzielaniem hormonów przysadki mózgowej. Hormony dzielą się też na endokrynowe (oddziałujące na odległe komórki danego organizmu), parakrynowe (oddziałujące na okoliczne komórki) oraz autokrynowe (oddziałujące na tę samą komórkę, która je wytwarza)⁴⁴.

Podobnie jak układ nerwowy, również układ wydzielania wewnętrznego ma swoje ważne centra w mózgu (choć nie tylko, o czym dalej). Istotną rolę odgrywają trzy mieszczące się tutaj gruczoły (podwzgórze, przysadka mózgowa i szyszynka) stanowiące połączony ze sobą system. Podwzgórze pełni rolę głównego komunikatora między układem nerwowym i dokrewnym. Wytwarza ono hormony regulujące między innymi: 1) aktywność kory nadnerczy, która z kolei reguluje liczne funkcje metaboliczne w organizmie; 2) funkcje tarczycy, która z kolei (między innymi) pobudza w organizmie metabolizm; 3) funkcje płatów przysadki. Przysadka mózgowa pełni rolę nadrzędną w całym układzie. Wytwarzane przez nią hormony są nieodzowne dla życia. Regulują one funkcjonowanie komórek organizmu i większość jego funkcji fizjologicznych. Przedni płat przysadki mózgowej produkuje siedem hormonów. Kształtują one między innymi pracę tarczycy i wątroby. W pierwszym przypadku regulują pracę wszystkich komórek organizmu w zakresie przemiany metabolicznej, a także pracę serca i krążenie krwi w obrębie wielu narządów. W drugim przypadku regulują przemianę białek, tłuszczów i węglowodanów. Z kolei tylny płat przysadki mózgowej steruje, między innymi, pracą nerek i w ten sposób reguluje gospodarkę wodną w organizmie. Szyszynka, pośrednio sterowana przez bodźce świetlne wysyłane przez siatkówkę oka, wytwarza, między innymi, melatoninę, która blokuje wydzielanie hormonów gonadotropowych przysadki, reguluje biorytmy, w tym – przypuszcza się – ma wpływ na rytmiczność niektórych funkcji fizjologicznych⁴⁵.

Sprawne funkcjonowanie układu nerwowego i dokrewnego jest nieodzowne dla wewnętrznej homeostazy, a tym samym dla życia jego komórek i dla poprawnego funkcjonowania organizmu. Dotyczy to odbierania bodźców, przekazywania informacji, produkcji energii, wydzielania hormonów, metabolizmu

⁴⁴ Por. M i c h a j l i k, R a m o t o w s k i. *Anatomia i fizjologia człowieka* s. 575-577.

⁴⁵ Por. tamże s. 573-610; B u l l o c k, B o y l e, W a n g. *Fizjologia* s. 665-847; J. W. G u z e k. *Układ dokrewny*. W: *Patofizjologia*. Red. S. Maślański, J. Ryżewski. Warszawa: PZWL 2007 s. 151-207; E. R a d z i k o w s k a. *Gruczoły dokrewne*. W: *Podstawy anatomii prawidłowej człowieka*. Red. Z. Wójtowicz. Lublin: Wyd. Czelej 2006 s. 185-197.

komórkowego, składu osocza krwi, jego osmolarności i stężenia jego składników, regulacji ilości wody absorbowanej przez nerki, regulacji sodu, potasu, wapnia, fosforu⁴⁶. O znaczeniu dla życia i zdrowia harmonijnego współdziałania systemu nerwowego i dokrewnego świadczą nierzadko spotykane stany niedoczynności gruczołów i towarzyszące im kliniczne objawy. Przykładem może być też konieczność dożywotniego podawania określonych hormonów w przypadku usunięcia konkretnego gruczołu obciążonego nowotworem lub przejściowa suplementacja progesteronu w czasie wczesnej ciąży⁴⁷.

Osobną kwestią w omawianej problematyce jest obecność w organizmie określonych hormonów mimo stwierdzenia śmierci mózgowej. Dotyczy to, na przykład, hormonów antydiuretycznych⁴⁸ i innych związanych z działaniem przysadki mózgowej. Członkowie Papieskiej Akademii Nauk podkreślają, że wydzielanie resztek tych hormonów w niektórych przypadkach, mimo stwierdzenia śmierci mózgowej, ma charakter przejściowy i nie może być traktowane jako argument przeciwko „śmierci mózgowej”. Jednocześnie dodają, że „nie jest absolutnie konieczne, aby każda pojedyncza komórka wewnątrz czaszki była obumarła dla stwierdzenia śmierci mózgowej”⁴⁹.

Możliwe jest też inne wyjaśnienie tego fenomenu. Najnowsze badania z zakresu endokrynologii pozwalają stwierdzić, że hormony nie są wytwarzane wyłącznie w klasycznych miejscach, to znaczy w poznanych już gruczołach dokrewnych. „Złożone hormony i receptory hormonów wykryto [także] w prymitywnych organizmach jednokomórkowych. To świadczy o tym, że gruczoły dokrewne są późnym wytworem ewolucji. Powszechna zdolność

⁴⁶ Por. G u z e k. *Układ dokrewny* s. 151; A. N a u m a n, A. P i e k i e ł k o - W i t k o w s k a. *Hormony: podział i mechanizmy działania*. W: *Endokrynologia w codziennej praktyce lekarskiej*. Red. A. Syrenicz. Szczecin: Wyd. Pomorskiej Akademii Medycznej 2009 s. 13-40; *Hormonalny układ*. W: *Wielka Encyklopedia Medyczna* t. 8 s. 160-174; *Hormonoterapia*. W: *Wielka Encyklopedia Medyczna* t. 8 s. 174-179.

⁴⁷ Por. L. S p e r o f f, M. A. F r i t z. *Kliniczna endokrynologia ginekologiczna i niepłodność*. Warszawa: MediPage 2007 s. 294; *Endokrynologia w codziennej praktyce lekarskiej*. Red. A. Syrenicz passim.

⁴⁸ Hormon antydiuretyczny, adiuretyna, wazopresyna – hormon tylnego płata przysadki mózgowej, powstaje w jądrach nadwzrokowych i przykomorowych podwzgórza, działa antydiuretycznie, przyspieszając resorpcję (wchłanianie) wody w kanalikach nerkowych, powoduje skurcz mięśni gładkich naczyń krwionośnych. Niedobór adiuretyny prowadzi do moczołki prostej (por. *Wazopresyna*. W: *Wielki słownik medyczny*. Warszawa: Wyd. Lekarskie PZWL 1996 s. 1440).

⁴⁹ The Pontifical Academy of Sciences. *The Signs of Death. The Proceedings of the Working Group* s. XXVII.

komórek do wytwarzania hormonów wyjaśnia początkowo niezrozumiałe wykrywanie tych substancji w zaskakujących miejscach, na przykład hormonów przewodu pokarmowego w mózgu, hormonów związanych z rozmnażaniem w wydzielinie jelita oraz nieoczekiwaną zdolność nowotworów złośliwych do produkcji hormonów. [...] Każda komórka zawiera geny konieczne do ekspresji hormonów. Nic więc dziwnego, że komórki nowotworowe wskutek dedyferencjacji (odróżnicowania) mogą «odzyskać» ekspresję genów i wytwarzać hormony w niewłaściwym miejscu w nieodpowiednim czasie»⁵⁰. Innym, wyrazistym przykładem tegoż fenomenu jest też, na przykład, produkcja hormonów białkowych przez łożysko matki, w tym progesteronu w późniejszym okresie ciąży (po 10 tygodniu)⁵¹.

Powyższa fenomenologia ludzkiej fizjologii pozostaje też w bliskim związku z innymi, wcześniej niezrozumiałymi dla medycyny kasusami. Za przykład może posłużyć niezwykle rzadki przypadek, iż matka, u której stwierdzono śmierć mózgu, donosiła ciążę przynajmniej do takiego momentu, w którym dziecko można było wyjąć z jej łona w stanie zdolności do samodzielnego życia. Nieodzownym warunkiem takiego dojrzewania jest sztuczne podtrzymywanie jej organizmu, w tym zaopatrywanie go w konieczne do funkcjonowania substancje. Mając na uwadze takie przypadki, wspomniany wcześniej dokument członków Papieskiej Akademii Nauk z 2006 roku podkreśla, że „macica matki i inne jej organy są podtrzymywane [...] w podobny sposób, jak jest utrzymywana perfuzja serca czy nerek. Jest więc możliwe, że kobieta w stanie śmierci mózgowej urodzi [dziecko], jeżeli jest utrzymywana przez pewien okres czasu przez respirator i inne środki”⁵².

Same w sobie powyższe działania nie wystarczyłyby do podtrzymania ciąży, gdyby nie funkcje pełnione przez układ hormonalny. Jednakże, jak to wynika z powyższych analiz, roli tej nie może pełnić wyłącznie układ nerwowo-wydzielniczy matki. W rzeczywistości również płód „dysponuje możliwościami, za pomocą których może wpływać na proces wymiany lub sprawo-

⁵⁰ S p e r o f f, F r i t z. *Kliniczna endokrynologia ginekologiczna* s. 29.

⁵¹ Por. A. G l y d a, L. P a w e l c z y k, M. S p a c z y ń s k i, T. O p a l a. *Hormonalna czynność łożyska*. W: *Położnictwo i ginekologia*. Red. T. Pisarski. Warszawa: PZWL 2002⁴ s. 399, 403-405; S p e r o f f, F r i t z. *Kliniczna endokrynologia ginekologiczna* s. 294-295.

⁵² „The mother's uterus and other organs are being supported as a technical vessel for pregnancy, in much the same way that the heart or the kidneys are kept perfused. Thus, it is possible for an individual who is brain dead to give birth, if maintained with a ventilator, or other measures, for a certain period” (The Pontifical Academy of Sciences. *The Signs of Death. The Proceedings of the Working Group* s. XXVI-XXVII.

wać nad nim kontrolę, a tym samym regulować swoje środowisko. Sposoby wpływu płodu na własny wzrost i rozwój to szereg informacji przekazywanych w wielu przypadkach za pośrednictwem hormonów. Przekazniki hormonalne płynące od płodu mogą regulować procesy metaboliczne, przepływ krwi przez macicę i łożysko oraz różnicowanie komórek”⁵³.

Analogiczną dynamikę zdają się mieć rzadkie przypadki gojenia się ran na ludzkich zwłokach, mimo stwierdzenia śmierci mózgowej. To nie tyle centra mózgowe sterują tym procesem (choć w funkcjonującym organizmie są one informowane o rozmiarach rany i jej stanie), co uszkodzona tkanka wysyła hormonalno-enzymatyczne sygnały, które dynamizują w lokalnej tkance procesy proliferacji komórek tkanki łącznej oraz komórek śródbłonna naczyń włoskowatych. Wywołują także migrację i agregację komórek macierzystych, które uczestniczą w procesie regeneracji naruszonej tkanki (por. przedstawione na początku niniejszego punktu typy hormonów i miejsca ich oddziaływania). Procesy te mogą jednak zachodzić tylko wtedy, jeżeli jest podtrzymywany układ krążenia⁵⁴.

IV. ŚMIERĆ MÓZGOWA A DEKOMPOZYCJA CIAŁA

Powyższe analizy nie mają na celu przekazanie w formie wciągającej ciekawostki syntetycznej wiedzy z zakresu biologii i fizjologii człowieka. Wiedza ta jest potrzebna dla zrozumienia procesów pozostających w bezpośrednim związku z uznaniem śmierci mózgowej za podstawowe kryterium rozpoznania śmierci człowieka. Przedstawione fakty naukowe ukazują, że śmierć mózgowa w swoich skutkach nie ogranicza się tylko do samej tkanki neuronowej, ale ma konsekwencje dla całego organizmu. Wraz z nią zaczyna się dokonywać proces nieodwracalnych zmian w całym organizmie, na pozio-

⁵³ S p e r o f f, F r i t z. *Kliniczna endokrynologia ginekologiczna* s. 293; szersze przedstawienie hormonalnej komunikacji między płodem i matką s. 301-349.

⁵⁴ Por. np. K. H o c h e d l i n g e r. *Lekarstwo z wnętrza ciała*. „Świat Nauki” 2010 nr 6(226) s. 38-39; K. R o s z e k, M. K o m o s z y Ń s k i. *Kontrola i kierunki różnicowania komórek macierzystych krwi pępowinowej oraz ich zastosowanie terapeutyczne*. „Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej” 2008 nr 62 s. 660-667 (także <http://www.phmd.pl/fulltxt.php?ICID=873382>); M. N a m i e c i Ń s k a, K. M a r c i n i a k, J. Z. N o w a k. *VEGF jako czynnik angiogeny, neurotroficzny i neuroprotektoryjny*. „Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej” 2005 nr 59 s. 573-583 (także <http://www.phmd.pl/fulltxthtml.php?ICID=435712>).

mie nerwowym, endokrynologicznym, enzymatycznym, metabolicznym, energetycznym, morfologicznym. Tylko przez relatywnie krótki czas w poszczególnych komórkach i tkankach, nawet odłączonych od organizmu, dokonują się procesy wegetatywne dzięki pozostałym w nich rezerwom substratów energetycznych i odżywczych lub też dostarczanych w procesach sztucznie wymuszanych. Stąd dają się w nich zauważyć pewne ruchy kinetyczne mięśni, wzrostu komórek i tkanek, wytwarzania hormonów i enzymów. Jednakże, jeżeli nie zostanie sztucznie wymuszona wentylacja płuc i praca serca, już po czterech godzinach od obumarcia mózgowia zaczynają się procesy gnilne, czyli rozkład organizmu, co oznacza, że na poziomie komórek i tkanek ten proces zaczyna się dużo wcześniej⁵⁵. Stąd podejmowane po śmierci mózgowej działania podtrzymujące życie na poziomie poszczególnych tkanek i organów są w praktyce bardzo trudne i ograniczone w czasie. Ich skuteczność, poza rzadkimi wyjątkami, jest znikoma. Wystarczy sięgnąć do podręcznika medycyny transplantacyjnej, aby się przekonać, jakie wysiłki muszą czynić transplantolodzy i jakich środków używać w zakresie przetrzymywania graf-tów, aby ich nie zmarnować, i to w krótkim przedziale czasu.

Procesy obumierania komórek i tkanek somatycznych najbardziej przyspiesza ich niedokrwienie, a konsekwentnie również niedotlenienie oraz destrukcyjne dla komórek następstwa tych braków⁵⁶. Pracę płuc i krążenie krwi można sztucznie wymusić za pomocą specjalistycznej aparatury (w rzadkich przypadkach układ krążenia, dzięki omówionej wcześniej specyfice, może jeszcze przez jakiś czas funkcjonować samodzielnie⁵⁷). Działania te nie ożywiają jednak ponownie człowieka, gdyż po ich zaprzestaniu organy te nie będą samodzielnie kontynuowały pracy.

Przedstawione analizy pozwalają stwierdzić, że śmierć mózgowa (lub zniszczenie mózgu) niesie ze sobą nie tylko szybkie zanikanie procesów życiowych w komórkach, tkankach i organach, ale – co dla niniejszych analiz najważniejsze – także „nieodwracalną utratę zdolności integracji i koordynacji funkcji

⁵⁵ Por. M a r c i n k o w s k i. *Medycyna sądowa* s. 134-136.

⁵⁶ Por. M. K o s i e r a d z k i, R. D a n i e l e w i c z. *Uszkodzenie niedokrwienne narządów i ich przechowywanie*. W: *Transplantologia kliniczna* s. 105-121.

⁵⁷ Po ustaniu respiracji układ krążenia może jeszcze funkcjonować samodzielnie nawet przez pół godziny u osób dorosłych i do dwóch godzin u noworodków (por. M a r c i n k o w s k i. *Medycyna sądowa* s. 112; także s. 133).

fizycznych i myślowych ciała”⁵⁸. Organizm przestaje stanowić zunifikowaną jedność; zaczyna się dekompozycja tworzących go dotychczas części.

Powyższe stwierdzenia, jakkolwiek odnoszą się do struktury biologicznej człowieka, to jednak dostarczają istotnych przesłanek dla refleksji filozoficznej i teologicznej nad śmiercią człowieka. W świetle antropologii personalistycznej, a także inspirowanego przez nią ujęcia teologicznego, człowiek funkcjonuje jako zintegrowana jedność duchowo-cieleśna, gdzie owa jedność nie odnosi się tylko do kształtu metafizycznej relacji między tymi dwoma elementami konstytutywnymi, ale także do samego ciała jako ukonkretnionego wyrazu owej jedności. Dezintegracja i rozpad konstytuujących osobę części na poziomie biologicznym objawia dokonany już rozpad owej jedności na poziomie metafizycznym poprzez „odłączenie” się duszy od ciała, gdyż to ona jest zasadą jedności całej osoby w jej skonkretyzowanym bycie. Innymi słowy, z perspektywy antropologii personalistycznej w jeszcze nagromadzonych częściach, ale wewnętrznie już niewspółuczestniczących w jednej całości, nie może być obecny czynnik unifikujący, czyli dusza ludzka⁵⁹. Jan Paweł II podkreśla ze swej strony: „warto pamiętać, że istnieje tylko jedna «śmierć osoby», polegająca na całkowitej «dez-integracji» tejże jednolitej i zintegrowanej całości, którą jest osoba sama w sobie, jako konsekwencja oddzielenia życiowej zasady osoby, czyli duszy, od jej cielesności. Śmierć osoby [...] jest wydarzeniem, które nie może być wprost ustalone przez żadną technikę naukową lub metodę empiryczną. Jednocześnie doświadczenie ludzkie uczy, że dokonana śmierć człowieka nieodzownie produkuje znamiona biologiczne, które [medycyna] nauczyła się rozpoznawać w sposób coraz bardziej pogłębiony i szczegółowy. Tak zwane «kryteria rozpoznania śmierci», którymi dziś posługuje się medycyna, nie należy rozumieć jako rozpoznanie techniczno-naukowe dokładnego momentu śmierci osoby, ale jako niezawodny sposób, ofiarowany przez naukę, uzyskania znamion biologicznych już zaistniałej śmierci osoby”⁶⁰.

⁵⁸ Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. *Karta pracowników służby zdrowia* nr 129 (w ten sposób dokument ten, powołując się na stwierdzenie Papieskiej Akademii Nauk, określa „biomedyczną definicję śmierci”).

⁵⁹ Por. The Pontifical Academy of Sciences. *The Signs of Death. The Proceedings of the Working Group* s. 392-394; por. także J. W r ó b e l. *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków: Wyd. SCJ 1999 s. 91-92.

⁶⁰ J a n P a w e ł I I. *Przemówienie do Uczestników 18. Międzynarodowego Kongresu Towarzystwa Transplantologicznego* nr 5.

Powyższe analizy, mając również na uwadze wypowiedzi Papieży i różnych instytucji reprezentujących Stolicę Apostolską, można zakończyć konkluzją, iż śmierć mózgowa jest adekwatnym kryterium śmierci człowieka. Jej aplikacja w biomedycznej praktyce domaga się jednak wielce profesjonalnego jej orzeczenia. Jakakolwiek wątpliwość co do poprawności przeprowadzonego badania czy wskazań użytej aparatury, a także brak możliwości nie budzącego wątpliwości ich odczytania i interpretacji czyni pobieranie niezbędnych do życia organów wielce nieetycznym. Oznacza ono akt wewnętrznej zgody na ryzyko zabójstwa niewinnego człowieka.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

- J a n P a w e ł II: Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995.
- J a n P a w e ł II: Przemówienie do dwóch grup naukowców Papieskiej Akademii Nauk (21.10.1985). http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1985/october/documents/hf_jp-ii_spe_19851021_pontificia-accademia-scienze_it.html
- J a n P a w e ł II: Przemówienie do Uczestników 18. Międzynarodowego Kongresu Towarzystwa Transplantologicznego (29.08.2000). http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2000/jul-sep/documents/hf_jp-ii_spe_20000829_transplants_it.html
- P i u s XII: *Problemi religiosi e morali della reanimazione*. Przemówienie do członków międzynarodowego „Instytutu G. Mendela”. (24.11.1957). W: *Biologia, medicina ed etica. Testi del Magistero cattolico*. Red. P. Verspieren. Brescia: Queriniana 1990 s. 429-435.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. *Karta pracowników służby zdrowia*. Watykan 1995.
- Papieska Akademia Nauk: *Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci* (21.10.1985). W: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*. Tarnów: Biblos 1998 s. 453-454.
- The Pontifical Academy of Sciences. *The Signs of Death. The Proceedings of the Working Group 11-12 September 2006*. Vatican City 2007. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdscien/documents/newpdf/sv110.pdf
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum 2002².
- Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Kielce: Wyd. Jedność 2005.
- W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*. Tarnów: Biblos 1998.
- Biologia, medicina ed etica. Testi del Magistero cattolico*. Red. P. Verspieren. Brescia: Queriniana 1990.

- Kodeks Etyki Lekarskiej*. „Naczelna Izba Lekarska” [Http://www.nil.org.pl/xml/nil/wladze/str_zl/zjazd7/kel](http://www.nil.org.pl/xml/nil/wladze/str_zl/zjazd7/kel)
- Obwieszczenie Ministra Zdrowia w sprawie kryteriów i sposobu stwierdzenia trwałego nieodwracalnego ustania czynności mózgu* (z dnia 17 lipca 2007 r.). Załącznik do obwieszczenia Ministra Zdrowia z dnia 17 lipca 2007 r. M.P. 2007 nr 46 poz. 547. „Poltransplant” http://www.poltransplant.pl/Download/prawo/obw17072007_zal.pdf.
- Ustawa 1149 o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*. 1 lipca 2005 r. „Poltransplant”. <http://www.poltransplant.org.pl/ustJednoli.html>
- President’s Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research. *Guidelines for the Determination of Death: Report of the Medical Consultants on the Diagnosis of Death*. „The Journal of the American Medical Association” [JAMA] 1981 nr 19(246) s. 2184-2186.

II. Literatura

- B e c c h i P.: *Morte cerebrale e trapianto di organi. Una questione di etica giuridica*. Brescia: Morcelliana 2008.
- B o h a t y r e w i c z R., M a k o w s k i A., K ę p i ń s k i S.: *Rozpoznanie śmierci mózgu*. W: *Transplantologia kliniczna*. Red. W. Rowiński, J. Wałaszewski, L. Pączka. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL 2004 s. 50-59.
- B u l l o c k J., B o y l e J., W a n g M. B.: *Fizjologia*. Wrocław: Wyd. Medyczne Urban i Partner 2004².
- B u z z a n c a S.: *Sulla morte celebrare non cambia linea. Il Vaticano corregge l’Osservatore*. „La Repubblica” 04.09.2008 s. 4. [Http://www.mpv.org/mpv/s2magazine/AllegatiTools/1538/090402mpv.pdf](http://www.mpv.org/mpv/s2magazine/AllegatiTools/1538/090402mpv.pdf).
- Endokrynologia w codziennej praktyce lekarskiej*. Red. A. Syrenicz. Szczecin: Wyd. Pomorskiej Akademii Medycznej 2009.
- Finis Vitae. La morte cerebrale è ancora vita?* Red. R. De Mattei. Roma: Rubbettino 2007.
- G a s p a r i A.: *Dibattito sulla morte cerebrale e l’espianto di organi*. „Zenit” 04.09.2008. [Http://www.zenit.org/article-15322?l=italian](http://www.zenit.org/article-15322?l=italian)
- G l y d a A., P a w e l c z y k L., S p a c z y ń s k i M., O p a l a T.: *Hormonalna czynność żeńska*. W: *Położnictwo i ginekologia*. Red. T. Pisarski. Warszawa: PZWL 2002⁴ s. 398-405.
- G u z e k J. W.: *Układ dokrewny*. W: *Patofizjologia*. Red. S. Maślański, J. Ryzewski. Warszawa: PZWL 2007 s. 151-207.
- Handbook of Clinical Neurology: Head Injury*. Red. R. Braakman. Amsterdam: Elsevier Science Publisher BV 1990.
- H o c h e d l i n g e r K.: *Lekarstwo z wnętrza ciała*. „Świat Nauki” 2010 nr 6(226) s. 37-43.
- Hormonalny układ*. W: *Wielka Encyklopedia Medyczna*. T. 8. [Warszawa]: Planeta DeAgostini SA 2011 s. 160-174.

- Hormonoterapia*. W: *Wielka Encyklopedia Medyczna*. T. 8. [Warszawa]: Planeta DeAgostini SA 2011 s. 174-179.
- K o s i e r a d z k i M., D a n i e l e w i c z R.: *Uszkodzenie niedokrwienne narządów i ich przechowywanie*. W: *Transplantologia kliniczna*. Red. W. Rowiński, J. Wałaszewski, L. Pączek. Warszawa: PZWL 2004 s. 105-121.
- L a r s e n R.: *Anestezjologia*. Wrocław: Wyd. Medyczne Urban i Partner 1996.
- M a c h a d o C.: *A Definition of Human Death Should not Be Delated to Organ Transplants*. „Journal of Medical Ethics” 2003 nr 29 s. 201-202.
- M a g i s t e r S.: *Trapianti e morte cerebrale*. „L'Osservatore Romano” ha rotto il tabù. [Http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/206476](http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/206476).
- M a r c i n k o w s k i T.: *Medycyna sądowa dla prawników*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze 1993³.
- M i c h a j l i k A., R a m o t o w s k i W.: *Anatomia i fizjologia człowieka*. Warszawa: PZWL 2009.
- M o l l a r e t P., G o u l o n M.: *Le coma dépassé*. „Revue Neurologique” 101:1959 nr 3 s. 3-15.
- Mózgu pień*. W: *Wielka Encyklopedia Medyczna*. T. 12. [Warszawa]: Planeta DeAgostini SA 2011 s. 263.
- N a m i e c i ń s k a M., M a r c i n i a k K., N o w a k J. Z.: *VEGF jako czynnik angiogeny, neurotroficzny i neuroprotektoryjny*. „Postępy Higieny i Medycyny Doswiadczalnej” 2005 nr 59 s. 573-583 (także <http://www.phmd.pl/fulltxthtml.php?ICID=435712>).
- N a u m a n A., P i e k i e ł k o - W i t k o w s k a A.: *Hormony: podział i mechanizmy działania*. W: *Endokrynologia w codziennej praktyce lekarskiej*. Red. A. Syrenicz. Szczecin: Wyd. Pomorskiej Akademii Medycznej 2009 s. 13-40.
- Nerwowy układ*. W: *Wielka Encyklopedia Medyczna*. T. 13. [Warszawa]: Planeta DeAgostini SA 2011 s. 139-158.
- P a l l i s C.: *Brainstem Death*. W: *Handbook of Clinical Neurology: Head Injury*. Red. R. Braakman. Amsterdam: Elsevier Science Publisher BV 1990 s. 441-496.
- Patofizjologia*. Red. S. Maślański, J. Ryżewski. Warszawa: PZWL 2007.
- Podstawy anatomii prawidłowej człowieka*. Red. Z. Wójtowicz. Lublin: Wyd. Czelej 2006.
- Położnictwo i ginekologia*. Red. T. Pisarski. Warszawa: PZWL 2002⁴.
- P r ü m m e r D. M.: *Vademecum theologiae moralis. In usum examinandorum et confessoriorum*. Freiburg im Br.: Herder 1923.
- R a d z i k o w s k a E.: *Gruczoły dokrewne*. W: *Podstawy anatomii prawidłowej człowieka*. Red. Z. Wójtowicz. Lublin: Wyd. Czelej 2006 s. 185-197.
- R o s z e k K., K o m o s z y ń s k i M.: *Kontrola i kierunki różnicowania komórek macierzystych krwi pępowinowej oraz ich zastosowanie terapeutyczne*. „Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej” 2008 nr 62 s. 660-667 (także <http://www.phmd.pl/fulltxt.php?ICID=873382>).
- S p e r o f f L., F r i t z M. A.: *Kliniczna endokrynologia ginekologiczna i niepłodność*. Warszawa: MediPage 2007.

- S y l w a n o w i c z W., M i c h a j l i k A., R a m o t o w s k i W.: *Anatomia i fizjologia człowieka*. Warszawa: PZWL 1989³.
- Transplantologia kliniczna*. Red. W. Rowiński, J. Wałaszewski, L. Pączka. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL 2004.
- Wazopresyna*. W: *Wielki słownik medyczny*. Warszawa: Wyd. Lekarskie PZWL 1996 s. 1440.
- Wielki słownik medyczny*. Warszawa: Wyd. Lekarskie PZWL 1996.
- W o j t a s i ń s k i Z.: *Transplantacje: pękają kolejne granice*. „Uważam rze” 2012 nr 5(52) s. 88-94.
- W ó j c i k B.: *Czy pobieranie narządów do przeszczepienia wiąże się z niebezpieczeństwem przyspieszenia śmierci dawcy? – z perspektywy bioetyka*. „Medycyna Praktyczna” 2011 nr 3(241) s. 119-124.
- W r ó b e l J.: *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków: Wyd. SCJ 1999.
- Znieczulenie*. W: *Wielka Encyklopedia Medyczna*. [Warszawa]: Planeta DeAgostini SA 2011 s. 215-222.

THE BRAIN DEATH DEBATE
THE CEREBRAL DEATH OF A MAN – AN ORGAN DONOR
BETWEEN BIOLOGY, BIOMEDICINE AND PHILOSOPHY

S u m m a r y

Pronouncing the death of a man is essentially connected with the question about the moral limits of reanimation actions and about taking tissues and organs from human corpses. As medicine developed it was decided that the proper criterion of the death of a man is his cerebral death. However, acceptance of this criterion arouses controversies and raises objections. The author of the article shows the contemporary development of this method of pronouncing a man dead, the main reasons for objections and the stand taken by the Church. In the further part he shows the significance of the brain as the factor integrating the man's living processes. He does it from the perspective of the respiratory, circulatory, nervous and endocrinological systems. On the other hand, he stresses that along with the death of the brain disintegration of the human person begins. Disintegration of this unity on the biological level reveals the "separation" of the body and the soul as the unifying principle that has already happened; that is, it reveals the man's death that has already taken place.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: śmierć mózgowa, bioetyka, nauczanie moralne Kościoła katolickiego.

Key words: brain death, bioethics, moral teaching of the Catholic Church.

KS. MAREK KLUZ

KLINICZNE I ETYCZNE ASPEKTY MEDYCyny TRANSPLANTACYJNEJ

Etymologia słowa „transplantacja” wywodzi się z późnej łaciny z połączenia dwóch wyrazów: *trans-* – używany w złożeniach i oznaczający „za, poza, z tamtej strony” oraz *plantare* – sadzić, od łacińskiego *planta* – „latość, roślina”. W połączeniu *transplantare* tłumaczy się dwójako: „szczepić” oraz „przesadzać”. Współcześnie oznacza przeszczepienie, bądź przemieszczenie jakiegoś narządu albo jego części (tkanki)¹. W medycynie transplantacja to metoda chirurgicznego, czyli operacyjnego przenoszenia całych organów (nerek, wątroby, serca, płuc, trzustki), komórek lub tkanek (naskórka, skóry, rogówki, kości, naczyń krwionośnych, jelit, zalicza się tutaj również transfuzję krwi i przeszczep szpiku kostnego), które po przeszczepie zwane są transplantami lub przeszczepami. Nauka badająca transplantacje nosi nazwę transplantologii i jest działem medycyny klinicznej².

Dziedzina transplantacji ma już dzisiaj ogromne osiągnięcia, szczególnie w odniesieniu do przeszczepiania nerek, serca i wątroby. Jest to widoczne, gdy prześledzi się historię medycyny transplantacyjnej, zwłaszcza jej szybki rozwój w drugiej połowie XX wieku (I). Niemniej jednak, mimo rozwoju technik operacyjnych i opracowaniu szeregu zasad kwalifikacji organów do przeszczepów, nie zmniejsza się liczba problemów związanych z pobieraniem

Ks. dr MAREK KLUZ – adiunkt Katedry Teologii Moralnej i Duchowości Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; adres do korespondencji: Pl. Ojca Świętego Jana Pawła II nr 1, 33-100 Tarnów, e-mail: mkluz@op.pl

¹ Por. W. K o p a l i ń s k i. *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*. Warszawa 2000 s. 511-512.

² Por. M. N o w a c k a. *Etyka a transplantacje*. Warszawa 2003 s. 9; D. Ś l ę c z e k - C z a k o n. *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*. Katowice 2004 s. 142.

narządów. Wraz z rozwojem transplantologii zaczęło więc nasuwać się wiele pytań natury moralnej, m.in. o stwierdzenie rzeczywistej śmierci dawcy organu (II) oraz dotyczących ustalenia jasnych kryteriów wyboru dawcy narządu do przeszczepu (III). Te budzące wiele wątpliwości, a nawet kontrowersji aspekty medycyny transplantacyjnej staną się przedmiotem etycznych rozważań niniejszego opracowania.

I. ROZWÓJ TRANSPLANTOLOGII W DRUGIEJ POŁOWIE XX WIEKU

Druga połowa XX wieku nabrała rozpędu w działaniach transplantacyjnych, między innymi dlatego, że ogromnie rozwinęły się gałęzie nauk medycznych: genetyka, immunologia, anestezjologia, farmakologia i w ogóle technika. Dzień 2 grudnia 1967 r. zapisał się jako ważny moment dla ludzkości, gdyż całą ziemię obiegła wiadomość o udanej transplantacji żywego serca przeprowadzonej w Kapsztadzie przez dra Christiana Barnarda³. Dawcą była 24-letnia ofiara wypadku samochodowego. Pacjent po operacji przeżył 18 dni, zmarł na zapalenie płuc. Niezniechęcony tym Ch. Barnard przeszczepił serce drugiemu pacjentowi na początku 1968 roku. W ogóle rok ten zaobfitował na całym świecie 110 transplantacjami serca, dzięki współpracy 64 zespołów operacyjnych pochodzących z 22 krajów⁴. Należy wspomnieć, że niedługo po Barnardzie, udanego przeszczepu serca dokonał A. Kantorowicz w USA, lecz jego pacjent przeżył tylko 6,5 godziny. Przeszczepy serca nie przynosiły trwałego wyleczenia, dlatego też w latach siedemdziesiątych entuzjazm opadł. Notowano, że 42% pacjentów przeżyło 1 rok, 39% operowanych dożyło dwóch lat, a tylko 17% – 3 lata. Pozostały procent (wprawdzie niewielki), to transplantacje nieudane. Ogólnie rzecz biorąc, statystyki pokazywały, że pacjenci umierali w 2-3 lata po pomyślnej transplantacji serca. Nic więc dziwnego, że nastąpił kolejny znaczący zwrot w tej dziedzinie i zaczęto konstruować sztuczne substytuty serca. I tak po raz pierwszy, już 4 kwietnia 1969 roku w Instytucie w Houston, wszczepiono pacjentowi sztuczne serce, a po trzech dniach zastąpiono je ludzkim. Niestety pacjent zmarł po 24 godzinach⁵. Wiemy jednak, że nawet dziś transplantowanie sztucznego serca nie

³ Por. Ch. B a r n a r d. *Godne życie, godna śmierć*. Tł. J. Kelus. Warszawa 1996 s. 56-59.

⁴ Por. N o w a c k a. *Etyka a transplantacje* s. 11.

⁵ Por. Ś l ę c z e k - C z a k o n. *Problem wartości i jakości życia* s. 144.

osiągnęło stosowalnych wyników. Natomiast charakterystyczne dla transplantacji drugiej połowy XX wieku stają się jednoczesne przeszczepy dwóch organów. Pierwszy z nich miał miejsce w roku 1969, gdy Clarence W. Lillehei przeszczepił „płuco-serce” 43-letniemu pacjentowi. Niestety operacja nie udała się. Następną transplantacja, również serca i płuca, była dokonana przez Normana Shumwaya w 1984 roku⁶.

Odbiegając nieco od samych operacji, należy wspomnieć o bardzo ważnym kroku, który jednak w bezpośredni sposób wpłynął na skuteczność transplantacji. Mianowicie, w roku 1983 dopuszczono cyklosporynę (substancję białkową wydzielaną przez grzyb trujący) jako środek zapobiegający odrzucaniu przeszczepów, czyli immunosupresyjny⁷. Cyklosporyna była bardziej skuteczna niż wcześniejsze środki i metody, toteż umożliwiła przeprowadzanie transplantacji jak działania rutynowego w medycynie⁸.

Warto również wspomnieć o kilku interesujących przypadkach z ostatnich dwudziestu lat historii medycyny transplantacji. W roku 1987 po raz pierwszy przeszczepiono komórki mózgowe usuniętego płodu pacjentowi z chorobą Parkinsona. A niecałe 10 lat później, w 1996 roku, z powodzeniem dokonano transplantacji komórek mózgu świni do mózgu człowieka. Natomiast w 1998 roku, 23 września, miała miejsce niezwykle trudna do przeprowadzenia operacja. Francuz Jean Michel Dubernard i Australijczyk Earl Owen wraz z międzynarodowym zespołem lekarzy dokonali w Lyonie przeszczepu prawej dłoni z częścią przedramienia. Podobną operację przeprowadza dr J. M. Dubernard, ze swoim zespołem, 14 stycznia 2000 roku w Lyonie, tym razem jednocześnie przeszczepia obie dłonie z częścią przedramion. W roku 1999 Robert J. White, amerykański chirurg ze szpitala w Cleveland, wydaje szokujące oświadczenie. Stwierdza on mianowicie, że po 25 latach dokonywania doświadczalnych przeszczepów głów małp wyraża gotowość przeszczepienia głowy człowieka, którego ciało jest chore nieuleczalnie na raka i umierające na korpus człowieka z martwym pniem mózgu⁹.

Historia transfuzji krwi jest bardziej optymistyczna, szczególnie po odkryciu i sklasyfikowaniu grup krwi oraz ich wzajemnych interakcji. Po owocnie udoskonalanych technikach przetaczania krwi, transfuzje weszły do medycyny

⁶ Por. N o w a c k a. *Etyka a transplantacje* s. 11.

⁷ Działanie immunosupresyjne to takie, które znosi lub znacznie osłabia działanie immunologiczne w organizmie, więc ułatwia przyjęcie przeszczepu.

⁸ Por. N o w a c k a. *Etyka a transplantacje* s. 11.

⁹ Por. tamże s. 11-12.

współczesnej jako konwencjonalna metoda leczenia. W związku z tym zaistniała konieczność zorganizowania masowego krwiodawstwa oraz powstania instytucji, które będą się tym zajmować¹⁰.

Jeżeli chodzi o kwestie transplantacji, jej historia ma również kilka ważnych punktów w Polsce. Pierwszego udanego przeszczepienia nerki dokonał prof. Jan Nielubowicz 26 stycznia 1966 roku w Szpitalu Akademii Medycznej w Warszawie w I Klinice Chirurgicznej, pacjentce Danucie Milewskiej¹¹. W tym samym czasie udanej transplantacji nerki dokonał we Wrocławiu prof. Wiktor Bross. Ciekawostką jest, że pierwsza przeszczepiona nerka w Polsce była blisko 800 w kolejności nerką przeszczepioną na świecie. A w 1999 roku liczba transplantowanych nerek sięga w Polsce już ponad 5 tysięcy. Obecnie nerki przeszczepia Warszawski Ośrodek Transplantacji, ponadto transplantacje nerek wykonuje się również w Szczecinie, Gdańsku, Wrocławiu, Katowicach, Krakowie, Poznaniu, Białymstoku, Lublinie i w innych ośrodkach akademickich, a wyniki uzyskiwane przez Warszawski Ośrodek są porównywalne ze światowymi. Mimo to, dalsze statystyki są szokujące, bowiem 3 tysiące osób rocznie, w dalszym ciągu, umiera z powodu niewydolności nerek, 2 tysiące oczekuje na przeszczep, a ponad 4 tysiące jest dializowanych¹². Obliczono, że zabieg wszczepienia nerki kosztuje o połowę mniej niż dializowanie chorego przez rok czasu. Jeżeli chodzi o transplantacje serca, pierwszej w Polsce dokonał prof. Jan Moll w 1969 roku (niestety nieudana). A pierwszą udaną przeprowadził prof. Zbigniew Religa 5 listopada 1985 roku w Klinice Kardiochirurgicznej w Zabrze. Zdjęcie z zabrzańskiej sali operacyjnej obiegło wtedy cały świat. Pacjentem był 62-letni rolnik z kardiomiopadią i transplantacja była jego jedyną szansą. Rok 1988 zapisuje się w historii kolejnym udanym przeszczepem serca, biorcą był 15-letni chłopak. Natomiast jedenaście lat później, 2 grudnia 1999 roku, na salę operacyjną trafiła najmłodsza pacjentka do przeszczepu serca – 21-miesięczna Aleksandra z tzw. niedorozwojem „prawego serca”¹³.

Słynnym ośrodkiem wykonywania transplantacji serca, obok zabrzańskiego, jest też Klinika w Krakowie, w Poznaniu i Warszawie. Statystyka zabiegów

¹⁰ Por. T. Ś l i p k o. *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*. Kraków 1994 s. 208-209.

¹¹ Por. G. D z i e k a n. *O roli układu antygenów zgodności tkankowej*. „Vilcacora” 4:2005 s. 12-14.

¹² Por. A. O r ł o w s k a. *Dializy. Dyskomfort ceną za życie*. „Vilcacora” 7:2004 s. 18-20.

¹³ Por. M. F i u t a k. *Serce drugie, poprawione*. „Gość Niedzielny” 47:2005 s. 36-37.

wszczepiania serca wygląda następująco: do grudnia 1997 roku – 115 przeprowadzonych transplantacji serca; do grudnia 1998 – wykonanych 400 operacji¹⁴. Na rok 2005 szacuje się już około tysiąca przeprowadzonych wszystkich transplantacji serca, w tym 663 w Zabrzu¹⁵. Ponadto w Polsce przeszczepia się również wątrobę (od 1990 roku u dzieci, a od roku 1992 u dorosłych przez Jerzego Polańskiego) i komórki nerwowe mózgu, co jest dużym osiągnięciem polskiej neurochirurgii. Należałoby wspomnieć nadto nazwisko prof. Mariana Zembała, który w październiku 2001 roku przeprowadził pierwszą transplantację serca i płuc u 34-letniego Marka Breguły z Tarnowskich Gór (pacjent miał pozawałowe uszkodzenie serca i nieodwracalne nadciśnienie płucne). W 2002 roku przeszczepił jednocześnie serce i nerki, a w 2003 roku z powodzeniem wszczepił pojedyncze płuco¹⁶.

Można zauważyć, że również w Polsce transplantacje stały się istotną metodą leczenia, chociaż ich rozwój hamowany był przez wysokie koszty, brak narządów do przeszczepów i obyczajowość ludzką¹⁷.

II. TRANSPLANTACJE A ŚMIERĆ MÓZGU

Transplant może pochodzić od dawcy żywego (chodzi tylko i wyłącznie o organy parzyste), jak również może być pobrany z ciała osoby zmarłej. Katolicka teologia moralna uczy, że transplantacja jest pozytywna, gdy nie budzi wątpliwości etycznych od strony zarówno dawcy jak i biorcy¹⁸. By pobrać organ ze zwłok trzeba pewności o rzeczywistej śmierci, a nie pozornej. Fakt ten nastręcza wiele trudności, konieczne jest bowiem poznanie momentu śmierci, a problem wiąże się z jej ustaleniem¹⁹.

¹⁴ Por. Ś l ę c z e k - C z a k o n. *Problem wartości i jakości życia* s. 144.

¹⁵ Por. F i u t a k. *Serce drugie, poprawione* s. 36-37.

¹⁶ Por. tamże s. 36-37.

¹⁷ Por. Ś l ę c z e k - C z a k o n. *Problem wartości i jakości życia* s. 144.

¹⁸ Por. J a n P a w e ł II. *Poszukiwania naukowe muszą szanować godność każdej ludzkiej istoty. Przemówienie do uczestników Kongresu Światowego Towarzystwa Transplantologicznego (2000)*. „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11-12:2000 s. 37-38. Por. także: KKK 2296; J. W r ó b e l. *Dawstwo organów w perspektywie teologicznomoralnej i pastoralnej*. „Roczniki Teologiczne” 3:1997 s. 68.

¹⁹ Por. B a r n a r d. *Godne życie* s. 13-16. Por. także: S. K o r n a s. *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*. Częstochowa 1986 s. 199; C. G o l s e r. *Dyskusja wokół śmierci mózgowej z perspektywy katolickiego teologa – moralisty*. W: *Etyczne aspekty transplantacji narządów. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 15-16*

Wiadomo, że śmierć jest procesem rozciągniętym w czasie²⁰. Jeżeli wszelkie funkcje organizmu ustają, wówczas też organy są bezużyteczne w transplantologii. Stąd konieczna była potrzeba ustalenia takiego wskaźnika śmierci człowieka, który da pewność, iż proces umierania jest nieodwracalny i z kolei umożliwi pobranie narządów w takim momencie, aby były jeszcze przydatne do przeszczepu²¹.

Koncepcja rozpoznawania śmierci przeszła już swoją ewolucję. W ujęciu klasycznym za zmarłego uważano człowieka, któremu ustała akcja serca i czynność oddechu. Gdy odkryto elektryczność pod koniec XVIII wieku, stwierdzono możliwość stymulacji serca, mięśni, a także nerwów u osób świeżo zmarłych. Zaobserwowano również, że chociaż krew nie krąży, komórki tkanki łącznej skóry i kości są długo odporne na niedotlenienie. Wobec tych odkryć przyjęto w 1968 roku na 22. Światowym Zjeździe Towarzystwa Medycznego koncepcję śmierci jako proces. Miał on przebiegać na poziomie komórkowym w tkankach różnie odpornych na niedotlenienie do momentu, gdy resuscytacja²² nie skutkuje. Kolejnym krokiem stało się rozpoznanie śmierci całego mózgu, co miało oznaczać śmierć człowieka jako całości. Inaczej: człowiek umiera w chwili, gdy umiera jego mózg. Pierwszą śmierć mózgu opisali Francuzi w 1959 roku, określając ją jako *coma depasse* – śpiączka przetrwała. Natomiast, jeżeli chodzi o kryteria rozpoznawania śmierci mózgu, zostały po raz pierwszy sformułowane w 1968 roku. Znane są jako kryteria harwardzkie, według których śmierć mózgu można stwierdzić po trwałym bezdechu i braku reakcji na najbardziej bolesne bodźce zewnętrzne, dodatkowo po badaniu EEG. Oznaczało to konieczność rozpoznania śmierci całego mózgu²³. W kolejnych latach naukowcy stwierdzili, że można określić nieodwracalne uszkodzenie pnia mózgu na podstawie badania klinicznego jako punkt bez powrotu – *point of no return*. Dokonali tego amerykańscy neurochirurdzy Mahandas i Chou w 1971 roku. Było to podstawą sformu-

kwietnia 1996. Red. A. Marcol. Opole 1996 s. 43-47.

²⁰ Por. J. W r ó b e l. *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków 1999 s. 89-90.

²¹ Por. W. B o ł o z. *Życie w ludzkich rękach*. Warszawa 1997 s. 145.

²² Inaczej reanimacja, ożywianie, w medycynie oznacza przywracanie do życia. Por. K o p a l i ń s k i. *Słownik wyrazów obcych* s. 424 i 432.

²³ Kryterium to wywołało wiele wątpliwości i nieporozumień, gdyż harwardzcy naukowcy nie potrafili wykazać, między innymi, różnicy pomiędzy śmiercią mózgu a nieodwracalną śpiączką. Por. D. B i r n b a c h e r. *Etyczne zagadnienia transplantacji*. „Etyka” 30:1997 s. 139.

łowania tzw. nowej, zmodyfikowanej definicji śmierci całego mózgu, którą poprzedza śmierć pnia mózgu²⁴.

Łatwo zauważyć, że ewolucja samej definicji śmierci przebiegała w trzech etapach, różniących się od siebie czynnikami kwalifikacyjnymi oraz sformułowaniami, a mianowicie: 1. Nieodwracalne ustanie krążenia krwi oznacza śmierć człowieka jako całości. Niekoniecznie oznacza ono natychmiastową śmierć wszystkich komórek ciała (definicja klasyczna). 2. Nieodwracalne ustanie funkcji mózgu oznacza śmierć człowieka jako całości. Niekoniecznie oznacza to natychmiastową śmierć innych układów (definicja tzw. nowa). 3. Nieodwracalne ustanie funkcji pnia mózgu oznacza śmierć mózgu jako całości. Niekoniecznie oznacza to natychmiastową śmierć wszystkich komórek mózgu (definicja tzw. nowa, zmodyfikowana)²⁵.

W tym ujęciu również diagnostyka śmierci przeszła ewolucję i doznała przewartościowań w następujących etapach: od śmierci całego człowieka do śmierci człowieka jako całości w wyniku ostatecznego ustania krążenia krwi (definicja klasyczna); od śmierci człowieka jako całości w wyniku ustania krążenia krwi, do śmierci całego mózgu (definicja tzw. nowa); od śmierci całego mózgu do śmierci mózgu jako całości w wyniku śmierci pnia mózgowego (definicja tzw. nowa, zmodyfikowana)²⁶.

Ewolucja ta uwidoczniła różnicę w określeniach: „cały” i „jako całość” w odniesieniu do śmierci. Otóż „cały”, czyli wszystko bez reszty, oznacza śmierć bez wyjątku wszystkich składników. Z kolei wyrażenie „jako całość” określa więź łączącą wszystkie składniki, toteż śmierć „jako całość” jest zerwaniem więzi pomiędzy składnikami, ale nie oznacza, że wszystkie składniki są jednocześnie martwe. Zmiana ujęcia śmierci człowieka, gdzie śmierć mózgu jako całości jest następstwem śmierci pnia mózgowego, nastąpiła w wyniku poszerzenia wiedzy medycznej, a konkretnie z zakresu tanatologii, doświadczenia lekarskiego i badań statystycznych. Wpłynęło to również na postęp w taktyce intensywnej terapii, tj. na wyznaczanie granic rozsądnej stosowalności, czyli działania medyczne są bardziej rozsądne i bardziej moralne²⁷. „Zaprzestanie terapii w odpowiednim momencie pozwala nie tylko

²⁴ Por. R. B o h a t y r e w i c z, A. M a k o w s k i, S. K ę p i ń s k i. *Rozpoznawanie śmierci mózgu*. W: *Transplantologia kliniczna*. Red. W. Rowiński, J. Wałaszewski, L. Pączek. Warszawa 2004 s. 50-51.

²⁵ Por. tamże s. 51; por także: J. D u d a. *Polskie ustawodawstwo transplantacyjne. Zbiór przepisów*. Zakamycze 1999 s. 116.

²⁶ Por. D u d a. *Polskie ustawodawstwo transplantacyjne* s. 114-118.

²⁷ Por. B o h a t y r e w i c z, M a k o w s k i, K ę p i ń s k i. *Rozpoznawanie śmierci*

uniknąć marnotrawstwa leków, sprzętu i sił ludzkich, ale także wcześniej i lepiej wykorzystać te możliwości do ratowania żyjących”²⁸.

Śmierć całego mózgu i śmierć pnia mózgu są koncepcjami, które na równych prawach stanowią podstawy stwierdzania śmierci osobniczej. Każdy kraj wybiera jedną z koncepcji wraz ze szczegółową instrukcją o zasadach rozpoznawania śmierci mózgu i co pewien czas uzupełnia przez aktualne opracowania. Rozpoznaniu śmierci mózgowej służy więc przygotowana procedura, która ma na celu udowodnienie nieodwracalności zanikania czynności mózgowych, a tym samym nieodwracalnego zanikania funkcji życiowych²⁹.

Przed analizą tych procedur warto zwrócić uwagę na mechanizmy umiarnienia mózgu. Najczęstszymi przyczynami śmierci mózgu, według statystyk ośrodków transplantacyjnych, są w 40-58% krwawienia śródczaszkowe (pęknięty tętniak mózgu i wylew podpajęczynówkowy 50-59%)³⁰, urazy czaszkowo-mózgowe to 30-49% wszystkich przypadków, a tylko 4-12% przyczyn śmierci mózgu to czynniki typu: guzy ośrodkowego układu nerwowego, próby samobójcze, zatrucia lekami, niedotlenienia i choroby układu krążenia³¹.

Bezpośredni mechanizm śmierci mózgu jest następujący: jakkolwiek uraz tkanki mózgowej powoduje jej obrzęk (chodzi nie tylko o urazy mechaniczne, ale także o krwawienia śródczaszkowe, niedotlenienie z powodu zaburzeń krążenia, udary niedokrwienne, hipowentylację itp.), a obrzękowi nierzadko towarzyszy krwawienie śródczaszkowe, jako że bardzo często wymienione czynniki wzajemnie potęgują swoje działanie. W następstwie dochodzi do wzrostu ciśnienia w przestrzeniach nad i podnamiotowych, czyli ciśnienia śródczaszkowego. W takich wypadkach zaczynają działać mechanizmy kompensacyjne, które zmniejszają objętość przestrzeni płynowych, tj. komorę mózgu i przestrzeń podpajęczynówkową. Niestety, jeżeli w porę nie zostanie opanowany obrzęk mózgu, wzrastające wciąż ciśnienie śródczaszkowe zmniejsza ciśnienie przepływu mózgowego, co w skrajnym przypadku może spowodować ostateczne jego ustanie. Zatrzymanie krążenia mózgowego krwi jest w tym wypadku nieodwracalne i prowadzi do śmierci mózgu w krótkim cza-

mózgu s. 51.

²⁸ D u d a. *Polskie ustawodawstwo transplantacyjne* s. 118. Por. także: N o w a c k a. *Etyka a transplantacje* s. 79.

²⁹ Por. B o ł o z. *Życie w ludzkich rękach* s. 146.

³⁰ Por. R. M i c h a l i k. *Morderczy udar mózgu*. „Vilcacora” 7:2004 s. 23-27.

³¹ Por. B o h a t y r e w i c z, M a k o w s k i, K ę p i ń s k i. *Rozpoznawanie śmierci mózgu* s. 50. Por. także: J. W a ł a s z e w s k i, D. S t r y j e c k a - R o w i ń s k a. *Dawcy narządów unaczynionych*. W: *Transplantologia kliniczna* s. 36.

sie. Obrzęk mózgu i proces jego uszkodzania najczęściej rozpoczyna się w przestrzeni nadnamiotowej, a dopiero w drugiej kolejności uszkodza przestrzeń podnamiotową. Pień mózgu znajduje się w obrębie przestrzeni podnamiotowej, toteż ulega uszkodzeniu jako ostatnia część. Należy zauważyć, że pień jest częścią mózgu odpowiadającą za krążenie krwi, oddychanie, trawienie, pracę nerek, czyli za wszystkie czynności fizjologiczne, które nie wymagają udziału woli człowieka. Śmierć pnia mózgu pociąga za sobą nieodwołalną śmierć pozostałych jego części, także kory mózgowej odpowiedzialnej za czynności umysłowe. Prawidłowość ta nie działa w drugą stronę. Można żyć z martwą korą mózgową, podczas gdy pień mózgu jest żywy, a więc umożliwia samodzielne oddychanie i bicie serca³². Zdarza się, aczkolwiek bardzo rzadko, że nowotwór, proces niedokrwienności lub wylew uszkodza wyłącznie przestrzeń podnamiotową. Wtedy występują kliniczne cechy śmierci mózgu, ale ponieważ część nadnamiotowa jest nienaruszona, możliwe jest zachowanie czynności życiowych półkul mózgu. W związku z tym wiele krajów stosuje obiektywne, rozszerzone o uzupełniające badania instrumentalne procedury diagnostyczne, aby sprawdzić czy zachowane zostały czynności półkul mózgu, innymi słowy, w celu wykazania braku czynności części mózgu, które w samych badaniach klinicznych są niedostępne. Rozpoznanie śmierci mózgu przy uznaniu kryterium śmierci pnia mózgu jest obowiązujące w Polsce i w Wielkiej Brytanii. Wybór takiej koncepcji ma swoje konsekwencje, oznacza bowiem wystarczalność badań klinicznych potwierdzających śmierć mózgu, przy czym badania instrumentalne nie są wymagane³³.

Procedura rozpoznawania śmierci mózgowej jest dwuetapowa. Etap pierwszy ma na celu dokonanie stwierdzeń, rozpoznania przyczyny oraz rodzaju uszkodzenia mózgu, a następnie wykluczenie jego odwracalności. Etap drugi obejmuje badania kliniczne. Przeprowadza się je w celu wykluczenia przetrwania odruchów (które związane są z pniem mózgu) i potwierdzenia trwa-

³² Tak żyła przez 15 lat Terri Schiavo. Nazywano jej stan wegetatywnym. Dostała ataku. Stwierdzono bulimię i zawał serca spowodowany niedoborem potasu w organizmie. Mózg był niedotleniony przez kilka minut i zaszły nieodwracalne zmiany, dlatego nie odzyskała przytomności. Wielu neurologów zauważyło, że śpiączka nie była trwała („półśpiączka”), gdyż była nietypowa – Terri budziła się i zasypiała, szeroko otwierała oczy i reagowała na światło, połykała ślinę. Sąd na wniosek męża wydał wyrok o zaprzestaniu odżywiania. Wielu teologów uważa, że była to eutanazja. Por. A. S t o p k a. *Zagłodzona zgodnie z prawem*. „Gość Niedzielny” 14:2005 s. 24-25.

³³ Obowiązkowe badania uzupełniające stosują Luksemburg, Włochy, Francja oraz Holandia. Są to badania elektrofizjologiczne i badania przepływu mózgowego. Por. B o h a t y r e - w i c z, M a k o w s k i, K ę p i ń s k i. *Rozpoznawanie śmierci mózgu* s. 55-57.

łego bezdechu. Badania wykonywane są dwukrotnie w odstępie trzech godzin od chwili zakończenia pierwszej serii w celu potwierdzenia. Do badań klinicznych etapu drugiego podana jest dokładna instrukcja. Wytyczne zawierają też komentarz do sposobu wykonania, a następnie interpretacji zaleconych badań. Wymaga się też, aby przy wszystkich badaniach stwierdzających śmierć mózgową była obecna komisja złożona z trzech lekarzy. Konieczne jest także, aby w jej skład wchodził: przynajmniej jeden specjalista z dziedziny anestezjologii i intensywnej terapii, a także jeden specjalista z dziedziny neurologii lub neurochirurgii³⁴.

Przedstawione, aktualnie obowiązujące polskie kryteria rozpoznawania śmierci mózgu są wystarczające w większości przypadków. Bywają jednak sytuacje szczególne³⁵, w których zastosowanie uzupełniających badań instrumentalnych rozwiałoby wątpliwości, a przede wszystkim usprawniłoby proces diagnostyczny. Do tych sytuacji wyjątkowych, kiedy wynik badania klinicznego nie jest jednoznaczny, należą: rozległy uraz części twarzowej czaszki, który najczęściej z powodu obrzęku utrudniającego dostęp do gałek ocznych uniemożliwia wykonanie większości badań, mianowicie: reakcji na światło, odruchu rogówkowego, odruchu oczno-mózgowego, a także próby kalorycznej, więc w tym wypadku możliwe jest tylko badanie odruchu kaszlowego i wykonanie próby bezdechu; zatrucie lekami o długim okresie eliminacji (występujące incydentalnie w wyniku prób samobójczych); ciężkie zaburzenia metaboliczne (np. śpiączka wątrobową) również uniemożliwiają stwierdzenie śmierci mózgu; wątpliwa przyczyna śpiączki³⁶; uszkodzenie podnamiotowe – wynika najczęściej z niedokrwienia pnia mózgu lub krwawienia do pnia mózgu. Ten przypadek budzi szczególne wątpliwości, gdyż mimo klinicznych cech śmierci pnia mózgu może przetrwać krążenie w obrębie półkul mózgu (co już zostało wspomniane). Zapis EEG może rozwiać wątpliwości; pojawienie się nietypowych odruchów – aktualne amerykańskie, brytyjskie i niemieckie kryteria zawierają informacje o możliwości przetrwania odruchów rdzeniowych pomimo śmierci mózgu i są bardzo dokładnie przedstawione w raporcie Podkomitetu Standardów Jakościowych Amerykańskiej Akademii Neurologii z 1995 roku³⁷.

³⁴ Por. D u d a. *Polskie ustawodawstwo transplantacyjne* s. 118-126.

³⁵ Por. B a r n a r d. *Godne życie, godna śmierć* s. 39-42.

³⁶ W ogóle, gdy przyczyna śpiączki jest wątpliwa, nie należy rozpoczynać procedury rozpoznawania śmierci mózgu. Por. B o h a t y r e w i c z, M a k o w s k i, K ę p i ń s k i. *Rozpoznawanie śmierci mózgu* s. 57-58.

³⁷ Por. tamże s. 57-59. Por. także: B a r n a r d. *Godne życie, godna śmierć* s. 42-49.

W przyszłej, zmodyfikowanej, polskiej instrukcji o rozpoznawaniu śmierci mózgu powinno zawierać się dopuszczenie możliwości stosowania uzupełniających badań instrumentalnych.

III. PROBLEM DAWCY ORGANU DO PRZESZCZEPU (KRYTERIA)

Światowe statystyki z 2000 roku odnotowały najdłuższe przeżycia biorców po przeszczepach i wynoszą one: 40 lat – po transplantacji nerki od żywego dawcy spokrewnionego; 28 lat – z nerką od dawcy żywego, lecz niespokrewnionego; 34 lata – z nerką pobraną ze zwłok; 19 lat – po przeszczepie trzustki i nerki; 18 lat – przeżył biorca trzustki; 30 lat – z transplantowaną wątrobą; 23 lata – dla biorcy po przeszczepie serca; 13 lat – dla pacjenta po transplantacji płuca³⁸.

Przeżycie chorych z czynnym przeszczepem z roku na rok wydłuża się. Niestety, co roku zwiększa się liczba oczekujących na transplantację. Niepokoi, że liczba ta jest niewspółmierna do wykonywanych przeszczepów. Dlatego by możliwość wykonywanych zabiegów wzrosła, potrzebni są dawcy. A dawcą – jak już zostało wspomniane – może być osoba żyjąca i zmarła. Jednak nie od każdego zmarłego i nie od każdego żyjącego można pobrać organy celem przeszczepienia. Istnieje bowiem szereg kryteriów, warunków, które muszą być brane pod uwagę przy kwalifikacji określonej osoby (zmarłej czy żyjącej) na dawcę³⁹.

Aby uznać zmarłego za potencjalnego dawcę narządów w pierwszej kolejności należy: dokładnie ustalić przyczynę śpiączki i zapoznać się z przebiegiem choroby i chorobami przebytymi, a następnie wykluczyć przeciwwskazania bezwzględne, przeciwwskazania względne i uzależnienie od narkotyków oraz ocenić perfuzję⁴⁰ tkanek i narządów, a także utlenowanie krwi i wykonać niezbędne badania wykluczające ryzyko pobrania i przeszczepiania⁴¹.

³⁸ Por. W a ł a s z e w s k i, S t r y j e c k a - R o w i ń s k a. *Dawcy narządów unaczynionych* s. 35.

³⁹ Por. P. M o r c i n i e c. *Transplantacja narządów*. W: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom 2005 s. 550-552.

⁴⁰ Jest to ocena sztucznego obiegu płynu (np. krwi) w naczyniach, organie czy też tkance. Por. K o p a l i ń s k i. *Słownik wyrazów obcych* s. 384. W tym wypadku sprawdza się dobrą jakość narządów i tkanek poprzez ocenę przepływu krwi przez miąższ narządu.

⁴¹ Por. EV 15; por. także: W a ł a s z e w s k i, S t r y j e c k a - R o w i ń s k a. *Dawcy narządów unaczynionych* s. 38.

Bezwzględny przeciwwskazaniem do pobrania narządów od zmarłych są: uogólnione zakażenia bakteryjne, wirusowe i grzybicze, których nie da się leczyć lub przyczyny ich nie są znane, nowotwory złośliwe z wyjątkiem niektórych guzów mózgu, raka podstawnomórkowego skóry i raka szyjki macicy *in situ*, czyli w prawidłowym miejscu, położeniu oraz uogólnione choroby naczyń, takie jak: miażdżyca, cukrzyca, kolagenozy⁴² oraz amyloidoza⁴³.

Istnieją również przeciwwskazania względne do przeszczepu narządów od dawcy zmarłego, które są przez środowiska transplantacyjne łagodzone z powodu zwiększonego zapotrzebowania na organy pobierane ze zwłok. I tak względnym przeciwwskazaniem jest pobieranie narządów od dawcy powyżej 70 roku życia, podobnie z nadciśnieniem tętniczym, ale jest to też zależne od czasu trwania nadciśnienia i nasilenia zmian narządowych. Jednocześnie cukrzyca typu 1⁴⁴, w zależności od czasu trwania i zmian, jakie poczyniła w narządach, może stać się utrudnieniem, aby od zmarłego zostały pobrane organy. Mimo to niektórzy transplantolodzy stwierdzają, że po dokładnej ocenie da się pobrać od takiej osoby wątrobę. Ponadto przeszkodą względną jest długotrwale stosowanie środków farmakologicznych toksycznych dla określonych narządów⁴⁵. W tym przypadku, również po wstępnej ocenie klinicznej potencjalnego dawcy, jeśli wykluczy się przeciwwskazania do pobrania, to dalsze decyzje trzeba podejmować w zależności od obowiązujących kryteriów dla poszczególnych narządów. Ostatnim ograniczeniem jest alkoholizm i uzależnienie od środków farmakologicznych. Wiadomo, że nadużywający alkoholu nie mogą być dawcami wątroby, trzustki i serca, ale część transplantologów uważa, iż nie należy ich wykluczać jako dawców nerek. Podobnie, jeśli chodzi o osoby, które przez wiele lat paliły papierosy. Nie

⁴² Choroby układowe tkanki łącznej, które powodują tego samego rodzaju zmiany w wielu narządach, np. wywołują najczęściej zapalenie opłucnej, stawów, mięśni, skóry, serca, naczyń krwionośnych, nerek. Częściej chorują kobiety, a przyczyna choroby jest nieznana.

⁴³ Zob. o przeciwwskazaniach bezwzględnych: W a ł a s z e w s k i, S t r y j e c k a - R o w i ń s k a. *Dawcy narządów unaczynionych* s. 38. Amyloidoza – tzw. „zagipsowanie narządu” powstające w wyniku ciężkiego zaburzenia przemiany białkowej, obejmuje najczęściej śledzionę, nerki, nadnercze oraz wątrobę. Narządy wskutek zwyrodnienia są powiększone i charakteryzują się twardością, a podczas sekcji można je kroić na cienkie przezroczyste plasterki. Bardzo istotne jest, że amyloidoza jest nieodwracalna i prowadzi do śmierci, gdyż blokuje ważne dla życia narządy, których praca po prostu zanika.

⁴⁴ Cukrzyca insulinozależna, dziecięca, zwana najczęściej młodzieńczą.

⁴⁵ Niektóre przyjmowane leki uszkadzają narządy, np. preparaty grzybobójcze, nefrotoksyczne, ketonal, ibuprofen. Ciekawostka: leczenie cyklosporyną uszkadza narządy, a cyklosporyna jest przecież po przeszczepie doskonałym lekiem immunosupresyjnym, czyli zmniejszającym ryzyko odrzucenia przeszczepu.

można pobrać od nich serca i płuc do przeszczepu, ale jeśli wykluczy się zmiany miażdżycowe, mogą być dawcami nerek i wątroby⁴⁶.

Wspomniane zostało, że do zmarłych dawców narządów zalicza się osoby zmarłe wskutek śmierci mózgu (narządy pobierane są przy „bijącym sercu”), a także zmarłych w wyniku nieodwracalnego ustania krążenia. Wydawać by się mogło, że przyczyna śmierci nie ma znaczenia skoro życie ludzkie i tak dobiegło końca. Jednak dla transplantologii jest to ogromnie ważne, gdyż poza opisanymi wcześniej kryteriami medycznymi, kwalifikuje się zmarłego w mechanizmie śmierci mózgowej na dawcę na podstawie oceny hemodynamicznej⁴⁷. Ocena ta jest uzależniona głównie od przyczyny śmierci i czasu pobytu na oddziale intensywnej terapii (OIT). W związku z rodzajami zaburzeń hemodynamicznych amerykańska organizacja koordynacji pobierania narządów wyróżniła trzy kategorie dawców narządów, którzy zmarli na skutek śmierci pnia mózgu:

– Kategoria A: dawca hemodynamicznie stabilny. Ciśnienie tętnicze skurczowe jest powyżej 100 mm Hg (słupa rtęci), występuje spontaniczna diureza⁴⁸, ciśnienie parcjalne tlenu ($P_a O_2$) utrzymuje się na prawidłowym poziomie. Utrzymuje się dobry przepływ krwi przez miąższ narządów po przetaczaniu kroplówek pod kontrolą ośrodkowego ciśnienia żylnego (OCŻ). Dawcy tej grupy, w wyniku uszkodzenia ośrodkowego układu nerwowego, mają objawy śmierci mózgowej, a czas ich przebywania na oddziale intensywnej terapii jest zazwyczaj krótki. W związku z powyższym, kategoria A to idealni dawcy wielonarządowi.

– Kategoria B: dawca hemodynamicznie niestabilny. Ciśnienie skurczowe krwi oraz diureza utrzymują się na prawidłowym poziomie po podaniu odpowiednich środków, a przetaczanie kroplówek musi być pod kontrolą nie tylko ośrodkowego ciśnienia żylnego, ale również ciśnienia tętniczego i gazometrii. W grupie tej jest konieczne także okresowe oznaczanie m.in. hemoglobiny i elektrolitów. Śmierć mózgowa jest najczęściej wynikiem niepomyślnego leczenia, uszkodzenia ośrodkowego układu nerwowego, toteż czas pobytu na oddziale intensywnej terapii jest zwykle dłuższy, ale poprawia się i dawcy kategorii B są również kwalifikowani do pobrań wielonarządowych.

⁴⁶ Por. W a ł a s z e w s k i, S t r y j e c k a - R o w i ń s k a. *Dawcy narządów unaczynionych* s. 38-39.

⁴⁷ Jest to ocena parametrów życiowych mierzalnych (m.in. ciśnienie tętnicze, puls, częstość oddechów).

⁴⁸ Diureza to ilość oddanego moczu.

– Kategoria C: dawca hemodynamicznie niestabilny ze skąpomoczem lub bezmoczem. Utrzymanie parametrów życiowych wymaga stosowania wielu środków naraz. Do grupy tej trafiają dawcy po nieskutecznej reanimacji, którzy najpierw byli zaliczani do kategorii A i B, ale za późno wszczęto procedury prowadzące do pobrania narządów, dlatego też można od nich pobrać jedynie nerki⁴⁹.

Drugą grupą potencjalnych dawców są zmarli wskutek nieodwracalnego ustania krążenia. Pobieranie narządów od tych zmarłych zwiększyło liczbę organów do przeszczepienia. Jednak, ze względu na przyczynę śmierci najczęstszym transplantowanym narządem są nerki. Zatrzymanie krążenia może być efektem czterech różnych sytuacji, stąd powstały cztery kategorie dawców⁵⁰:

– Kategoria 1: zgon przed przybyciem lekarza. Zaliczają się tutaj najczęściej ofiary wypadków i skutecznych samobójstw. Można pobrać nerkę, jeżeli czas od zatrzymania krążenia nie jest dłuższy niż 45 minut. Natomiast przed przeszczepieniem musi być oceniona histopatologicznie⁵¹.

– Kategoria 2: nieskuteczna reanimacja, najczęściej w czasie transportu i w izbie przyjęć. W tym przypadku również pobierana jest tylko nerka.

– Kategoria 3: oczekiwanie na zatrzymanie krążenia. Kategoria ta dotyczy osób z rozległym i nieodwracalnym uszkodzeniem ośrodkowego układu nerwowego, u których nie występują pełne objawy śmierci pnia mózgu, a wszystkie możliwości terapeutyczne zostały wykorzystane. Ustanie krążenia jest więc tylko kwestią czasu. Przeszczepić można nerki. Nadmienić trzeba jednak, że polskie ustawodawstwo transplantacyjne nie przewiduje takiej możliwości.

– Kategoria 4: zatrzymanie krążenia po śmierci mózgowej. Zdarzyć się może zatrzymanie krążenia poza salą operacyjną u osób z rozpoznaną śmiercią mózgową, wówczas reanimacja często przywraca pracę serca i można pobrać nerki. Jeżeli natomiast zatrzymanie krążenia zdarzy się w chwili przebywania zmarłego i zespołu transplantacyjnego na sali operacyjnej, a czas ciepłego niedokrwienia jest bardzo krótki, możliwe jest także pobranie wątroby i trzustki. Niestety są to przypadki naprawdę wyjątkowe⁵².

⁴⁹ Por. W a ł a s z e w s k i, S t r y j e c k a - R o w i ń s k a. *Dawcy narządów uczynionych* s. 36.

⁵⁰ Podział ten wprowadziła Konferencja w Maastricht w 1995 roku, by dokładniej ocenić wyniki przeszczepiania narządów od takich dawców.

⁵¹ Histopatologia – mikroskopowe badanie nieprawidłowości i odchyleń w strukturze tkanek.

⁵² Por. W a ł a s z e w s k i, S t r y j e c k a - R o w i ń s k a. *Dawcy narządów uczynionych* s. 37.

Po odniesieniu powyższych kategorii, sklasyfikowanych przez Maastricht, do polskiego prawa transplantacyjnego, które dopuszcza pobranie organów, tylko i wyłącznie, po rozpoznaniu śmierci mózgowej, należy stwierdzić, że istnieje możliwość przeszczepu jedynie od dawcy kategorii 4, czyli po zatrzymaniu krążenia po śmierci mózgowej.

Wszystkie powyższe informacje mówią o kwalifikacji zmarłego na potencjalnego dawcę narządów, ale istnieją bardziej szczegółowe kryteria wyboru dawców zmarłych w zależności od poszczególnego organu. Niezależnie jednak od tego, który organ będzie przeszczepiany, musi być zgodność grup krwi dawcy i biorcy (ABO). Nadto, by zmarły stał się dawcą nerki, muszą być spełnione następujące warunki: ujemna próba krzyżowa, maksymalna zgodność HLA, czyli antygenów zgodności tkankowej⁵³, wiek biologiczny dawcy, który jest bardzo istotny od 5-70 lat, wykluczone przewlekłe choroby nerek. Konieczna jest ocena sprawności nerek⁵⁴ oraz stopień ewentualnego uszkodzenia naczyń w wyniku nadciśnienia tętniczego, cukrzycy typu 1, kolagenozy czy też amyloidozy. Nerki pobiera się „przy bijącym sercu” od dawców kategorii A, B, C, ale można pobrać po zatrzymaniu krążenia. Najlepszy wiek dawcy wątroby, to przedział pomiędzy 5-50 rokiem życia; czas pobytu na oddziale intensywnej terapii krótszy niż 7 dni. Bardzo ważne przed transplantacją „nowej” wątroby jest wykluczenie jej chorób, alkoholizmu, nosicielstwa HBV, a w czasie hospitalizacji: zatrzymania akcji serca, niskiego ciśnienia rozkurczowego trwającego dłużej niż 20 minut (poniżej 80 mm Hg). Nie mniej ważne jest utrzymanie odpowiedniego ośrodkowego ciśnienia żylnego oraz ciśnienia parcjalnego tlenu. W przypadku dawcy wątroby potrzebne są dodatkowe informacje dotyczące masy ciała i wzrostu, obwodu brzucha⁵⁵ i prób czynnościowych.

Jeżeli chodzi o kryteria wyboru dawcy serca, to są one następujące: wiek, najlepiej, poniżej 50 roku życia z wykluczeniem chorób serca, rozległych urazów klatki piersiowej i zatrzymania krążenia oraz przedłużających się spadków ciśnienia. Ważne jest, aby czas pobytu na oddziale intensywnej terapii również nie był dłuższy niż 7 dni, a dodatkowymi pomocnymi infor-

⁵³ Por. M. J a k ó b i s i a k. *Antygeny zgodności tkankowej u ludzi*. W: *Przeszczepianie nerek*. Red. T. Orłowski. Warszawa 1995 s. 40-50.

⁵⁴ Wydolność nerek oceniana jest według wzoru Crofta i Gaulta (GFR) i jest to wielkość przesączania kłębuszkowego na podstawie stężenia kreatyniny w surowicy krwi. Por. W a ł a - s z e w s k i, S t r y j e c k a - R o w i ń s k a. *Dawcy narządów unaczynionych* s. 44.

⁵⁵ Zbyt duży obwód brzucha jest oczywiście oznaką nadwagi lub otyłości i pierwszą informacją o otyłej wątrobie.

macjami są: masa ciała i wzrost, EKG, USG serca, a także RTG klatki piersiowej. Niestety, aby serce było przydatne do transplantacji, dopuszczalny czas całkowitego niedokrwienia nie może przekraczać 4 godzin (jest najkrótszy ze wszystkich przeszczepianych narządów).

Dawcą trzustki może być osoba zmarła pomiędzy 5-50 rokiem życia, nie chorująca na cukrzycę oraz przewlekłe zapalenia trzustki, nie będąca alkohikiem, u której wykluczono zatrzymanie krążenia, a na oddziale intensywnej terapii kontrolowano funkcje tego organu. W przypadku tego narządu czas całkowitego niedokrwienia może wynosić 8 godzin. Jeżeli chodzi natomiast o dawcę płuca najlepiej, aby był w wieku poniżej 55 lat, u którego wykluczono choroby płuc i opłucnej oraz nie wykonywano zabiegów z nimi związanych. Zmarły nie może mieć objawów zachłyśnięcia, a na RTG klatki piersiowej widać prawidłowy obraz płuca zakwalifikowanego do przeszczepu. Konieczne jest wykluczenie palenia tytoniu, a dodatkowo ważne są masa ciała i wzrost nieżyjącego dawcy oraz obwód klatki piersiowej⁵⁶.

Od żywego dawcy można przeszczepić nerkę, fragment wątroby, również fragment trzustki, płat płuca i odcinek jelit⁵⁷. Jednak najczęściej wykonywane wśród dawców żywych są transplantacje nerki oraz fragmentu wątroby. Najlepszym dawcą nerki w kręgu rodziny jest bliźniak jednojajowy (monozygotyczny), ale także rodzeństwo, rodzice i dalsi krewni, czyli spokrewnieni⁵⁸. Dawcą może też być osoba związana z biorcą emocjonalnie, ale nie spokrewniona, tj. współmałżonek, konkubent, przybrani rodzice. Przede wszystkim żywym dawcą może zostać osoba dorosła i zdrowa, a podstawowym warunkiem jest oczywiście zgodna grupa krwi (lub przynajmniej identyczna) i ujemny wynik próby krzyżowej. Koniecznością jest dopasowanie antygenów zgodności tkankowej u dawcy i biorcy⁵⁹. Dla bezpieczeństwa należy zaszczerpić dawcę przeciwko wirusowemu zapaleniu wątroby typu B, jeżeli jej nie przebył. Transplantolodzy zaobserwowali częstsze powikłania około i pooperacyjne, gdy dawcą była osoba licząca więcej niż 65 lat, stąd najlepiej, aby dawca nie przekroczył 65 roku życia. Nadto wieloletnie doświadczenia wykazują pozytywne strony przeszczepiania nerek od dawców żywych, a są one następujące: lepszy dobór immunologiczny, planowe przygotowanie biorcy do transplantacji, zapewnienie warunków zmniejszających ryzyko operacji

⁵⁶ Por. W a ł a s z e w s k i, S t r y j e c k a - R o w i ń s k a. *Dawcy narządów unaczynionych* s. 44-47.

⁵⁷ Por. D z i e k a n. *O roli układu antygenów zgodności tkankowej* s. 12-14.

⁵⁸ Por. J. S z m i d t. *Dobór dawcy nerki*. W: *Przeszczepianie nerek* s. 120-121.

⁵⁹ Por. D z i e k a n. *O roli układu antygenów zgodności tkankowej* s. 12-14.

i powikłań okołoperacyjnych, krótszy czas niedokrwienia nerki, możliwość stosowania mniej agresywnego leczenia immunosupresyjnego.

Wszystko to razem wzięte daje dłuższy czas przeżycia i lepszą czynność przeszczepionej nerki od żywego dawcy niż po zabiegu pobrania nerki ze zwłok. W związku z możliwymi powikłaniami, a także biorąc pod uwagę pewne ryzyko dawcy, decyzja o oddaniu nerki powinna być dobrze przemyślana i podjęta bez presji otoczenia chorego, powinna także wypływać z pobudek jedynie altruistycznych. Ryzyko dotyczy od 0,03 do 0,1% śmiertelności dawcy z powodu nefrektomii. Wczesne powikłania pooperacyjne takie, jak zatorowość płuc czy zawał serca są przyczyną zgonów u 1,4%-1,8% dawców. Lżejsze powikłania, np. zakażenie układu moczowego, ból, zakażenie rany operacyjnej, zapalenie płuc, zapalenie wirusowe wątroby typu B lub C, obserwowano u 3%-20% dawców, a średnio dawało wynik 8%⁶⁰. Warto nadmienić, że gdy pobiera się nerkę do przeszczepu metodą laparoskopową, powikłania praktycznie nie występują. Ostatnie dziesięciolecie może się poszczycić zwiększoną liczbą transplantacji nerek od dawców żywych. Największe doświadczenie w tym zakresie ma Norwegia. W Polsce niestety odsetek przeszczepień od żywych dawców nie przekracza czterech rocznie⁶¹.

Transplantowane fragmenty wątroby pochodzą najczęściej od rodziców chorego dziecka. Dzieje się tak dlatego, że biorąc pod uwagę śmiertelność dzieci z wadami rozwojowymi i brak możliwości pobrania organu ze zwłok dziecka (od zmarłego dawcy pediatrycznego), przeszczepienie części wątroby od jednego z rodziców jest często jedyną metodą ratowania życia. Dla biorcy dziecięcego pobiera się do transplantacji lewy boczny płat wątroby (segment 3 i 4), gdyż taka wielkość w zupełności wystarcza, a co najważniejsze jego pobranie jest mało ryzykowne dla dawcy. W ogóle transplantowanie tego organu obciążone jest ryzykiem 0,2% śmiertelności oraz 30% powikłań okołoperacyjnych. W Polsce pobieraniem fragmentu wątroby od żywego dawcy zajmuje się Klinika Chirurgii Ogólnej i Chorób Wątroby Akademii Medycznej w Warszawie, natomiast wszczepieniem u dzieci Klinika Chirurgii Operacyjnej Transplantacji Narządów Centrum Zdrowia Dziecka. Do końca roku 2003 wykonano ponad 40 takich zabiegów u dzieci, a tylko jednego u dorosłego⁶².

⁶⁰ Por. N o w a c k a. *Etyka a transplantacje* s. 157.

⁶¹ Por. W a ł a s z e w s k i, S t r y j e c k a - R o w i ń s k a. *Dawcy narządów unaczynionych* s. 47-49.

⁶² Por. tamże; por. także: N o w a c k a. *Etyka a transplantacje* s. 157-158.

*

Rozważania o moralności przeszczepów są tematem szczególnie aktualnym i wzbudzającym ogólne zainteresowanie. Obecne czasy niosą ze sobą nowe wyzwania i nowe możliwości dla transplantacji. Niniejsza publikacja unaoczniała jak wiele jest jeszcze do zrobienia na polu medycyny transplantacyjnej, zarówno dla Kościoła jak i środowiska medycznego. Uświadomiła również, że wszelkie działania na tym polu powinny się mieścić w granicach określonych przez Stwórcę, by nie uczynić człowieka przedmiotem dla medycyny. To przecież technika jest dla człowieka, a nie człowiek dla techniki. Magisterium Kościoła naucza wyraźnie, że transplantacja jest pozytywna, gdy nie budzi wątpliwości etycznych od strony zarówno dawcy jak i biorcy, gdy jest gwarantowane dobro proporcjonalne i szansa na powodzenie jest duża. Transplantacja jest więc dopuszczalna moralnie, jeżeli ma na względzie dobro człowieka, to jest fundamentalne kryterium.

BIBLIOGRAFIA

- J a n P a w e ł II: Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995.
- J a n P a w e ł II: Poszukiwania naukowe muszą szanować godność każdej ludzkiej istoty. Przemówienie do uczestników Kongresu Światowego Towarzystwa Transplantologicznego (2000). „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11-12:2000 s. 37-38.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań 1994.
- B a r n a r d Ch.: Godne życie, godna śmierć. Warszawa 1996.
- B i r n b a c h e r D.: Etyczne zagadnienia transplantacji. „Etyka” 30:1997 s. 138-147.
- B o h a t y r e w i c z R., M a k o w s k i A., K ę p i ń s k i S.: Rozpoznanie śmierci mózgu. W: Transplantologia kliniczna. Red. W. Rowiński, J. Wałaszewski, L. Pączek. Warszawa 2004 s. 50-59.
- B o ł o z W.: Życie w ludzkich rękach. Warszawa 1997.
- D u d a J.: Polskie ustawodawstwo transplantacyjne. Zbiór przepisów. Zakamycze 1999.
- D z i e k a n G.: O roli układu antygenów zgodności tkankowej. „Vilcacora” 4:2005 s. 12-14.
- F i u t a k M.: Serce drugie, poprawione. „Gość Niedzielny” 47:2005 s. 36-37.
- G o l s e r C.: Dyskusja wokół śmierci mózgowej z perspektywy katolickiego teologa – moralisty. W: Etyczne aspekty transplantacji narządów. Materiały z sympozjum w Kamieniu Śląskim w dniach 15-16 kwietnia 1996. Red. A. Marcol. Opole 1996 s. 39-55.

- J a k ó b i s i a k M.: Antygeny zgodności tkankowej u ludzi. W: Przeszczepianie nerek. Red. T. Orłowski. Warszawa 1995 s. 40-50.
- K o p a l i Ń s k i W.: Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem. Warszawa 2000.
- K o r n a s S.: Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej. Częstochowa 1986.
- M i c h a l i k R.: Morderczy udar mózgu. „Vilcacora” 7:2004 s. 23-27.
- M o r c i n i e c P.: Transplantacja narządów. W: Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom 2005 s. 550-552.
- N o w a c k a M.: Etyka a transplantacje. Warszawa 2003.
- O r ł o w s k a A.: Dializy. Dyskomfort ceną za życie. „Vilcacora” 7:2004 s. 18-20.
- S t o p k a A.: Zagłodzona zgodnie z prawem. „Gość Niedzielny” 14:2005 s. 24-25.
- S z m i d t J.: Dobór dawcy nerki. W: Przeszczepianie nerek s. 120-128.
- Ś l ę c z e k - C z a k o n D.: Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych. Katowice 2004.
- Ś l i p k o T.: Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki. Kraków 1994.
- W a ł a s z e w s k i J., S t r y j e c k a - R o w i ń s k a D.: Dawcy narządów unaczynionych. W: Transplantologia kliniczna s. 35-49.
- W r ó b e l J.: Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych. Kraków 1999.
- W r ó b e l J.: Dawstwo organów w perspektywie teologicznomoralnej i pastoralnej. „Roczniki Teologiczne” 3:1997 s. 53-71.

CLINICAL AND ETHICAL ASPECTS OF TRANSPLANT MEDICINE

S u m m a r y

Today, the field of transplantation has enormous achievements, especially with reference to the renal, heart and liver transplantation. It is particularly visible when you trace the history of the transplant medicine and its rapid growth in the second part of the 20th century. However, in spite of the development of surgical techniques and elaboration of a number of rules that qualify organs for transplantation, the number of problems connected with taking organs does not decrease. Along with the development of transplantation many moral questions appeared, such as verifying the actual death of the organ donor and connected with setting clear criteria for choosing the organ donor for transplantation. These aspects of the transplant medicine that raise doubts and even controversy have become the subject of ethical exploration.

Summarized by Marek Kluz

Słowa kluczowe: transplantacja, śmierć mózgu, biorca i dawca organu, moralność przeszczepów.

Key words: transplantation, brain death, an organ recipient and a donor, the morality of transplants.

ANDRZEJ DERDZIUK OFMCap

KOMUNIKACJA W SŁUŻBIE KOMUNII

Międzyosobowa komunია jest dziś nagłym wyzwaniem dla ludzi, którzy czują się coraz bardziej podzieleni i samotni, a przez to gubią poczucie własnej wartości. Poszukiwanie dróg do urzeczywistnienia komunii jest podejmowane w różnych środowiskach, padają propozycje różnych rozwiązań. W dobie narastającej wagi działań z zakresu *public relations* rodzi się szerokie przekonanie, że można doprowadzić do zbudowania idealnej wspólnoty działaniami marketingowymi, podbudowanymi psychologią i socjologią. Takie przekonanie wydaje się jednak złudne. Rzecz nie w tym, by wykluczyć te nauki z procesu budowania wspólnoty, ale by nie czynić ich podstawowymi wektorami, dzięki którym tworzy się komunię osób. Zadaniem niniejszego opracowania jest wskazanie, że więzi międzyosobowe rozwijają się i tworzą na bazie wspólnoty wartości, a udział technik współdziałania jest tylko pomocniczy.

Dla pełnej prezentacji tego zagadnienia trzeba najpierw ukazać społeczną naturę człowieka, który jest bytem komunijnym, stworzonym przez Boga na obraz komunii Osób Boskich. Z zakorzenienia w naturze Trójcy rodzi się wezwanie do budowania więzi, które umacniają się w sakramentach Kościoła. Na koniec zostaną wskazane etapy procesu narastania i umacniania komunikacji międzyosobowej, które mogą być wykorzystane zarówno przez osoby tkwiące we wspólnocie, jak i przez tych, którzy obserwując tę rzeczywistość z boku, mogą się zaangażować w jej wspieranie.

Prof. dr hab. ANDRZEJ DERDZIUK OFMCap – kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej KUL; adres do korespondencji: Al. Kraśnicka 76, 20-718 Lublin; e-mail: aderdziu@kul.pl

I. RELACYJNA NATURA OSOBY

Byt ludzki, rodzący się z połączenia gamet żeńskiej i męskiej, potrzebuje wspólnoty rodziców nie tylko do przekazania mu życia, ale też do jego podtrzymania i rozwoju¹. Cieleśna struktura człowieka domaga się współdziałania z innymi ludźmi i doznawania ich pomocy. W zakres tych oddziaływań wchodzi kwestie życia fizycznego, nauczanie się mowy i umiejętność współdziałania w pracach zespołowych. Na wyższym poziomie chodzi o płaszczyznę psychiczną, na której człowiek odkrywa więź emocjonalną, tęsknotę oraz potrzebę przynależności i gotowości do dzielenia z innymi losów swojego życia. Miłość, ujęta jako pragnienie dobra dla drugiego, prowadząca aż do gotowości poświęcenia się dla niego, nie jest tylko wyuczonym sposobem działania osoby, ale jej podstawowym pragnieniem, którego zaspokojenie daje poczucie sensu życia i spełnienia oraz zapewnia satysfakcję i przeżycie szczęścia.

Trójca Święta, jako źródło życia człowieka, jest też matrycą wzajemnych relacji, które charakteryzują egzystencję ludzką. Wiąż między Ojcem, Synem i Duchem Świętym określa to, kim człowiek jest i wskazuje na to, kim człowiek winien być. Komunia z Bogiem nie rodzi się bowiem jedynie z samego tylko aktu stworzenia, ale jest czymś nieskończenie wyższym, gdy przemieniony przez łaskę odkupienia człowiek staje się uczestnikiem życia trynitarnego². Podobieństwo do Ojca, Syna i Ducha Świętego wyraża się w wezwaniu do odzwierciedlania ich miłosnej więzi, która najpierw musi jednak być poznana i przyjęta. Oznacza to, że człowiek najpierw jest wezwany do otwarcia się na miłość, by następnie rozpoznać jej natężenie i docenić ofiarność. Zgodnie z tym, co napisał Blaise Pascal: „Ludzi i ludzkie sprawy trzeba poznać, żeby umiłować. Boga i sprawy Boże trzeba umiłować, żeby je poznawać”³. Miłość w odniesieniu do Boga nie odbiera ostrości spojrzeniu rozumowemu, lecz je wyostreza, gdyż wskazuje przedmiot poznania i przybliża do niego.

Boska genealogia człowieka jest dla niego nie tylko miejscem uczenia się prawdy o człowieku, ale jest też wezwaniem do respektowania prawa Stwórcy, który nadal jest Panem swego stworzenia. Bóg uczynił człowieka wolnym

¹ Por. D. K o r n a s - B i e l a. *Pedagogika prenatalna nowy obszar nauk o wychowaniu*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 94-95.

² „Komunia jest owocem i objawieniem owej miłości, która wypływając z serca przedwiecznego Ojca, rozlewa się w nas za sprawą Ducha darowanego nam przez Jezusa”. J a n P a w e ł II. List apostolski *Novo millennio ineunte*. Watykan: LEV 2001 nr 42.

³ Cyt. za: *Youcat* s. 14.

i pozostawił życie w ręku jego rady. Nie oznacza to jednak dowolności w realizowaniu ludzkiej egzystencji. Owa realizacja jest regulowana dwoma podstawowymi prawdami. Pierwsza z nich przynależy do porządku naturalnego i dotyczy sfery bytowej. Druga zaś jest włączona w dziedzinę nadprzyrodzoności i odnosi człowieka do Boga w aspekcie sprawiedliwości.

Płaszczyzna bytowa jest odkrywana zarówno w wymiarze doświadczenia kontyngencji człowieka, jak i jego nieskończonych pragnień przeniknięcia poza zasłonę czasu i pokonywania napotykaných wyzwań. Człowiek poznaje siebie jako złożoną strukturę, która ma w sobie coś ze zwierzęcia i przynależy do istot stworzonych potrzebujących pokarmu i przestrzeni do życia. Dbając o zachowanie gatunku, człowiek żywi w sobie wolę walki i pragnie przystosowywać się do napotykaných uwarunkowań. Zarazem jednak człowiek doświadcza pragnień wyższego rzędu, gdy uświadamia sobie swoje powołanie do miłości i chce przynależeć do innych, cieszy się z doznawanej miłości i jest gotów ofiarnie oddać swe życie za tych, których kocha. Realizując swoją misję w świecie, człowiek odkrywa, że jest nie tylko jednym z wielu uczestników historii, ale też w istotny sposób wpływa na reżyserowanie procesów zachodzących w świecie i przyznaje sobie status króla stworzenia.

Pytania dotyczące sensu ludzkiej egzystencji są niezwykle najpierw przez to, że człowiek je po prostu stawia, należąc w ten sposób do istot, które uświadamiają sobie swój status i reflektują nad nim. Zdawanie sobie sprawy z własnej egzystencji, to nie tylko rejestrowanie przemijania, ale też pytanie o cel i kres ludzkiej wędrówki przez życie. Człowiek bowiem doświadcza świata swoich pragnień i odkrywa rzeczywistość, która dzieje się w nim samym. Zdolność poznawania siebie zakłada nieuchronnie konieczność szukania punktu odniesienia, który będzie spełniał kryterium potwierdzania obiektywności rozpoznanej prawdy. Dlatego też samoświadomość nie może zatrzymać się tylko na sobie samej, ale zadaje pytania, czemu służy tak skomplikowana natura, jaką jest człowiek i co może spełnić jej oczekiwania sensu.

Świadomość i wolność konstytuują relacyjną naturę osoby, gdyż sprawiają, że może ona brać udział w relacji jako stanowiący o sobie podmiot, który odkrywa różnorakie więzy z otaczającą go rzeczywistością. Relacyjność oznacza bowiem zdolność do poznawania siebie oraz darowania siebie samego poprzez bezinteresowny akt woli kierowanej miłością. Sama zdolność do relacyjności jest aktualizowana w wyniku procesu poznawczego i decyzji podjętej przez wolę. Gotowość do przyjmowania drugiego i oddawania siebie zakłada

wspólmierność podmiotów relacji, które mają równą godność i są w stanie spełniać oczekiwania drugiej strony.

Najpełniejszym wymiarem komunii jest takie zespolenie w miłości, które czyni osoby zdolne do dzielenia życia na płaszczyźnie przekonań i działań. Tworzenie duchowości komunii oznacza podjęcie procesu przenikania swego wnętrza przez jednoczącą siłę miłości, która kreatywnie poszukuje dróg realizowania wspólnoty serca i umysłu. Papież przypomina, że „duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas”⁴.

II. OSOBA W KOMUNII KOŚCIOŁA

Wspólnotą łączącą w sobie element ludzki i boski jest Kościół, założony przez Chrystusa i stanowiący Jego Ciało Mistyczne. Kościół jest „odbiciem i obrazem Trójcy w czasie, ponieważ jest wspólnotą miłości, wspólnotą w Duchu Świętym, istniejącą pomiędzy wieloma osobami między sobą i w jedności z Bogiem”⁵. Kościół, zamierzony przez Ojca jako święte zwołanie jego Ludu, został założony przez Chrystusa do urzeczywistniania komunii ludzi z Bogiem i między sobą. Tylko poprzez odkrycie mocy miłości zdolnej do całkowitego ofiarowania siebie i owocującej otwarciem się na innych, wspólnota Kościoła może znaleźć zapal do głoszenia Ewangelii wszystkim narodom.

Duch Boży, działający w członkach Kościoła, czyni ich uczestnikami boskiej natury i sprawia, że w sercach wierzących rozlewana jest miłość (por. Rz 5, 5). Wejście w komunię Kościoła dokonuje się przez wiarę i sakramenty, które wyrażają synergę działania Bożego i właściwej mu odpowiedzi ze strony człowieka. Oparcie kontaktu człowieka z Bogiem na fundamencie ontycznym nowego stworzenia wyraża się w miłości prowadzącej do posłuszeństwa rozumianego nie tyle jako zachowywanie prawa, ale przejawiającego się jako uległość Duchowi Świętemu prowadzącemu do synowskiej postawy, upatrującej szczęścia w oddaniu się Ojcu.

Komunia, zapoczątkowana darmowym darem Boga oddającego się całkowicie swemu stworzeniu, zakłada zatem uświadomienie sobie wielkości owego

⁴ NMI 43.

⁵ Por. R. C a n t a l a m e s s a. *Kontemplując Tróję*. Tł. P. Cembrowicz. Kraków: Wydawnictwo „M” 2003 s. 87.

obdarowania i gotowość do udzielenia odpowiedzi swoim życiem zorientowanym na pełnienie woli Ojca⁶. Podtrzymywanie życiodajnej więzi z Bogiem wymaga konsekwentnej wiary, w której człowiek pielgrzymuje, odczytując jej wzniosłość i zobowiązania. Przez wiarę człowiek uświadamia sobie, że ma on nie tylko powinności do spełnienia, ale nade wszystko cieszy się nowym życiem дарowanym w Chrystusie. „Dzięki wierze to nowe życie kształtuje całą ludzką egzystencję na radykalnej nowości zmartwychwstania. Na miarę jego wolnej dyspozycyjności, myśli, uczucia, mentalność i zachowania człowieka powoli są oczyszczane i przekształcane, na drodze, która nigdy tu na ziemi w pełni się nie realizuje”⁷.

Trwając w komunii z Bogiem, człowiek nie traci własnej tożsamości, ale ją odnajduje w całej pełni i potwierdza swe odwieczne powołanie do osiągnięcia doskonałości w miłości. Jako istota stworzona przez miłującego Ojca, człowiek odkrywa w Chrystusie, Pierworodnym wobec wszelkiego stworzenia (por. Kol 1, 15), drogę osiągania swej wielkości. Swoista „instrukcja obsługi” istoty ludzkiej podana w Ewangelii, stanowiącej zapis słów i czynów Jezusa, jest realistycznym programem postępowania, możliwym do podjęcia i wykonania dzięki uzdalniającej do tego łasce. Stąd też komunია z Ojcem w Chrystusie, dzięki działaniu Ducha Świętego, wyraża się w modlitwie, która pozwala człowiekowi odnaleźć w sobie postawę dziecięcej ufności wobec Boga. Na wzór Jezusa, który w modlitwie okazywał swoje synowskie uczucia względem Ojca, chrześcijanin wołając „Ojcze”, uświadamia sobie własne przyporządkowanie do Boga i otwiera się na przekonywanie Ducha Świętego, który woła w sercach „Abba, Ojcze” (por. Ga 4, 6).

Zjednoczenie z Bogiem dokonuje się przez cnoty teologalne wiary, nadziei i miłości, które dają człowiekowi udział w życiu Bożym. Wyjście z horyzontu doczesności przez rozpamiętywanie minionych zdarzeń i poruszanie się w przestrzeni wiary otwierającej na przyszłe obdarowanie sprawia, że w sercu rodzi się wdzięczność za doznawane dobrodziejstwa i pewność spełnienia się Bożych obietnic. Miłość, rozlewana w sercach przez Ducha (por. Rz 5, 5) nie jest tylko elementem głębszego poznania, ale nade wszystko uzdolnieniem woli do ofiarnego zaangażowania się w sprawę Bożę. Podnoszona dziś zasada

⁶ Por. A. C z a j a. *Kościół jako komunია. Podstawowe elementy eklezjologii „communio”*. W: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski. *W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2010-2013*. Red. Sz. Stułkowski. Poznań: Wydawnictwo Św. Wojciecha 2010 s. 151.

⁷ B e n e d y k t XVI. List apostolski *Porta fidei*. Watykan 2011 nr 6.

bezstronności obojętnego obserwatora, która ma rzekomo zapewnić obiektywizm poznania, nie bierze pod uwagę integralnej postawy człowieka, który kochając coś, wyostrza swój wzrok i zapala serce. Wiara, nadzieja i miłość uczą człowieka podążania drogą Bożych wskazań i są już zadatkami osiągnięcia komunii ze Zbawicielem.

Więzią łączącą ludzi między sobą jest podzielenie wspólnych przekonań i odkrywanie miłości pociągającej do angażowania się w poznawaną rzeczywistość. Chrześcijanie jednak są poruszeni nie tyle przez subiektywne odczucia, ale łączą się w Kościele przez sakramenty wszczepiające w Chrystusa i udzielające mocy Ducha. Obiektywna rzeczywistość łaski, działającej w sakramentalnych znakach, oparta jest na świadectwie Pisma Świętego potwierdzającego historyczność wydarzeń zbawczych i weryfikowana przez kształt życia chrześcijan, którzy doświadczają nadprzyrodzonego uzdolnienia do wykonania stojących przed nimi zadań. Sakramenty, naznaczające dotknięciem Chrystusa kluczowe wydarzenia w życiu człowieka, potwierdzają ludzkie poszukiwanie mocy do sprostania stojącym przed nimi wyzwaniom i zarazem są odpowiedzią Boga na potrzebę przekraczania siebie. W każdym sakramencie, stanowiącym swoistą datę graniczną dla podejmowania egzystencjalnych decyzji, dokonuje się przekraczanie progu, w którym człowiek decyduje się na coś nowego i jest gotów podjąć nowe zadania⁸.

We chrzcie, bierzmowaniu i Eucharystii, jako sakramentach inicjacji chrześcijańskiej, człowiek podejmuje decyzję o przyjęciu nowego paradygmatu swego życia, które nie tylko kieruje się określonymi zasadami, ale też otwiera się na źródło łaski wyposażającej do postępowania według tych zasad. Podobnie w sakramentach uzdrowienia: pokucie i namaszczeniu chorych, człowiek doświadczając swej słabości, podejmuje decyzję przyznania się do swej kruchości egzystencjalnej i szuka pomocy w Bogu udzielającym wsparcia ludziom potrzebującym i zranionym. Szczególnym wyrazem zaufania w pomoc Bożą są sakramenty w służbie komunii: małżeństwo i kapłaństwo, które wprost odwołują się do służebnej postawy Chrystusa, który miłuje swój Kościół i daje mu Siebie samego jako żertwę ofiarną i jako oblubieńca. Zanurzenie w Chrystusie, dokonujące się w sakramentach, wyposaża w Jego moc i sprawia, że nawiązana już ontyczna komunია ciągle domaga się jej

⁸ Por. I. M r o c z k o w s k i. *Sakramentalny wymiar egzystencji człowieka*. W: „*Vivere in Christo*”. *Chrześcijański horyzont moralności. Księga pamiątkowa ku czci księdza Profesora Seweryna Rosika w 65. rocznicę urodzin*. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin: RW KUL 1996 s. 233.

wyboru i potwierdzania w codziennym postępowaniu⁹. W ten sposób więź z Chrystusem nieustannie się pogłębia i zyskuje nowy wymiar w postaci odpowiedzi udzielanej przez człowieka. Obdarowanie ze strony Boga, wpisane w Nowe Przymierze, jest czymś stałym przez fakt odwiecznej wierności Boga podjętym zobowiązaniom i zarazem jest czymś nieustannie dynamicznym ze względu na receptywność człowieka, który pielgrzymując w czasie, dorasta do miary obdarowania i otwiera się na nieustannie gotową i zarazem nową, dostosowaną do oczekiwań człowieka, propozycję Bożą¹⁰. Stąd też ważne jest głębsze rozumienie komunikacji jako procesu wymiany darów w ramach przymierza Boga z ludźmi.

III. NATURA KOMUNIKACJI OSOBOWEJ

Komunikacja jest złożonym procesem wymiany informacji oraz idei i emocji, który pozwala na interakcję angażującą różne podmioty życia społecznego. Posługując się symbolami, komunikujący wchodzi we wzajemną relację, stając się na przemian nadawcą i odbiorcą wysyłanych komunikatów. Proces komunikacji może być jawny, gdy dokonuje się w polu świadomości obu stron komunikujących, ale może być też nieświadomy, gdy jedna ze stron lub też obie ukrywają swe cele i chcą osiągnąć coś pomimo braku zgody drugiej strony. W tym drugim przypadku komunikacja jest ułomna i nie spełnia zadania wzajemnej równości. Ma się wówczas do czynienia z przekazem jednostronnym, który może mieć znamiona manipulacji.

Płaszczyzą komunikacji jest najpierw umysł jednostki, w którym dokonuje się rozważanie wariantów jego kodowania i sformułowanie przekazu. Następnym poziomem jest komunikowanie międzyosobowe, które może przybrać formę dialogu, rozmowy lub też może posłużyć się innymi formami przekazu treści. W ramach komunikowania grupowego dochodzi do interakcji wewnątrz określonej grupy lub też między grupami, które przyjmują formy instytucjonalne. Komunikacja dotyczy przede wszystkim wymiany osobowej i dokonuje się między podmiotami, które są rozumne i zdolne do wolnej decyzji.

⁹ Por. M. J a g o d z i ń s k i. *Sakramenty w służbie „communio”: studium teologiczno-komunikacyjne*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2008 s. 244.

¹⁰ Por. A. D e r d z i u k. *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła*. Lublin: Wyd. KUL 2010 s. 264.

W złożonym procesie komunikowania zawierają się różne czynniki wskazujące na zaangażowanie stron wysyłających i odbierających komunikaty. Do struktury komunikacji należą następujące elementy: nadawca, kodowanie, komunikat, kanał komunikacji, dekodowanie, odbiorca i powstające z tego sprzężenie zwrotne oraz mogące wystąpić szумы komunikacyjne. Każdy z tych elementów uwarunkowany jest jednostkowymi przymiotami podmiotu komunikującego i okolicznościami, w których dokonuje się proces wymiany. Nadawcą jest strona inicjująca dialog, którą może być osoba posiadająca określony zasób informacji i mająca zamiar przekazania własnego komunikatu w celu osiągnięcia określonego skutku. W związku z tym nadawca podejmuje proces kodowania polegający na dobraniu odpowiednich narzędzi w postaci języka, symboli i form przekazu do zrozumiałego i akceptowalnego dla odbiorcy przesłania komunikatu¹¹.

Mogłoby się wydawać, że najważniejszym elementem procesu komunikacji jest sama treść komunikatu, który winien być czytelny i przez to wykraczająco sugestywny, by móc oddziaływać na odbiorcę. Jednak w teorii komunikacji komunikat jest samym sposobem zakodowania informacji i zawiera w sobie coś więcej niż tylko „nagą treść”. Istota przesłania nie wyczerpuje się w tym, co ma się do przekazania, ale realizuje się w osobowym nastawieniu obejmującym element poznawczy, emocjonalny i intencjonalny. To znaczy, że osoba przekazuje samą siebie wraz ze swoim przeżywaniem danej sytuacji i oczekiwaniami dotyczącymi wejścia w dialog z kimś innym. W wartości komunikatu mieści się też kształt percepcji odbiorcy przez nadawcę i nastawienie wewnętrzne tego, który chce coś przekazać drugiej osobie. Oznacza to, że nadawca musi zawrzeć w komunikacie wewnętrzne przesłanie, które kieruje do odbiorcy. Sam zaś sposób zakodowania informacji winien być dobrany do poziomu adresata, by umożliwić mu zrozumienie i przyjęcie przesłania.

Kanałem komunikacji może być w tym przypadku sam sposób prezentacji komunikatu, w którym używane są formy werbalne przez wypowiedziane słowa lub zapisane teksty. Inną formą są elementy wizualne w postaci prezentowanych obrazów, wykresów i schematów oraz formy audiowizualne w postaci nagrań lub telekonferencji. Trzeba uwzględnić cały zakres form pośrednich w postaci przesyłanych symboli, używania pośredników oraz posługiwania się współczesnymi narzędziami technik informacyjnych. Jakość kanału i jego stopień wiary-

¹¹ Por. J. K u l i g. *Posłannictwo twórców przekazu medialnego w świetle nauczania Jana Pawła II*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010 s. 64-65.

godnego przekazywania prawdziwej informacji zależy od intencji nadawcy, zdolności do przekazu inicjującego wymianę oraz percepcji odbiorcy.

Odbiorca na drodze dekodowania podejmuje trud zinterpretowania otrzymanego przekazu. Dokonuje tego działania w zależności od swej dojrzałości osobowej i kompetencji poznawczych, przeżywanego aktualnie stanu emocji i stosunku do nadawcy oraz doświadczeń i opinii dotyczących tematu przekazu. Zastosowanie własnej hermeneutyki uwzględnia stopień akceptacji nadawcy, formy przekazu i samej treści. W strukturę odbioru wchodzi też oczekiwanie osoby dokonującej interpretacji komunikatu według własnych kryteriów. W procesie dekodowania ujawnia się zależność komunikacji od komunii, która jest warunkiem pozytywnego nastawienia na przekaz wysłany przez nadawcę.

Usytuowanie odbiorcy w procesie komunikacji jest uwarunkowane jego zgodą na wejście w dialog i gotowością przyjmowania przekazu oraz odpowiadania na komunikaty. Zatem odbiorcą nie może być jakiś przedmiot, ale jedynie wolny i rozumny podmiot, który może wyrazić swoje przyzwolenie na wejście w relację. Jakkolwiek może zdarzyć się sytuacja nierówności stron komunikacji, to jednak potrzebna jest współmierność obu jej korelatów, zakładająca możliwość porozumienia i interakcji. Nadawca pragnie nie tylko zakomunikować jakieś przesłanie, ale jest zainteresowany wejściem odbiorcy do kręgu osób przyjmujących kierowane do nich działanie. Odbiorca jest postrzegany w polu widzenia nadawcy nie tylko jako adresat, ale też jako partner, który może przyjąć lub odrzucić kierowane do niego przesłanie.

Swoistym zadaniem odbiorcy jest takie odczytanie komunikatu, aby pozwoliło mu to na zajęcie świadomego i odpowiedzialnego stanowiska w sprawie. W tym celu ważne jest uświadomienie sobie intencji nadawcy i uwarunkowań, w których dokonuje się komunikacja. Roztropne rozeznanie sytuacji bierze pod uwagę korzyści i straty, jakie mogą dotknąć uczestników komunikacji i skłania do podjęcia decyzji nawiązania i podtrzymywania sprzężenia zwrotnego, które jest wynikiem procesu komunikacji. Owo sprzężenie jest zarazem wynikiem i warunkiem istniejącej komunii między nadawcą i odbiorcą. Jeśli bowiem między stronami zachodzi porozumienie, oparte na wzajemnym poznaniu się i sprawdzeniu intencji, to rodzi się zaufanie i jeszcze większe otwarcie. Każda zaś forma naruszenia zaufania uszczywnia stanowiska uczestników dialogu i komunikacja staje się coraz ostrożniejsza i przez to zmniejsza się jej zakres. Komunikacja jest procesem całościowym i odzwierciedla jakość relacji obu jej partnerów. Komunikat spełnia swe zadanie, gdy staje się elementem komuniotwórczym, co w istocie oznacza, że zanim zacz-

nie on wywierać wpływ na odbiorcę, musi w nadawcy rodzić się z pragnienia komunii. Innym warunkiem owocności komunikatu jest jego zdolność do wzbudzania zaufania we właściwie usposobionym odbiorcy.

Akceptacja komunikatu, wysyłanego przez nadawcę, wyraża się nie tylko w werbalnym lub też pisemnym wyrażeniu akceptacji na otrzymany komunikat, ale sięga znacznie głębiej i dotyczy postawy zajmowanej wobec interlokutora. Odbiorca opowiada się za lub przeciw stanowisku wyrażonemu w komunikacie lub też pozostaje bierny i nie zajmuje stanowiska. To ostatnie może być spowodowane zakłóceniami w procesie komunikacji, które nazywa się fachowo szumami komunikacyjnymi. Mogą one zniekształcać proces informacji lub też dezorientować odbiorcę, do którego docierają sprzeczne informacje. Pamiętając o całościowym spektrum nadawania i odbierania komunikatów w relacjach międzyosobowych, trzeba wziąć pod uwagę zakłócenia typu poznawczego i emocjonalnego oraz wolitywnego¹².

Osoba odbiorcy może nie być gotowa do dialogu, gdyż nie dysponuje odpowiednią wiedzą i nie jest w stanie zrozumieć składanej jej propozycji dialogu i współpracy. Może mieć też umniejszoną wrażliwość i zaburzoną percepcję komunikatów, która została spowodowana temporalnymi przyczynami fizycznymi i psycho-społecznymi. W zakresie emocji mogą rodzić się obawy i uprzedzenia, które utrudniają dostrzeżenie komunikatu i bezbłędne odczytanie jego zawartości. Osoba może też unikać innych ze względu na swój egoizm i wygodnictwo, gdy kojarzy kierowane do niej komunikaty z wezwaniami, których ona nie chce podjąć. W takim przypadku łatwo rodzą się różnego rodzaju usprawiedliwienia odrzucające własną odpowiedzialność i przerzucające ją na uwarunkowania płynące z sytuacji i winy innych osób. Do szumów komunikacyjnych przynależy też zwyczajna nieumiejętność komunikacji, która oznacza brak zdolności do wyrażania swych przemyśleń i uczuć, co wpływa na jakość i czytelność komunikatu.

Czytelność i skuteczność wysyłanych komunikatów zależy od jakości podmiotów relacji interpersonalnej i ich zdolności oraz chęci do wchodzenia w komunie. Nawet najlepsze techniki wspomagające porozumiewanie się stron nie są w stanie zbudować komunii, która nie tworzy się na płaszczyźnie poszukiwania wspólnych wartości i otwarcia się na dobro drugiego. Panośzący się egoizm, wynikający z programowego indywidualizmu niezdolnego do dostrzeżenia racji istnienia drugiej strony, nie zostanie pokonany jedynie

¹² Por. J. N a g ó r n y. *Postannictwo chrześcijan w świecie*. T. 1. *Świat i wspólnota*. Lublin: RW KUL 1997 s. 138-139.

przez techniki mediacji, dopóty nie zostaną w człowieku uruchomione zasoby rozumu i serca zdolne skłonić do decyzji darowania siebie innemu.

Trzeba zatem najpierw budowania komunii w wymiarze intrapersonalnym, która oznacza przyzwyczajanie do samodzielnego myślenia uwolnionego od niskich instynktów i poddającego ciało wymaganiom ducha ożywianego przez miłość. Dialog wewnętrzny prowadzony przez człowieka z samym sobą w sanktuarium sumienia sprawia, że dostrzega on potrzebę wychodzenia ku innym, gdyż człowiek „nie inaczej osiąga swą pełnię, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie”¹³. Osoba ludzka, odkrywająca swoje najwyższe spełnienie w postaci daru z samej siebie motywowanego miłością, uświadamia sobie, że wchodzenie w komunikację z innymi otwiera ją na nowe wyzwania. Jednocześnie, czując się weryfikowana przez konfrontację z oczekiwaniami drugiej strony, osoba jest w stanie zachować swoje poczucie godności, które zakorzenia się w jej sumiennym rozpoznawaniu swego postępowania w świetle prawdy.

Komunia, dokonująca się w prawdzie czynionej w miłości, chroni przed nieuzasadnionymi roszczeniami drugiej strony i zarazem przynagla osobę nadawcy od wewnątrz imperatywem miłości radującej się z potwierdzania przez swoje działanie wartości drugiego, któremu ofiaruje siebie samą. Komunia jest procesem totalnym, który tylko wtedy znajduje swe spełnienie, gdy osoby w sposób wolny zaangażują się w jej tworzenie. Tak budowana wspólnota osób karmi się wzajemną gotowością do otwartości i wysiłku głębszego rozumienia drugiej osoby, a jednocześnie umacnia się i wzajemnie motywuje poświęceniem wyrażanym w trosce o drugiego¹⁴.

BIBLIOGRAFIA

- J a n P a w e ł II: List apostolski *Novo millennio ineunte*. Watykan: LEV 2001.
B e n e d y k t XVI: List apostolski *Porta fidei*. Watykan: LEV 2011.
C a n t a l a m e s s a R.: Kontemplując Tróję. Tł. P. Cembrowicz. Kraków: Wydawnictwo „M” 2003.
C z a j a A.: Kościół jako komunია. Podstawowe elementy eklezjologii *communio*. W: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski. W komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na

¹³ KDK 24.

¹⁴ Por. K u l i g. *Posłannictwo twórców* s. 87.

- lata 2010-2013. Red. Sz. Stułkowski. Poznań: Wydawnictwo Św. Wojciecha 2010 s. 141-166.
- D e r d z i u k A.: Teologia moralna w służbie wiary Kościoła. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- J a g o d z i ń s k i M.: Sakramenty w służbie *communio*: studium teologiczno-komunikacyjne. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2008.
- K o r n a s - B i e l a D.: Pedagogika prenatalna nowy obszar nauk o wychowaniu. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- K u l i g J.: Posłannictwo twórców przekazu medialnego w świetle nauczania Jana Pawła II. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- M r o c z k o w s k i I.: Sakramentalny wymiar egzystencji człowieka. W: *Vivere in Christo*. Chrześcijański horyzont moralności. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Seweryna Rosika w 65. rocznicę urodzin. Red. J. Nagórny, A. Derdziuk. Lublin: RW KUL 1996 s. 225-236.
- N a g ó r n y J.: Posłannictwo chrześcijan w świecie. T. 1. Świat i wspólnota. Lublin: RW KUL 1997.

COMMUNICATION IN THE SERVICE OF COMMUNION

S u m m a r y

The author tackles the question of communication as a tool for building and supporting the communion of persons, but a tool unable to create the communion. Despite the attempts of experts in public relations it is not possible to create artificially a community of hearts and minds if common values joining the persons are missing. This is so because a person is a relational being who reacts to the messages that are sent to him or her with all his or her being, and expects others to enter the relation of love to which it is programmed by the act of creation in God's own image, the image of God who is a Trinity of Persons.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: komunია, komunikacja, sakramenty, wspólnota.

Key words: communion, communication, sacraments, community.

JERZY GOCKO SDB

POŚŁANNICTWO KOŚCIOŁA W DOBIE DEMOKRACJI I PLURALIZMU

Jednym ze znaczących obszarów życia społecznego, w którym przychodzi Kościołowi wypełniać funkcję profetyczno-krytyczną wobec świata, jest dziedzina życia publicznego. Podejmując tę kwestię, warto już na samym początku stwierdzić, że dzieje się to w sytuacji, w której nie brak różnych sił społecznych zainteresowanych ograniczaniem wpływu Kościoła na życie publiczne, zwłaszcza w tradycji europejskiej. Pomijając w tym miejscu szerszą analizę tego zjawiska i stające u jego podstaw uwarunkowania, można wskazać na podejmowane próby zredukowania Kościoła do sfery ściśle religijnej, a religijności do postaw i zachowań jednostkowych. Ma to miejsce głównie w sytuacji przejścia od totalitaryzmu do demokracji. Podnoszony jest zarzut, że Kościół nie potrafi odnaleźć się w warunkach pluralizmu i demokracji, próbując na siłę wchodzić w te sfery życia, które zwłaszcza w systemie totalitarnym niedostępne były dla jego wpływów, stając się przez to zagrożeniem dla demokratycznego ładu. W szerszym wymiarze społecznym trudno o zaakceptowanie oddziaływania Kościoła na sprawy publiczne jako warunku przywrócenia ładu moralnego. Kościół atakowany jest głównie z pozycji tzw. autonomii człowieka i tolerancji.

Przedmiotem niniejszego studium będzie próba spojrzenia na obecność i posłannictwo Kościoła w ramach życia społeczno-politycznego. Wprawdzie charakter naukowych analiz będzie dotyczyć generalnego spojrzenia na omawianą problematykę w świetle posoborowego nauczania Kościoła, ale siłą

rzeczy niektóre z wątków będą się odnosiły wprost do sytuacji Kościoła w krajach na drodze transformacji ustrojowej, rozpoczętej po roku 1989.

I. PROFETYCZNO-KRYTYCZNA WRAŻLIWOŚĆ

Nie ulega wątpliwości, że Kościół musi przejść pewną próbę własnego uwiarygodnienia w sytuacji społeczeństwa demokratycznego. Choć nie czuje się on powołany do opracowania sposobów wychodzenia z komunizmu, nie proponuje żadnego alternatywnego systemu ekonomiczno-społecznego czy politycznego, jednak realizując swoją troskę o człowieka i solidarne społeczeństwo nie może zatracić profetyczno-krytycznej wrażliwości. Kościół neutralny politycznie, tzn. nie zainteresowany strategią zdobywania władzy, w dalszym ciągu musi nieustannie przypominać etyczne wymiary ludzkiej działalności i wychowywać prawe sumienia, odwołując się do obiektywnego porządku moralnego. Będąc związany z człowiekiem i losami ludzkimi, nie może uniknąć „roztropnej troski o dobro wspólne”¹. W takim szerokim rozumieniu polityki Kościół może i powinien zajmować się życiem publicznym, co wynika z nadrzędności struktur moralnych w życiu ludzkim w stosunku do struktur politycznych i to we wszystkich ustrojach².

Kościół wypełnia swoje profetyczno-krytyczne i zarazem humanizacyjne posłannictwo w życiu publicznym mając świadomość, że jeśli działa w służbie wyzwolenia człowieka ze strony różnorodnych zniewoleń czy alienacji społecznych, gospodarczych lub politycznych, staje się znakiem obecności Królestwa Bożego³. Stanowisko takie zajął Sobór Watykański II, który w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* jednoznacznie potępia „występujące w niektórych krajach takie formacje polityczne, które krępują wolność obywatelską albo religijną, mnożą prześladowania z racji politycznych, posuwając się nawet do zbrodni, a wła-

¹ J a n P a w e ł II. Encyklika *Laborem exercens* nr 20.

² Por. J. M a r i a ń s k i. *Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*. Lublin: RW KUL 1993 s. 252-253.

³ Por. T. D o ł a. *Rola Kościoła w społeczeństwie*. W: „*Ad libertatem in veritate*”. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65. rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej. Red. P. Morciniec. Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 1996 s. 485.

dzę sprawują nie dla dobra wspólnego, lecz wyłącznie ku wygodzie jakiegoś stronnictwa albo samych rządzących”⁴.

Nieludzką zaś rzeczą jest także to, gdy „władza polityczna przeradza się w totalitaryzmy albo dyktatury, które naruszają prawa osób lub grup społecznych”⁵. Stąd też Kościół nie może pozostawać obojętny wobec kształtu prawodawstwa, zwłaszcza tego podstawowego, jakim jest porządek konstytucyjny. Co więcej, jako instancja krytyczna wobec społeczeństwa ma obowiązek wypowiadać się, czy zapewnia ono człowiekowi wolność, czy też, co ma miejsce w systemach totalitarnych, czyni go przedmiotem manipulacji ze strony wszechmocnej władzy.

Doświadczenie historii potwierdza, że Kościół, chcąc spełniać wobec świata i społeczności ludzkiej funkcję instancji profetyczno-krytycznej jako obrońca praw człowieka i sumienia społecznego, musi wprawdzie uwolnić się od ewentualnych zależności od władzy świeckiej. Oznacza to, że nie może jej służyć do podpierania i uprawomocniania decyzji. Ma natomiast prawo i obowiązek oceniać w świetle nauki Ewangelii o człowieku porządek społeczny, w tym także instytucje i struktury polityczne. Celem tego chrześcijańskiego rozeznania, rozumianego jako poszukiwanie prawdy i ocena prawdziwości sądów, jest badanie istotnych przyczyn zła społecznego, szczególnie niesprawiedliwości, a zarazem korzystanie ze sprawdzonego, nieskażonego wpływem ideologii, dorobku nauki o człowieku. Innymi słowy, „chodzi tu o sformułowanie obiektywnej oceny rzeczywistości społecznej w świetle trwałych zasad oraz wskazanie konkretnych, właściwych rozwiązań – możliwych i dostępnych w danych okolicznościach – które usuną niesprawiedliwość i będą sprzyjać koniecznym przemianom politycznym, ekonomicznym i kulturowym”⁶.

II. ISTOTA AUTENTYCZNEJ DEMOKRACJI

Profetyczno-krytyczna obecność Kościoła okazuje się potrzebna, zwłaszcza we wspomnianej już sytuacji wychodzenia z systemu totalitarnego, gdy brak

⁴ Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* nr 73 [dalej: KDK].

⁵ KDK 71.

⁶ Por. Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego. *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej* (30 grudnia 1988) nr 8. Por. także: Jan Paweł II. *Orędzie na XIII Światowy Dzień Pokoju „Prawda siłą pokoju”* (8 grudnia 1979) nr 5.

jeszcze w pełni wykrystalizowanych struktur demokratycznych i określonego porządku prawnego. W nawiązaniu do wydarzeń roku 1989 Jan Paweł II wskazuje, że demokracja powinna opierać się na dwu fundamentalnych filarach: zasadzie większości i zasadzie państwa praworządnego, rozumianej jako podporządkowanie wszelkiej władzy ludzkiej prawu naturalnemu. Mówi też o *autentycznej demokracji*, która „możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej”⁷. Właściwe odczytanie pełnej prawdy o człowieku, zwłaszcza w dobie agnostycyzmu i sceptycznego relatywizmu – co Kościół widzi jako swoje szczególne zadanie – staje się niezwykle istotne dla całego życia społecznego, w tym także dla porządku prawnego⁸. Jeśli bowiem zostanie zafałszowana prawda o człowieku, zostaje tym samym zniekształcona hierarchia wartości, odrzucony obiektywny porządek moralny i zanegowane istnienie prawdy obiektywnej, poprzez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swoją tożsamość. Według bł. Jana Pawła II z tej negacji obiektywnej prawdy rodzi się totalitaryzm, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucania własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych. „Wówczas człowiek jest szanowany tylko na tyle, na ile można się nim posłużyć do własnych egoistycznych celów”⁹. Papież przyznaje, że „historia zna przypadki zbrodni dokonywanych w imię «prawdy». Ale do czynów równie zbrodniczych i do radykalnego pogwałcenia wolności dochodziło też i nadal dochodzi pod wpływem «relatywizmu etycznego»”¹⁰.

⁷ Jan Paweł II. Encyklika *Centesimus annus* nr 46 [dalej: CA]. W tym kontekście nie może dziwić, że nauczanie Jana Pawła II stało się impulsem do tego, że Kościół znalazł najważniejszych protagonistów przemian i walki o demokrację w komunistycznych krajach Europy, a także w państwach rządzonych przez dyktatorów w Afryce, Ameryce Środkowej i Łacińskiej oraz w uprzemysłowionych krajach Azji o archaicznych strukturach politycznych. Por. P. Mazurkiewicz z. *Kościół i demokracja*. „Civitas” 1999 nr 3 s. 82.

⁸ Por. KDK 41.

⁹ CA 44. Warto w tym miejscu podkreślić, że współczesny spór w Polsce dotyczący koncepcji życia społecznego jest tak naprawdę sporem o człowieka, o właściwą koncepcję człowieka, a więc o prawdę. Wprawdzie nie brak opinii, próbujących przestawić zaistniałą debatę jako spór o miejsce religii czy też Kościoła w państwie demokratycznym, ale tak naprawdę w grę wchodzi pełna prawda o człowieku i nikt, kto naprawdę chce być odpowiedzialny za kształt życia ludzkiego – w wymiarze indywidualnym i społecznym – nie może udawać, że nie rozumie istoty tego sporu. Por. J. Nagórny. *Porządek moralny i porządek prawny w kontekście życia społecznego*. W: *W służbie prawdzie i miłości. Powołanie do świętości i apostołstwa. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Eugeniuszowi Weronowi SAC z okazji 85. rocznicy urodzin i sześćdziesięciolecia święceń kapłańskich*. Red. P. Góralczyk, F. Mickiewicz, T. Skibiński. Poznań: Pallottinum 1998 s. 360-361.

¹⁰ Jan Paweł II. Encyklika *Evangelium vitae* nr 70.

Wobec realnego niebezpieczeństwa powtórzenia się podobnych sytuacji, Kościół w nawiązaniu do swej profetycznej misji, nieustannie wzywa i przypomina o konieczności ścisłego powiązania idei demokracji z ideą praw człowieka, reguł formalnych z niezmiennymi normami moralnymi. W społeczeństwie, w którym brak obiektywnych norm moralnych, najwyższą normą życia publicznego staje się walka o korzystną legislację. Dlatego w państwie *autentycznie demokratycznym*, oprócz sprawiedliwego ustawodawstwa, powinny być również respektowane podstawowe zasady moralne, nadrzędne wobec prawa stanowionego. W tym kontekście J. Ratzinger – w sposób obrazowy – szczególne zadanie stojące przed Kościołem ujmuje jako „wychowanie – w całej powadze tego słowa, tak jak je rozumieli greccy myśliciele. Musi on rozbić więzienie pozytywizmu, obudzić wrażliwość człowieka na prawdę, na Boga, a przez to i siłę sumienia. Musi dawać odwagę do życia według sumienia i w ten sposób utrzymać jako możliwą do przejścia grań między anarchią a tyranią, grań, która równocześnie jest wąską drogą pokoju. Musi stworzyć w społeczeństwie takie przekonanie, które będzie mogło unieść dobre prawo”¹¹.

Porządek moralny, o którym tu mowa, obejmujący zawsze całego człowieka, wszystkie wymiary jego egzystencji, w których działa on rozumnie i w sposób wolny, stanowi solidny fundament oraz trwałą gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzi, a tym samym prawdziwej demokracji. Jeśli się go odrzuci, demokracja może przemienić się w tzw. demokrację pokazową (*show democracy*), a polityka stanie się tzw. polityką teatru, rodzajem gry prowadzonej przez elity w celu odwrócenia uwagi reszty społeczeństwa od rzeczywistych intencji sprawujących władzę, co w konsekwencji prowadzić może do zniechęcenia i zaniku zaangażowania politycznego i obywatelskiego¹².

To wzajemne odniesienie porządku prawnego do porządku moralnego, a więc demokracji do moralności, należy do najistotniejszych elementów kultury europejskiej. Jak podkreśla G. Weigel, „źródłem tej cywilizacji, w jej aspektach społecznych, była koncepcja, że państwa, podobnie jak jednostki, są odpowiedzialne wobec transcendentnych norm moralnych (zazwyczaj uznawanych za objawione przez Boga – władającego państwami, nie tylko jednostkami)”¹³.

¹¹ *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*. Freiburg: Johannes Verlag 1991 s. 40.

¹² Por. M a z u r k i e w i c z. *Kościół i demokracja* s. 93-97.

¹³ *Jeszcze jedna rewolucja XX wieku*. Tł. M. Veith. „Więź” 37:1994 nr 7 s. 56.

III. *SANA COOPERATIO*

Stosunek Kościoła do prawdy był niejednokrotnie przyczyną wspomnianego już z gruntu rzeczy błędnego oskarżania go o zapędy totalitarne i postrzegania chrześcijaństwa bądź to podobnie jak wielkie ideologie ubiegłego stulecia, które doprowadziły do powstania systemów totalitarnych, bądź to podobnie jak niektóre współczesne nurty fundamentalizmu, czy nawet fanatyzmu religijnego. W odpowiedzi na te zarzuty, Jan Paweł II stwierdza, że „Kościół nie zamyka bynajmniej oczu na niebezpieczeństwo fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra. *Prawda chrześcijańska* do tej kategorii nie należy. Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe. Metodą Kościoła jest więc poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej”¹⁴.

Należy zauważyć, że niejednokrotnie to właśnie państwo oczekuje od Kościoła wzmocnienia podstaw aksjologicznych i dostarczenia wyraźnych punktów orientacyjnych niezbędnych dla porządku prawnego. Jest to widoczne zwłaszcza na tle współczesnych procesów rozkładu więzi społecznych, przesadnej roszczeniowości jednostek. W tych okolicznościach nie brak głosów płynących z kręgów politycznych, aby religia i instytucje kościelne pełniły rolę gwarancyjne dla wartości, które demokracja zakłada i do których się odwołuje, nie będąc w stanie sama ich generować. Przykładem obszaru, który domaga się odnowy, jest etos praw człowieka. Wydaje się, że to właśnie Kościoły chrześcijańskie i inne wspólnoty religijne powinny wносить do wspólnego wszystkim ludziom etosu praw człowieka poczucie obowiązku i odpowiedzialności¹⁵.

Profetyczno-krytyczna misja Kościoła swoje ostateczne uzasadnienie znajduje w wymownym sformułowaniu Soboru, iż jest on „znakiem i obroną transcendencji osoby ludzkiej”¹⁶. Jednak Kościoła działającego na rzecz

¹⁴ CA 46. Por. także: M. Zięba. *Kościół wobec liberalnej demokracji*. W: M. Nowak, A. Rauscher, M. Zięba. *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 1993 s. 139-143.

¹⁵ Por. H. Juroś. Głos w dyskusji redakcyjnej *Państwo-Kościół*. „Civitas” 1999 nr 3 s. 211.

¹⁶ KDK 76.

osoby ludzkiej nie należy utożsamiać z żadną społecznością obywatelską ani systemem politycznym. Co więcej, musi on zwracać uwagę, aby właśnie tam, gdzie państwo respektuje w nim publiczną osobę prawną, nie znaleźć się w takim stosunku do społeczności i państwa, który by jego tożsamość i posłannictwo zaciemnił. „Kościół nie może dopuścić, by polityczny system zdegradował go do roli dostawcy pewnego rodzaju politycznej religii; nie może też istniejących stosunków z pomocą jakiejś ideologii usprawiedliwiać. Respektowane przez porządek konstytucyjny państwa odniesienie transcendentne człowieka nie może przerodzić się w rodzaj cywilnej religii państwa. Pozostaje ono otwarte dla najróżniejszych religijnych wyznań, w stosunku do których państwo jest neutralne. Kościół musi także oprzeć się pokusie udzielania poleceń organom państwowym w imię swego posłannictwa”¹⁷. Nie ma on bowiem nad państwem żadnej nadzwyczajnej *potestas* w zakresie polityki, która wykraczałaby poza prawo wszystkich innych społeczności do wyrażania swojej opinii w kwestiach politycznych.

Charakter interwencji podejmowanych przez Kościół jest bardziej moralny niż polityczny. Przysługuje mu bowiem „prawo głoszenia zawsze i wszędzie zasad moralnych również w odniesieniu do porządku społecznego oraz wypowiedzenia oceny o wszystkich sprawach ludzkich, na ile wymagają tego fundamentalne prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka”¹⁸. Zadaniem Kościoła jest więc głoszenie obiektywnego porządku moralnego, stąd podejmowane przez niego interwencje mają na celu jedynie aplikację zasad prawa naturalnego do bieżących wydarzeń społecznych. Jeśli w okresie przedsoborowym interwencje te miały charakter prawny, to obecnie mają charakter moralny i pastoralny, zgodnie z profetyczno-krytycznym wymiarem posłannictwa Kościoła. Wypowiedzi pasterzy Kościoła nie mają znamion interwencji politycznych, lecz raczej oddziałują moralnie na rządzących i rządzonych w kierunku zmierzającym do realizacji dobra wspólnego osoby ludzkiej¹⁹. Oddziaływanie to dokonuje się poprzez świeckich. To oni właśnie w pierwszej kolejności wezwani są do urzeczywistniania posłannictwa Kościoła w świecie.

¹⁷ B. S u t o r. *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*. Tł. A. Marcol. Warszawa: Wydawnictwo „Kontrast” 1994 s. 236.

¹⁸ KPK 747 par. 2.

¹⁹ Por. J. K r u k o w s k i. *Kościół w życiu publicznym*. Częstochowa: Tygodnik Katolicki „Niedziela” 1996 s. 148.

IV. STOPNIOWA REFORMA CZY REWOLUCJA?

Dopełniając analizy na temat obecności Kościoła w życiu społeczno-politycznym, warto zatrzymać się na chwilę nad niezwykle ważną kwestią: jaką drogą wyzwania, adresowane wobec świata i rzeczywistości doczesnej, winny być wdrażane w życie. Nie brak bowiem powątpiewań w zdolność Kościoła do skutecznej aktualizacji własnych postulatów dotyczących organizacji życia społecznego. Chodzi tu o rozstrzygnięcie wcale nie pozornego dylematu między dwoma drogami zmian społecznych: stopniowej reformy i rewolucji. Dylemat ten, i jego rozstrzygnięcie, zawsze był wyzwaniem dla Kościoła, który niekiedy kwestię tę świadomie roztrząsał. Pomijając bardziej szczegółowe analizy, należy stwierdzić, iż niewątpliwie droga reformy, jako stopniowej transformacji, respektującej praworządność, jest bliższa naturze Kościoła, niż rewolucja, będąca gwałtownym przewrotem o większym zasięgu i dokonującym się poprzez pogwałcenie istniejącego prawa oraz przy użyciu przemocy. Wpływa to z troski Kościoła o koherencję między wybranymi środkami a pożądanymi celami. Skoro założenia teleologiczne dotyczą promocji godności i wolności ludzkiej, odwoływanie się do przemocy i przymusu winno zostać ograniczone do minimum, choć nie wykluczone absolutnie. Argumentem potwierdzającym słuszność tego stanowiska, opartym na zasadzie poszanowania godności człowieka, nie jest jedynie fakt, że przemoc zawsze rodzi przemoc. Od momentu, kiedy przyjmie się za metodę działania przemoc, ludzie zaczną traktować się nawzajem przedmiotowo, co w żadnym przypadku nie może doprowadzić do zamierzonego celu transformacji społecznej. Ta obserwacja ogólna tłumaczy rolę Kościoła, który wprowadzić nie dostarcza sam gotowych rozwiązań wszystkich problemów, ale swoimi postulatami skutecznie wspiera rozsądek moralny i pożądane postawy²⁰. Stanowisko to na przestrzeni wieków Kościół potwierdził w praktyce. Z drugiej strony jednak proponowane niekiedy reformy były tak dogłębne i nieodzowne, że nie sposób im odmówić pewnych znamion „rewolucji”²¹.

Co ciekawe, do podobnych wniosków, aczkolwiek opierając się na innym toku rozumowania, dochodzi włoski moralista G. Gatti. Nie waha się on określić drogę prowadzącą do zaistnienia nowego porządku gospodarczego

²⁰ Por. także: Kongregacja Nauki Wiary: *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu „Libertatis conscientia”* (22 marca 1986) nr 78-79.

²¹ Por. J.-Y. C a l v e z. *Economia, uomo e società L'insegnamento sociale della Chiesa*. Roma: Città Nuova 1991 s. 330-338.

jako autentyczną rewolucję, mając przy tym świadomość, że pojęcie to jest pełne uczuciowych rezonansów, które współczesna kultura prawie zmitologizowała. Uważa, że termin „rewolucja autentyczna” lepiej niż reforma, która zawsze jest li tylko transformacją częściową i homogeniczną danego systemu, zmianą, która nie dotyka wewnętrznej logiki samego systemu, oddaje zamierzone cele. Są nimi stworzenie przestrzeni dla społeczeństwa całkowicie nowego, odnowionego od samych fundamentów poprzez transformację tak radykalną i całościową, że przekracza ona normalną logikę ewolucji danego systemu. To, co odróżnia rewolucję w tym przypadku, to radykalna zmiana, przerwanie ciągłości, tzw. skok jakościowy, między tym, co stare, a nowym. Twierdzi, że wobec tak nawarstwionych sprzeczności strukturalnych istniejących systemów, wobec ich przewrotnej logiki, tak rozumiana rewolucja jest jedynym racjonalnym wyborem, do którego wierzący winien czuć się nie tyle uprawnionym, co raczej zobowiązanym w sumieniu. Jest świadom tego, że określenie rewolucji oprócz dogłębności i radykalności zmian, wskazuje na jej gwałtowność i uciekanie się do przemocy, która w tym przypadku nie jest tylko nieuniknioną przemocą wobec logiki systemu, lecz także przemocą wobec tych osób, które przedmiotowo, a często również podmiotowo stają po stronie danego systemu, bronią go i powielają. Odwołanie się jednak do tak określonej rewolucji, jako drogi dokonywania zmian, nie może być tylko uwarunkowane – według G. Gattiego – większą jej skutecznością i dynamizmem, musi być ono konfrontowane przede wszystkim z wymogami etycznymi²².

Postulat takiej transformacji świata nie może pomijać także perspektyw charakterystycznych dla dyskursu teologicznomoralnego, a więc nawrócenia i formacji sumienia. Zmiana niesprawiedliwych struktur społecznych, gospodarczych i politycznych musi się rozpocząć od przemiany człowieka. Tak jak kryterium antropologiczne jest podstawowym w profetyczno-krytycznym posłannictwie Kościoła, tak odnowa moralna człowieka musi dać impuls odnowy całych struktur, które niekiedy przybrały postać „struktur grzechu”. II Synod Biskupów w kontekście wychowania do sprawiedliwości wezwał chrześcijan do bycia niejako zaczynem ewangelicznym w rodzinie, szkole, w pracy, w życiu społecznym i obywatelskim. To wszystko wymaga od nich życia zgodnego z ewangelicznymi zasadami moralności osobistej i społecznej, której wyrazem jest chrześcijańskie świadectwo życia²³.

²² Por. *Morale cristiana e realtà economica*. Torino: Elle Di Ci 1991 s. 170-171.

²³ Por. II Synod Biskupów. Dokument *De iustitia in mundo* (30 listopada 1971) nr 10. Spośród teologów moralistów uwagę na tę problematykę zwraca przede wszystkim wspomniany już Gatti.

Przyswojenie właściwych postaw etycznych w społeczeństwach demokratycznych winno być poddane również ukierunkowanemu procesowi wychowawczemu. Wymagania demokracji bowiem przekraczają ramy czysto polityczne, instytucjonalne i społeczne. Ze swej istoty winny być one rozpatrywane również w wymiarze etycznym. Fundamentalną postulowaną postawą etyczną w społeczeństwie demokratycznym winna być miłość²⁴. To właśnie dzieło miłości okazuje się być elementem łączącym najgłębsze, a równocześnie najbardziej ludzkie zadanie Kościoła. Spontanicznych ani zorganizowanych form miłości chrześcijańskiej nie jest w stanie zastąpić żaden państwowy system socjalny. Co więcej, każdy z nich wręcz niszczy od wewnątrz, jeśli nie otrzymuje inspiracji ze strony pochodzącej z wiary miłości. „Wierność Kościoła swej własnej istocie uwidacznia się w zdolności podtrzymywania ludzi w ich powołaniu do miłości, prowadzenia tego powołania do dojrzałości i kształtowania go jako przeżywanego we wspólnocie. Siłą miłości Kościół ma służyć biednym, chorym, zagubionym, uciśnionym; musi być tak samo obecny zarówno w duchowym jak cielesnym cierpieniu, aż po mroczną drogę śmierci”²⁵. W procesie wychowawczym swoje miejsce winny znaleźć także inne postawy, które, z jednej strony stoją w ścisłej relacji z miłością, z drugiej zaś są jej uszczegółowieniem. Spośród nich przedmiotem szczególnej troski winno stać się wychowanie do takich postaw etycznych, jak: solidarność, sprawiedliwość, wolność, prawda i tolerancja.

Ów aspekt wychowawczy, oddziałując na głębokie struktury osobowości, stanowi rdzeń nauczania społecznego Kościoła i jego profetycznego posłannictwa. Daje się zauważyć przynajmniej częściową zbieżność horyzontów hermeneutycznych między pedagogią a nauczaniem społecznym Kościoła. Występuje ona na pewno w sensie materialnym na gruncie tej szczególnej dziedziny życia społecznego, jaką jest rozwój człowieka, wzrost i jakość życia wspólnotowego i indywidualnego. Wzajemne powiązanie pedagogii i społecznego nauczania Kościoła dokonuje się przede wszystkim, gdy chodzi o rozpatrywanie, projektowanie, realizację i ocenę społecznego systemu formacji i wspólnotowych praktyk wychowawczych. W sensie formalnym natomiast mówi się o nim w kontekście próby „odczytania” i zrozumienia życia spo-

Por. *Morale cristiana e realtà economica* s. 179-188.

²⁴ Por. H. S k o r o w s k i. *Wychowanie do postaw etycznych w społeczeństwie demokratycznym*. „Seminare” 10:1994 s. 119-135. Por. także: R. C o s t e. *Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości*. Rzym-Lublin: Fundacja Jana Pawła II 1992.

²⁵ R a t z i n g e r. *Wendezeit für Europa?* s. 42.

łecznego zmierzającej do ukierunkowania i projektowania działań na rzecz człowieka i nowej jakości życia poszczególnych podmiotów społecznych, jednostek, grup, narodów, słowem, całej żyjącej historycznie i przyszłej ludzkości²⁶.

*

Człowiek, z racji swojej konstytucji osobowej, transcenduje całą doczesną rzeczywistość, będąc jednak równocześnie, z uwagi na swój rozwój, na nią „skazany”. Osoba, znajdując swoje ostateczne spełnienie w odniesieniu do transcendentnego Boga, jest w stanie rozwijać się jedynie pośród społeczności innych, jej równych istot. Ta, dająca się zauważyć we wszystkich obszarach ludzkiego bytowania, tensja sprawia, że człowiek, w trosce o ład współżycia i rozwiązywania nieuchronnych konfliktów, potrzebuje odniesień przekraczających jego samego. Może mu być w tym pomocna, rozwijana na gruncie katolickiej teologii moralnej i społecznego nauczania Kościoła, etyka instytucji i zachowań społecznych, obejmująca swoim zakresem szereg obszarów życia społecznego.

Podjęcie to jednak, nie negując relatywnej niezależności porządku stworzenia (naturalnego), wymaga jednak otwarcia się – na zasadzie wzajemnego przenikania się – na perspektywę wiary chrześcijańskiej. Albowiem wiara nie czyni zbędnej społecznej *racjonalności*, lecz dostarcza jej głębszego uzasadnienia; miłość nie unieważnia sprawiedliwości, lecz dostarcza jej siły w zmaganiu się o sprawiedliwsze stosunki i porządki; orędzie Ewangelii nie przynosi rozwiązania wszystkich społecznych problemów, lecz musi być z roztropnością przekładane na warunki życia politycznego. „Dlatego polityczna wola i polityczne działanie, inspirowane po chrześcijańsku, nie mogą – jak zauważa B. Sutor – ograniczać się do biblijnie uzasadnionych wymagań moralnych. Muszą się one dzisiaj wewnątrz społeczności sprawdzić w stałym zabieganiu o ukształtowanie, utrzymanie i ulepszenie instytucji i reguł wolnościowego państwa konstytucyjnego, jak i socjalnie oraz ekologicznie zorientowanej gospodarki rynkowej. W polu stosunków międzynarodowych ich rolą jest zmaganie o instytucje wzajemnego bezpieczeństwa, wspólnego zachowy-

²⁶ Por. C. N a n n i. *Nauka społeczna Kościoła i pedagogia*. Tł. J. Jarco. „Społeczeństwo” 5:1995 s. 397-398.

wania pokoju, sprawiedliwej gospodarczej wymiany i wyrównania”²⁷. Chrześcijańskie zaangażowanie we wszystkie wymiary życia społecznego, to opowiedzenie się po stronie tego, co zostało rozpoznane jako lepsze i bardziej sprawiedliwe, lecz w sposób daleki od pretensji do posiadania wyższej mądrości. W zaangażowaniu w sprawy tego świata chodzi nie tyle o to, aby stworzyć ostatecznie dobry porządek, lecz raczej by umożliwić pokojowe współżycie w jego przemijalnym i niedoskonałym kształcie. Stąd praw rządzących polityką i innymi dziedzinami życia społecznego nie da się zastąpić Ewangelią. W tym kontekście warto na koniec przywołać wymowne stwierdzenie J. Ratzingera, iż Kościół musi „stale utrzymywać świadomość tego, że jego opiece zostały powierzone źródła prawa, ale nie dysponuje on żadnym specjalnym objawieniem dotyczącym konkretnych pytań politycznych. Nie może zajmować pozycji jedynego nosiciela politycznego rozsądku. Wskazuje on drogi rozsądkowi, ale nie znosi to jego własnej odpowiedzialności”²⁸.

BIBLIOGRAFIA

- C a l v e z J.-Y.: *Economia, uomo e società. L'insegnamento sociale della Chiesa*. Roma: Città Nuova 1991.
- C o s t e R.: *Miłość, która zmienia świat. Teologia miłości*. Rzym–Lublin: Fundacja Jana Pawła II 1992.
- D o l a T.: Rola Kościoła w społeczeństwie. W: *Ad libertatem in veritate*. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65. rocznicę urodzin i 35-lecie pracy naukowej. Red. P. Morciniec. Opole: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 1996 s. 477-487.
- G a t t i G.: *Morale cristiana e realtà economica*. Torino: Elle Di Ci 1991.
- II Synod Biskupów: Dokument *De iustitia in mundo* (30 listopada 1971). W: Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Cz. 1-2. Red. M. Radwan i in. Rzym–Lublin: RW KUL 1996² s. 79-96 [dalej: DNSK].
- J a n P a w e ł II: Orędzie na XIII Światowy Dzień Pokoju „Prawda siłą pokoju” (8 grudnia 1979). W: Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1-2. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława 1998 s. 8-14.

²⁷ *Etyka polityczna* s. 449.

²⁸ *Wendezeit für Europa?* s. 41.

- J a n P a w e ł II: Encyklika *Centesimus annus* (1 maja 1991). W: DNSK Cz. 2 s. 363-421.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Evangelium vitae* (25 marca 1995). W: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II. T. 1-2. Kraków: Znak 1996 s. 639-752.
- J a n P a w e ł II: Encyklika *Laborem exercens* (14 września 1981). DNSK Cz. 2 s. 161-209.
- Kodeks Prawa Kanonicznego (23 stycznia 1983). Poznań: Pallottinum 1984.
- Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego: Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej (30 grudnia 1988). W: DNSK Cz. 2 s. 309-361.
- Kongregacja Nauki Wiary: Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis conscientia* (22 marca 1986). W: Dokumenty nauki społecznej Kościoła. Red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski. Cz. 2. Rzym: Fundacja Jana Pawła II. Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej – Lublin: RW KUL 1987 s. 371-410.
- K r u k o w s k i J.: Kościół w życiu publicznym. Częstochowa: Tygodnik Katolicki „Niedziela” 1996.
- M a r i a ń s k i J.: Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych. Lublin: RW KUL 1993.
- M a z u r k i e w i c z P.: Kościół i demokracja. „Civitas” 1999 nr 3 s. 79-101.
- N a g ó r n y J.: Porządek moralny i porządek prawny w kontekście życia społecznego. W: W służbie prawdzie i miłości. Powołanie do świętości i apostołstwa. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Eugeniuszowi Weronowi SAC z okazji 85. rocznicy urodzin i sześćdziesięciolecia święceń kapłańskich. Red. P. Góralczyk, F. Mickiewicz, T. Skibiński. Poznań: Pallottinum 1998 s. 356-378.
- N a n n i C.: Nauka społeczna Kościoła i pedagogia. Tł. J. Jarco. „Społeczeństwo” 5:1995 s. 395-399.
- Państwo–Kościół. Dyskusja redakcyjna. „Civitas” 1999 nr 3 s. 193-227.
- R a t z i n g e r J.: Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt. Freiburg: Johannes Verlag 1991.
- S k o r o w s k i H.: Wychowanie do postaw etycznych w społeczeństwie demokratycznym. „Seminare” 10:1994 s. 119-135.
- S ó b ó r W a t y k a ń s k i II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7 grudnia 1965). W: Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski – nowe tłumaczenie. Poznań: Pallottinum 2002 s. 526-606.
- S u t o r B.: Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej. Tł. A. Marcol. Warszawa: Kontrast 1994.
- W e i g e l G.: Jeszcze jedna rewolucja XX wieku. Tł. M. Veith. „Więź” 37:1994 nr 7 s. 54-77.
- Z i ę b a M.: Kościół wobec liberalnej demokracji. W: M. N o v a k, A. R a u s - c h e r, M. Z i ę b a. Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm. Poznań: Wydawnictwo „W drodze” 1993 s. 113-153.

THE MISSION OF THE CHURCH AT THE ERA OF DEMOCRACY
AND PLURALISM

S u m m a r y

One of the significant areas of social life, in which the Church has to fulfill its prophetic-critical function towards the world, is the domain of public life. The subject of the present study is an attempt to look at the presence and mission of the Church within social-political life. Albeit the character of academic analyses will touch the general view of the discussed issue in the light of the post-Conciliar teaching of the Church, but quite naturally some of the motifs had to touch directly the situation of the Church in the countries that from 1989 started a systemic transformation. A detailed analysis was made, among others, of the issues of the essence of genuine democracy, the relation of the Church to the state on the basis of the principle *sana cooperation* and the question about the way in which a challenge issued by the Church to the world and mundane reality should be introduced. The point here is making the choice that is not just apparent, between two ways of effecting social changes: the way of gradual reform and that of revolution.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Kościół, polityka, życie polityczne, stosunki państwo–Kościół, rewolucja.

Key words: the Church, politics, political life, state – Church relations, revolution.

PIOTR KIENIEWICZ MIC

ARGUMENT SIŁY W RELACJACH MIĘDZYNARODOWYCH

2 maja 2011 światowe media donosiły w serwisach informacyjnych o śmierci Osamy bin Ladena, przywódcy Al-Kaidy, terrorystycznej organizacji islamskiej. Zgodnie z oświadczeniami wysokich przedstawicieli władz amerykańskich, żołnierze mieli rozkaz zabić – a nie pojmać – terrorystę, chyba że ten dobrowolnie oddałby się im w niewolę. Z opisu operacji wynikało jednak jednoznacznie, że nie miał na to najmniejszych szans – nie wezwano go do poddania się i nie dano mu czasu na wystąpienie z taką inicjatywą. Został zastrzelony, mimo iż był nieuzbrojony w chwili ataku. Innymi słowy, siły specjalne USA dokonały na nim egzekucji.

Po pierwszych chwilach euforii, w wielu środowiskach pojawiła się refleksja, że niezależnie od możliwych pozytywnych i negatywnych skutków operacji sił amerykańskich, sposób jej przeprowadzenia i założony cel jest wątpliwy moralnie. W opinii przynajmniej niektórych komentatorów, skoro można było pojmać bin Ladena, należało to uczynić i zapewnić mu możliwość obrony podczas sprawiedliwego procesu. Z drugiej strony wskazywano na nierealistyczność tego postulatu i możliwość eskalacji działań terrorystycznych Al-Kaidy, zainteresowanej uwolnieniem swojego przywódcy.

Po raz kolejny wybuchła dyskusja nad prawem państw i organizacji międzynarodowych do użycia siły dla ochrony własnych interesów i obrony porządku światowego. Po raz kolejny również pojawiły się pytania o prawo pojedynczych państw lub lokalnych organizacji międzynarodowych do interwencji militarnych na obcym terytorium.

Dr hab. PIOTR KIENIEWICZ MIC – adiunkt Katedry Teologii Życia KUL; adres do korespondencji: ul. Klasztorna 4, 62-563 Licheń Stary; e-mail: kienio@kul.pl

1. ROLA PAŃSTWA *AD INTRA* I *AD EXTRA*

W zależności od przyjętych założeń ideologicznych rolę państwa ujmuje się w dosyć zróżnicowany sposób, nade wszystko odnośnie do sposobu sprawowania władzy oraz celów jego istnienia. Niezależnie jednak od tych czynników, każde państwo jest organizacją przymusową mającą chronić przed zagrożeniami wewnętrznymi i zewnętrznymi dla dobra społeczności powierzonej jego pieczy. Argumentem usprawiedliwiającym stosowanie przymusu jest dobro wyższego rzędu, czyli racja stanu, choć trzeba przyznać, że jest to termin niekiedy mocno niejednoznaczny¹. W ramach tego uzasadnienia wskazuje się na potrzebę ochrony obywateli przed zagrożeniami wewnętrznymi i zewnętrznymi za pomocą stworzonego systemu prawnego i aparatu administracyjnego zabezpieczającego jego egzekucję. W zależności od przyjętego modelu sprawowania władzy zakres prawa państwa do ingerencji w życie obywateli waha się od bardzo ograniczonego (w społecznościach liberalno-konserwatywnych) do totalnego (w społecznościach totalitarnych).

1.1. BEZPIECZEŃSTWO

Wymóg zapewnienia bezpieczeństwa każe natychmiast postawić pytanie o jego punkt odniesienia: komu bezpieczeństwo ma zostać zagwarantowane. Wbrew pozorom, odpowiedź nie jest oczywista. Z jednej strony bowiem, niewątpliwie należy ochronić samo państwo w jego integralności kulturowej i terytorialnej, w jego zasobach społecznych i ekonomicznych, w strukturze sprawowania władzy i zdolności działania. Z drugiej zaś, ochrona powinna być skierowana na obywateli, którzy stanowią swoistą „materię” tego dobra, które określa się mianem społeczności państwowej; spośród zaś wszystkich, objętych obowiązkiem ochrony, na szczególne wyróżnienie i troskę zasługują ci, którzy sami nie są w stanie zapewnić sobie bezpieczeństwa. Ponieważ zaś wszystkie te odniesienia są – przynajmniej w jakiejś mierze – istotne, kluczową sprawą jest ich uporządkowanie: które dobro ma być chronione naj-

¹ Por. P. G ó r a l c z y k. *Przemoc sama w sobie jest irracjonalna i absurdałna*. W: *Przemoc i terror*. Red. P. Góralczyk, J. A. Sobkowiak. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2001 s. 142-144; J. N a g ó r n y. *Zaniedbanie i przemoc*. W: *„Ad libertatem in veritate”*. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Alojzemu Marcolowi. Red. P. Morciniec. Opole: WT UO1996 s. 292-293.

pierw. W praktyce oznacza to zgodę na poświęcenie jakiegoś dobra dla zachowania innego, wyższego rzędu².

1.2. OCHRONA NAJSŁABSZYCH

Zasada zachowania własnej egzystencji zdaje się być pierwszym z zadań organizmu państwowego, jednakże zdanie to domaga się pewnego dopełnienia. Zachowanie struktur jako takich ma sens tylko o tyle, o ile służy powodowi, dla których one powstały. P. Jaroszyński, odwołując się do Arystotelesa koncepcji państwa przypomina, że istnieje ono nade wszystko w odniesieniu do ludzi tworzących wspólnotę (*koinonía*), a nie samej władzy. „Celem polityki, w ujęciu arystotelesowskim, jest szczęście mieszkających we wspólnocie ludzi, które nie sprowadza się tylko do wzajemnego świadczenia usług i handlu, do niekrzywdzenia się i obrony przed wrogiem czy do zamieszkiwania na wspólnym terytorium – bo to są tylko środki – ale nade wszystko do przyjaźni i szlachetnego postępowania”³. Należy jednak zaznaczyć, że współcześnie daje się zauważyć zmianę rozumienia roli i zadań państwa i jego polityki, a co za tym idzie – podstawowego układu odniesienia, zwróconego ku zdobyciu, sprawowaniu i utrzymaniu władzy⁴.

1.3. ZACHOWANIE INTEGRALNOŚCI KULTUROWEJ

Niezwykle istotnym dobrem domagającym się ochrony jest zachowanie integralności kulturowej. Historia Polski pokazuje, że jakkolwiek agresorzy zdawali sobie sprawę z roli, jaką kultura narodowa odgrywa w funkcjonowaniu i tożsamości narodu polskiego, ich wysiłki ukierunkowane na wynarodowienie z reguły spotykały się z oporem tym silniejszym, z im większym wysiłkiem podejmowane były te starania.

Doświadczenie to wskazuje zatem z jednej strony na obowiązek ochrony przez państwo narodu przed zagrożeniami z zewnątrz, ale też obowiązek troski o umocnienie tożsamości narodowej przed zagrożeniami wewnętrznymi.

² Por. P. J a r o s z y ń s k i. *Cywilizacyjne oblicza polityki*. W: *Człowiek i państwo*. Red. P. Jaroszyński. Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” 2006 s. 36-37 (31-44); B. C h y r o w i c z. *Etyczne usprawiedliwienie obrony koniecznej w działaniach zbrojnych i na wojnie*. W: *Etyka żołnierska. Etyka w służbie ojczyźnie*. Red. K. Jeżyna, J. Gałkowski, M. Kalinowski. Warszawa: „Dom Żołnierza Polskiego” 2008 s. 183-184.

³ J a r o s z y ń s k i. *Cywilizacyjne oblicza polityki* s. 41 (31-44).

⁴ Por. tamże.

O ile w pierwszym wypadku zazwyczaj działania takie są powiązane z ochroną integralności terytorialnej, o tyle w drugim istotą problemu są zachodzące w samym społeczeństwie zjawiska. Rodzi się pytanie, czy państwo ma prawo do odgórnego sterowania procesem przemian. Tożsamość kulturowa nie jest rzeczywistością statyczną, raz na zawsze ustaloną; przeciwnie – ma charakter dynamiczny i podlega nieustannym przemianom. Wobec tego odgórne, a tym bardziej siłowe, oddziaływanie państwa na społeczeństwo może być paradoksalnie odbierane jako agresja, wywołując opór obywatelski.

1.4. ZACHOWANIE INTEGRALNOŚCI TERYTORIALNEJ

Ochrona integralności terytorialnej obejmuje dwa rodzaje działań: prewencyjne i obronne, przy czym te drugie obejmują również działania wyzwolenicze. Ponieważ koszty działań zbrojnych są zawsze bardzo wysokie, wydawałoby się, że należy dążyć do zapobiegania im za wszelką cenę. Jak przyjdzie jednak pokazać w dalszej części niniejszego studium, zgoda na pokój za wszelką cenę może oznaczać cenę zbyt wysoką⁵.

Katechizm Kościoła Katolickiego przypomina, że prawo do obrony nabiera charakteru obowiązku wynikającego z faktu powierzenia bezpieczeństwa jednych osób drugim, tym bardziej w sytuacji powierzenia troski o bezpieczeństwo osób strukturom państwa. Zwraca też uwagę, że ów obowiązek obrony musi być możliwy do zrealizowania, co oznacza przyzwolenie na groźbę lub faktyczne wykorzystanie sił zbrojnych w sytuacji bezpośredniej konieczności⁶.

1.5. OCHRONA RACJI STANU

Specyficznym zadaniem państwa jest ochrona racji stanu. Racja stanu jest jednak rzeczywistością samą w sobie niejasną, definiowaną na bieżąco przez rządzących państwem. Niewątpliwie, racją stanu jest zapewnienie bezpieczeń-

⁵ Szczególnie mocno wybrzmiało to w przemówieniu ministra spraw zagranicznych J. Becka, wygłoszonym na plenarnym posiedzeniu Sejmu RP 5 maja 1939: „Pokój jest rzeczą cenną i pożądaną. Nasza generacja, skrwawiona w wojnach, na pewno na pokój zasługuje. Ale pokój, jak prawie wszystkie sprawy tego świata ma swoją cenę, wysoką, ale wymierną. My w Polsce nie znamy pojęcia pokoju za wszelką cenę. Jest jedna tylko rzecz w życiu ludzi, narodów i państw, która jest bezcenną. Tą rzeczą jest honor”. <http://www.dws-xip.pl/Dane/beck.html> [wydruk z dnia 20.06.2011 w posiadaniu autora].

⁶ Por. KKK 2309.

stwa, zwłaszcza najsłabszym, oraz zachowanie integralności kulturowej i terytorialnej. Nierzadko jednak zdarza się, że pod tym terminem kryją się najróżniejsze interesy ekonomiczne i polityczne państwa na arenie międzynarodowej. Dlatego wydaje się, że państwo – powołując się na rację stanu – staje się niejako sędzią we własnej sprawie. Jest zrozumiałe, że trudno oczekiwać, by inne państwa czy organizacje międzypaństwowe definiowały interesy innego państwa. Z drugiej strony – jako pokazuje historia – nade wszystko w sytuacji państw dysponujących znacznymi zasobami, pokusa siłowej ochrony własnych interesów jest trudna do opanowania, przy czym niekoniecznie chodzi o wykorzystanie siły w sensie użycia sił zbrojnych, ale także wykorzystanie dominującej pozycji ekonomicznej lub politycznej. Tak naprawdę bowiem u źródeł przemocy stoi ludzki grzech, tak w swoim indywidualnym, jak i społecznym wymiarze⁷.

2. ZASADY BUDOWANIA PORZĄDKU MIĘDZYNARODOWEGO

J. Nagórny, odwołując się do wydanej przez Kongregację Nauki Wiary „Noty doktrynalnej dotyczącej pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym” (24.11.2002), zwraca uwagę na obecny w świecie postulat rezygnacji z zasad etycznych (nade wszystko wpływających z wiary chrześcijańskiej) w odniesieniu do wymogów życia politycznego. Tymczasem „polityka powinna odwoływać się do zasad etycznych o charakterze absolutnym, albowiem stoją one na straży godności osoby ludzkiej oraz prawdziwego postępu. Nie wolno traktować wymagań etycznych tego typu, jakby one były jedynie «wartościami wyznaniowymi», a więc religijnymi, gdyż są one zakorzenione w samej naturze ludzkiej; są więc wyrazem naturalnego prawa moralnego”⁸.

2.1. GODNOŚĆ OSOBY

Godność osoby, jako antropologiczny fundament oceny moralnej ludzkiego postępowania, musi być przedmiotem zainteresowania także w przypadku oceny argumentu siły w rękach państwa. Świadomość, że jest ona rzeczywiście-

⁷ Por. J. N a g ó r n y. *Prawo do słusznej obrony*. W: *Wojna sprawiedliwa? Przestanie moralne Kościoła*. Red. J. Nagórny, M. Pokrywka. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 80-81.

⁸ J. N a g ó r n y. *Polityka – „świecką religią”?* W: *Człowiek i państwo* s. 100 (93-110).

ścią niezbywalną, musi towarzyszyć refleksji także nad kwestią zastosowania przemocy wobec niesprawiedliwego agresora, czy to indywidualnego, czy zbiorowego. Trzeba sobie jednak zdawać sprawę, że „zjawisko przemocy i gwałtu rodzi się wszędzie tam, gdzie, naruszając wolność człowieka, chce mu się narzucić w sposób zewnętrzny jakiś rodzaj zachowania czy też wymóc rezygnację z czegoś, co mu się słuszenie należy. Jest to więc naruszenie godności osoby ludzkiej, jeden ze sposobów jej uprzedmiotowienia”⁹.

Nagórny przyznaje, że są sytuacje, kiedy obrona życia i godności jest nie tylko prawem osoby, ale także obowiązkiem. Co więcej, wskazuje, iż sprzeciw wobec przemocy, wojny i szerzącego się zła może wymagać sięgnięcia po rozwiązanie siłowe, choć jednocześnie zaznacza, że sam w sobie obowiązek obrony przed niesprawiedliwością nie jest wystarczającym usprawiedliwieniem dla sięgnięcia po przemoc. „Jeśli sprzeciw wobec określonego zła – w naszej refleksji w odniesieniu do różnych form agresji i wojny – nie ma być jałowy albo destrukcyjny, musi on iść zawsze w parze z postawą solidarności, więcej – powinien być wyrazem solidarności. Jeśli więc okazałoby się, że sprzeciw wobec istniejącego już zła lub zła bezpośrednio zagrażającego niejako domaga się użycia siły (zawsze jako racji ostatecznej), to jej użycie nie mogłoby nigdy oznaczać jednocześnie odrzucenia postawy solidarności. Solidarność wobec słabszych, zwłaszcza tych gnębionych i prześladowanych, nie byłaby ani prawdziwa, ani owocna, gdyby nie prowadziła do pozbawienia mocy działania tych, którzy gnębią i prześladują”¹⁰.

2.2. SPRAWIEDLIWOŚĆ

Sprawiedliwość w odniesieniu do relacji międzynarodowych jest rzeczywistością jeszcze bardziej złożoną, niż ma to miejsce w relacjach indywidualnych, czy też w odniesieniu do lokalnych społeczności. Uwzględnienie słusznych interesów własnych musi być pogodzone z zobowiązaniami państwa wobec własnych obywateli, ale też wobec innych państw oraz perspektywami dalszej koegzystencji.

Sprawiedliwość oznacza najpierw budowanie relacji na równoprawnym traktowaniu stron. Jest to o tyle trudne, że poszczególne państwa dysponują różnym potencjałem – politycznym, gospodarczym i militarnym – i dla ochrony własnych interesów nierzadko wykorzystują swoją przewagę. Orwellowskie

⁹ T e n ż e. *Zaniedbanie i przemoc* s. 296.

¹⁰ T e n ż e. *Prawo do słusznej obrony* s. 75.

określenie, że „wszystkie zwierzęta są równe, ale niektóre są bardziej równe od innych” na arenie międzynarodowej znajduje szczególnie dobitne potwierdzenie. Trzeba jednak powiedzieć wprost, że nadużywanie swojej dominującej pozycji jest naruszeniem sprawiedliwości i jakkolwiek na krótką metę może pomagać w stabilizowaniu sytuacji, w dłuższej perspektywie może prowadzić do wzrostu napięcia i ostatecznie do wybuchu konfliktu¹¹.

Mocno niekiedy akcentowany w odniesieniu do relacji społecznych obowiązek uwzględnienia wkładu, jaki poszczególni uczestnicy relacji społecznych wnoszą w dobro wspólne, odnośnie do podziału dóbr, umacnia przekonanie bogatych i rozwiniętych państw, że mają prawo do wykorzystywania swojej dominującej pozycji. Przyznanie im racji w praktyce oznaczałoby utrwalenie istniejących podziałów ekonomicznych oraz przyzwolenie na wykorzystywanie biednych przez bogatych. Tymczasem, ponieważ sprawiedliwość nie może stać w sprzeczności z zasadą solidarnej miłości, porządek międzynarodowy powinien zmierzać do przewyższania istniejących podziałów i nierówności, choć oczywiście nie na zasadzie prostego rozdawnictwa, ale promowania działań prorozwojowych. W tym kontekście należy wskazać na obowiązek czynnego uczestnictwa w budowaniu dobra wspólnego, jako istotny element sprawiedliwości. Sprawiedliwość kontrybutywna, bo o niej tu mowa, wskazuje, że jakkolwiek nierówność generuje obowiązek wsparcia, każda ze stron ma obowiązek na miarę własnych możliwości uczestniczyć w budowaniu dobra wspólnego. Odmowa zaangażowania się wskazywałaby na postawę nieodpowiedzialną i niesprawiedliwą, stawiając daną stronę poza dobrem wspólnym. W przypadku relacji międzynarodowych byłoby to dalece niekorzystne tak dla danego Państwa, jak i jego mieszkańców.

2.3. POKÓJ

„Si vis pacem, para bellum” – mówi starożytna maksyma (Wegencjusz?). Sutor zwraca uwagę, że „porządek państwa powinien liczyć się z możliwością użycia przemocy i znaleźć przeciwko temu środki zaradcze” i dodaje: „Historycznie do życia należy zmaganie o odpowiedni porządek, który w razie konieczności winien być nawet siłą chroniony”¹². Niewątpliwie, historia ludzkości, także historia cywilizacji chrześcijańskiej, jest – przynajmniej po części

¹¹ Por. J. M a j k a. *Etyka życia gospodarczego*. Wrocław: „Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych” 1982 s. 287-289.

¹² B. S u t o r. *Etyka polityczna*. Tł. A. Marcol. Warszawa: „Kontrast” 1994 s. 368.

– historią wojen. Także Pismo Święte po wielokroć pokazuje wojnę jako element historii zbawienia.

Katechizm Kościoła Katolickiego w odniesieniu do godziwych środków gwarantujących zachowanie pokoju i bezpieczeństwa wskazuje na konieczność obrony godności osoby, a co za tym idzie – stosowanie środków proporcjonalnych do zagrożenia. Skuteczność obrony nie może prowadzić do nadużycia siły przez zastosowanie działań wykraczających poza to, co rzeczywiście konieczne¹³. W istocie, zobowiązanie moralne zaczyna się zanim zaistnieje konflikt. Kościół zdaje sobie jednak sprawę, że nie zawsze jest to możliwe i dlatego „tak długo jednak jak będzie istniało niebezpieczeństwo wojny, a równocześnie brakować będzie międzynarodowej władzy posiadającej niezbędne kompetencje i wyposażonej w odpowiednią siłę rządów nie można odmawiać prawa do koniecznej obrony, byle wyczerpały wpierw wszystkie środki pokojowych rokowań”¹⁴.

Nagórny zwraca uwagę, że „sama intencja – chęć przywrócenia i naprawienia sprawiedliwości – nie wystarcza dla usprawiedliwienia użycia przemocy. Wskazując na zło przemocy, jako naruszającej godność osoby ludzkiej, trzeba jednocześnie ukazywać jej bezowocność, zwłaszcza w obliczu błędnego przekonania, że na gwałt jednej strony także druga może odpowiedzieć przemocą. Odwołanie się do przemocy tak naprawdę niczego nie zmienia, nie prowadzi do zmiany niesprawiedliwych stosunków, a jeszcze bardziej je pomnaża”¹⁵.

3. PRZEMOC EKONOMICZNA I POLITYCZNA

Obecnie najczęstszą formą zastosowania argumentu siły w relacjach międzynarodowych jest nacisk ekonomiczny. Sankcje ekonomiczne, niekiedy ukryte pod różnymi eufemistycznymi określeniami i zapisami prawnymi, są z jednej strony mniej „brutalną” formą przemocy (a co za tym idzie, łatwiej-

¹³ Por. KKK 2265-2267. Nieco dalej (KKK 2306) Katechizm zwraca jednak uwagę, że „ci, którzy wyrzekają się przemocy oraz krwawych działań i w celu ochrony praw człowieka odwołują się do środków obronnych, jakie dostępne są najsłabszym, dają świadectwo miłości ewangelicznej, pod warunkiem, że nie przynosi to szkody prawom ani obowiązkom innych ludzi i społeczeństw. Świadczą oni w sposób uprawniony o powadze ryzyka fizycznego i moralnego uciekania się do przemocy, która powoduje zniszczenia i ofiary”.

¹⁴ KKK 2308.

¹⁵ Nagórny. *Prawo do słusznej obrony* s. 61.

szą do zaakceptowania), z drugiej – nadzwyczaj skuteczną drogą zdobywania wpływów o charakterze neokolonialnym¹⁶.

W. Chudy zauważa, że „choć teoria polityczna Machiavellego dostarcza najwyraźniejszych przesłanek ustrojowi totalitarnemu, to przecież również demokracja liberalna, definiująca politykę jako walkę o władzę, korzysta z niej jawnie bądź skrycie. Klasa rządząca ma do dyspozycji środki przekonywania, mass media, które po części skłonne są służyć zwycięzcy; mniej eksponowanym środkiem są metody nawiązujące do idei «racji siły» Machiavellego: przemoc ekonomiczna oraz prawna (ustawowa lub wykonawcza, realizowana poprzez dyspozycyjnych prokuratorów). Rządom współczesnym nie jest obca również pomoc służb specjalnych. Wiedza o tych działaniach trudno przedostaje się do opinii publicznej, jednak zdarza się, że społeczeństwo dowiaduje się o tych niejawnych akcjach”¹⁷.

3.1. PRZYCZYNY ZASTOSOWANIA SANKCJI

Wpisanie przemocy ekonomicznej i politycznej w cały kontekst argumentu siły sprawia, iż jasnym się staje, że w odniesieniu do narzędzi ekonomicznych i *stricte* politycznych, obowiązywać powinny te same kryteria moralne, co do innych form przemocy, w tym także do zastosowania siły militarnej. Pierwszym z nich jest godność osoby. Dla jej obrony trzeba czasem „poświęcić znaczne dobra, nie tylko wprost ekonomicznej natury. Jest dramatem ludzkości, że pokój często przegrywa w rywalizacji z rachunkiem ekonomicznym. Mówiąc o tym, amerykańscy biskupi wskazują, iż nie tyle chodzi o sztuczne przeciwstawianie sobie pokoju (który zawsze jest dobry) i zysku (który zawsze miałby być zły), ale o swoiste napięcie między wartościami, które nie są równego rzędu. Naruszenie porządku wartości skutkuje zawsze bardzo poważnymi konsekwencjami. Tak skoncentrowana władza, motywowana przez ogólnoswiatową maksymalizację zysku, prowadzi do rozwoju i kontroli strategii rynku światowego, którego pierwszym beneficjentem jest sama władza, a nie rozwój ludzi”¹⁸.

¹⁶ Por. S. S k o b e l. *Przemoc jako odpowiedź na niesprawiedliwość*. W: *Przemoc i terror* s. 255-258.

¹⁷ W. C h u d y. *Polityka jako wojna i wojna jako polityka*. W: *Człowiek i państwo* s. 242 (239-281).

¹⁸ P. K i e n i e w i c z. *By nie zagubić wspólnego dobra...* Lublin: Wydawnictwo KUL 2005 s. 134-135.

3.2. SKUTECZNOŚĆ SANKCJI

Jakkolwiek argument pragmatyczny w ocenie godziwości czynu ludzkiego ma wymiar drugorzędny, nie może być zupełnie pomijany. Zresztą, nawet Magisterium Kościoła stwierdza, że wojnę obronną można podjąć, jeśli są perspektywy skutecznego działania. Wydaje się, że podobnie jest w odniesieniu do sankcji ekonomicznych i politycznych nakładanych wobec państw przez społeczność międzynarodową: w sytuacji rażącego naruszania godności osoby i praw człowieka przez aparat państwowy sankcje są formą nacisku na totalitarny rząd, ukierunkowaną na demokratyzację panującego w danym państwie ustroju.

Paradoksalnie, zwłaszcza w sytuacji sankcji ekonomicznych, jest to działanie, którego pierwszymi ofiarami są zwykli obywatele, jednakże w dalszej perspektywie oni też będą głównymi beneficjentami zmian. Odnosząc się do sankcji wobec rasistowskiego reżimu w RPA, amerykańscy biskupi stwierdzili: „Wycofanie funduszy z instytucji finansowych wspierających apartheid w Afryce Południowej, zamknięcie inwestycji w RPA oraz izolacja ekonomiczna (i handlowa) tego państwa niesie za sobą wiele negatywnych skutków, uderzając najboleśniej w najbiedniejszych. Ponieważ jednak apartheid jest systemem niereformowalnym z natury, jedynie całkowite jego obalenie może zmienić sytuację rdzennych mieszkańców Afryki. W imię obrony swej godności i podstawowych praw są oni – według A. Luthuli, laureata pokojowej Nagrody Nobla z 1959 r. – gotowi tę cenę zapłacić: «Bojkot ekonomiczny Afryki Południowej sprowadzi niewątpliwie trudności na Afrykańczyków. Nie mamy co do tego wątpliwości. Jeśli jednak jest to metoda na skrócenie dni rozlewu krwi, to nasze cierpienie jest ceną, którą jesteśmy gotowi zapłacić»”¹⁹.

4. TEORIA WOJNY SPRAWIEDLIWEJ

J. Nagórny zwraca uwagę na społeczne przyzwolenie na użycie siły przez państwo dla słusznej obrony²⁰. Nie jest ono jednak ani nieograniczone, ani bezwarunkowe. Opierając się na założeniu, że rolą państwa jest zapewnienie

¹⁹ USCC Department of Social Development and World Peace. Divestment, Disinvestment and South Africa. September 10, 1986. W: *Pastoral Letters*. Vol. 5 s. 319; por. tamże s. 321-332.

²⁰ Por. *Prawo do słusznej obrony*. W: *Wojna sprawiedliwa?* s. 53.

bezpieczeństwa, społeczność ogranicza zakres wykorzystania przez państwo argumentu siłowego. Przekroczenie tych granic oznacza poważne nadużycie władzy, czyniąc jej działania niesprawiedliwymi.

Jakkolwiek trudno o ujednolicone kryteria, w oparciu o które możliwe byłoby usprawiedliwienie użycia siły, teoria tzw. wojny sprawiedliwej rzuca wiele światła na tę powszechną intuicję określającą moralne ramy rozwiązań siłowych. *Katechizm Kościoła Katolickiego* w numerze 2309 przytacza te podstawowe kryteria: „Należy ściśle wziąć pod uwagę dokładne warunki usprawiedliwiające uprawnioną obronę z użyciem siły militarnej. Powaga takiej decyzji jest podporządkowana ścisłym warunkom uprawnienia moralnego. Potrzeba jednocześnie w tym przypadku:

- aby szkoda wyrządzana przez napastnika narodowi lub wspólnocie narodów była długotrwała, poważna i niezaprzeczalna;
- aby wszystkie pozostałe środki zmierzające do położenia jej kresu okazały się nierealne lub nieskuteczne;
- aby były uzasadnione warunki powodzenia;
- aby użycie broni nie pociągnęło za sobą jeszcze poważniejszego zła i zamętu niż zło, które należy usunąć. W ocenie tego warunku należy uwzględnić potęgę współczesnych środków niszczenia.

Są to elementy tradycyjnie wymieniane w teorii tzw. wojny sprawiedliwej.

Ocena warunków uprawnienia moralnego należy do roztropnego osądu tych, którzy ponoszą odpowiedzialność za dobro wspólne”.

Niewątpliwie przytoczone warunki mają swoje uwarunkowania kulturowe i historyczne i odwołują się do wielowiekowego doświadczenia relacji międzynarodowych, nade wszystko w ramach kultury euroatlantyckiej. Warto jednak zwrócić uwagę, że sama historia pokazała, iż przynajmniej jeden z warunków nie musi być spełniony: uzasadniona nadzieja powodzenia.

Początek drugiej wojny światowej jest przykładem właśnie takiej sytuacji. Co prawda, zawarty w ostatniej chwili sojusz z Anglią i Francją mógł dawać nadzieję Polsce na skuteczny odpór ewentualnej agresji III Rzeszy, jednakże historia pokazała, iż to Hitler miał rację uznając krok ze strony aliantów za praktycznie pustą deklarację. Już w kilka dni po wybuchu wojny stało się to jasne także dla rządu II RP, niemniej sytuacja osamotnienia nie skłoniła władz do wydania rozkazu o złożeniu broni. Co prawda akty kapitulacji posterunku na Westerplatte czy miasta Warszawy miały miejsce, jednakże Państwo polskie broni nie złożyło, mimo oczywistej dla wszystkich, beznadziejnej pod względem militarnym sytuacji. Jak to stwierdził w sierpniu 1938 roku minister J. Beck: „Polska nie zna pokoju za wszelką cenę”. W dramatyczny

sposób historia ta powtórzyła się podczas Powstania Warszawskiego. Wydaje się, że w obu wypadkach, mimo iż nie było widoków na powodzenie operacji militarnej, podjęte działania były usprawiedliwione moralnie.

Zgodnie z augustyńską doktryną wojny sprawiedliwej, rozwiniętą przez św. Tomasza z Akwinu, wojna jest o tyle usprawiedliwiona, o ile jej celem i kresem jest pokój. Do niego ma prowadzić i jemu ma służyć. Stąd bierze się obowiązek przestrzegania pewnych zasad nawet podczas konfliktu zbrojnego, jak ochrona ludności cywilnej, pomoc rannym, bezpieczeństwo i godne traktowanie jeńców. Przy całym nieszczęściu wojny, należy dążyć do unikania sytuacji eskalujących konflikt, tak aby po jego zakończeniu możliwe było rzeczywiste pokojowe współistnienie²¹.

Kryteria, usprawiedliwiające użycie siły w konflikcie zbrojnym, łatwo stać się mogą przedmiotem manipulacji władzy podatnej na pokusę skuteczności. Historia wielokrotnie dowiodła słabości sumień w tym względzie. Oczywiście, błędem byłoby nakładać dzisiejszą świadomość moralną na czasy minione, jednakże uprawnionym wydaje się zwrócenie uwagi na łatwość, z jaką w przeszłości poszerzano kryteria tego, co sprawiedliwe i uprawnione²².

4.1. INTERWENCJA SOLIDARNA (WOJNA W OBRONIE NAPADNIĘTYCH)

Zdarzają się sytuacje, w których napadnięte państwo nie jest w stanie się bronić, tym bardziej bronić się skutecznie. Zasada solidarności nakazywałaby wówczas wsparcie go w walce, analogicznie do obrony osób napadniętych w bezpośrednim sąsiedztwie. Sam fakt krzywdy, jaka jest wyrządzana słabszym, już sam rodzi bowiem zobowiązanie moralne.

Wydaje się, że w praktyce międzynarodowej argument krzywdy nie jest wystarczający, by silniejsze państwa stanęły w obronie napadniętego słabszego. By „przekonać je do działania”, potrzebne są dodatkowe argumenty i to one właśnie, a nie kwestie moralne, mają charakter decydujący. I tak o zaangażowaniu militarnym decydują racje polityczne (np. destabilizacja w regionie lub zagrożenie eskalacją konfliktu) lub ekonomiczne (np. dostęp do surowców naturalnych, zwłaszcza ropy naftowej).

²¹ Por. S u t o r. *Etyka polityczna* s. 374-375.

²² Por. J. Z a b i e l s k i. *Przemoc współczesnego świata a chrześcijańska cnota męstwa*. W: *Przemoc i terror* s. 202-203.

4.2. INTERWENCJA HUMANITARNA (MISJA STABILIZACYJNA)

Podobnie ma się rzecz w kwestii zaangażowania w misje stabilizacyjne. Decydującym argumentem za ich podjęciem jest przeciwdziałanie eskalacji konfliktu w regionie. Oznacza to, że państwo, rozważające takie działanie, musi mieć jakieś swoje interesy w regionie bądź z innego tytułu (np. zobowiązań sojusznicznych lub jako próbę poszerzenia strefy wpływów), postrzega swoje zaangażowanie jako ochronę własnych interesów. Nie zdarza się raczej, by państwa angażowały się w konflikt lub próbę uspokojenia sytuacji w regionie tylko na zasadzie rozpoznania powinności moralnej.

4.3. INTERWENCJA UPRZEDZAJĄCA (WOJNA PREWENCYJNA)

Szczególną sytuacją zaangażowania militarnego Państwa jest tzw. interwencja uprzedzająca, nazywana niekiedy wojną prewencyjną. Jej celem jest uniemożliwienie domniemanemu agresorowi podjęcia działań zaczepnych wobec siebie lub innego państwa (wówczas interwencja uprzedzająca spełnia również kryteria solidarnej). Trzeba wyraźnie powiedzieć, że od strony formalnej uderzenie uprzedzające jest agresją, a więc rozpoczęciem działań militarnych, a więc eskalacją konfliktu istniejącego na płaszczyźnie politycznej lub ekonomicznej na poziom militarny. Argumentem usprawiedliwiającym rozpoczęcie działań zbrojnych miałyby wówczas być próba ich ograniczenia, a co za tym idzie – minimalizacja strat – poprzez odebranie domniemanemu agresorowi możliwości działań zaczepnych.

5. WOJNA Z TERRORYZMEM

Obecnie świat stanął wobec zagrożenia globalnym terroryzmem. Terroryzm istniał od czasów starożytnych, jednakże zawsze do tej pory miał charakter lokalny i ograniczony. Globalizacja doprowadziła do jego rozszerzenia się przy jednoczesnym wzroście możliwości destrukcyjnych.

5.1. DEFINICJA TERRORYZMU

Terroryzm jest – przynajmniej w teorii – ukierunkowany na osiągnięcie założonych celów politycznych poprzez wywołanie strachu w społeczeństwie za pomocą zamachów już to na osoby związane z aparatem państwowym, już

to na przypadkowych obywateli. Wydaje się jednak, że w niektórych wypadkach założenia te stają się drugorzędne, zaś celem działań terrorystycznych staje się sam terror. W. Bar zwraca uwagę, że zdaniem niektórych terror w majestacie prawa – a więc terror stosowany z wykorzystaniem aparatu państwowego – jest usprawiedliwiony na mocy celu, ku któremu zmierza rewolucja²³.

W ciągu lat terroryzm przybrał kilka postaci. Oprócz pierwotnego rządu terroru rewolucyjnego państwa wobec własnych obywateli, pojawiły się grupy walczące o zmianę układu politycznego lub nawet dążące do całkowitego upadku struktur państwowych. Motywacja polityczna i religijna wzajemnie się przeplatały, przy czym zwrócić należy uwagę, iż praktycznie żadna z religii wprost nie uznaje przemocy i terroru jako dobra, niezależnie od tego, iż w imię Boga zadawana jest śmierć²⁴. Zaistniały też grupy posługujące się terrorem jako narzędziem działania na arenie międzynarodowej oraz państwa stosujące terror jako metodę wpływania na procesy i relacje międzynarodowe.

O ile w ostatnim wypadku można uznać, że terrorystyczne działania danego państwa mają charakter agresji zbrojnej (choć wymierzone są nie w wojsko, ale w ludność cywilną), zatem podlegają wojennemu prawu międzynarodowemu, o tyle działalność grup terrorystycznych poza strukturami państwowymi stanowi poważne wyzwanie dla określenia legalnych i moralnych ram interwencji państwa, na terenie którego doszło do ataku.

5.2. SPECYFIKA WOJNY ZE ZORGANIZOWANĄ PRZESTĘPCZOŚCIĄ

Rodzi się pytanie, czy akcje sił specjalnych, ukierunkowane na fizyczną eliminację (czyli zabójstwo) osób podejrzanych o działania terrorystyczne, można usprawiedliwić na gruncie moralnym. Niewątpliwie rządy terroru państwowego (choćby w wydaniu międzynarodowym), nieuchronnie karzące śmiercią każdego terrorystę spowodowałyby zmniejszenie zagrożenia ze strony Al-Kaidy i innych podobnych jej organizacji. Wydaje się jednak, że cena, jaką za to przyszloby zapłacić, byłaby zbyt wysoka – zarówno przez ryzyko pomyłki, jak i niebezpieczeństwo ofiar wśród postronnych osób.

²³ Por. W. B a r. *Współczesne oblicza wojny i terroryzmu*. W: *Wojna sprawiedliwa?* s. 36-38; J. N a g ó r n y. „Oko za oko”? *Etyczne aspekty dopuszczalności użycia siły*. W: T e n ż e. *Wartość życia ludzkiego*. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 352.

²⁴ Por. B a r. *Współczesne oblicza wojny i terroryzmu* s. 41-44.

6. WOJNA ZAWSZE JEST PORAŻKĄ

Użycie przemocy jest dowodem, że zabrakło – przynajmniej w przekonaniu jednej ze stron sporu – argumentów i woli, by dążyć do porozumienia. Powodem może być przekonanie, że kompromis będzie poważnym naruszeniem sprawiedliwości. Sutor za Augustynem zwraca uwagę na fakt, że pokój możliwy jest w zasadzie tylko wtedy, gdy spełnione są wymogi sprawiedliwości – „gdy jej zabraknie, doczesne państwa stają się wielkimi bandami rozbójników. W ten sposób Augustyn poruszył elementarny temat chrześcijańskiej etyki pokoju [...]: pokój domaga się sprawiedliwości. [...] Generalnie znaczy to, że pokój nie jest celem i możliwym do wytworzenia stanem obok innych celów i zadań ludzi. Jest raczej stanem obcowania ze sobą w każdym współdziałaniu. Gdy ludzie współpracują ze sobą wiedzeni wolą zgody i sprawiedliwości, gdy grupy mając wolę kompromisu podejmują swoje interesy i działają według reguł, wówczas panuje polityczny pokój [...]. Pokój to nie tyle wolność od konfliktów, co umiejętność obcowania ze sobą także wśród konfliktów”²⁵.

W XX wieku podczas konfliktów zbrojnych światowych i regionalnych zginęło ok. 87 mln ludzi, a niemal drugie tyle padło ofiarą przemocy w efekcie kampanii ideologicznych lub religijnych²⁶. Wbrew konwencjom, nakazującym ochronę ludności cywilnej, zdarza się, iż w trakcie działań zbrojnych zdecydowana większość ofiar to osoby cywilne. Jednocześnie należy zauważyć, że państwa totalitarne stosują argument siły wobec swoich własnych obywateli dokonując ich eksterminacji, niezależnie od prowadzonych działań wojennych²⁷.

6.1. ETYKA WOBEC PRAGMATYKI

Zwycięzcy nie pyta się o rację – znana powszechnie teza Macchiavellego sprawia, że pokusa wykorzystania siły nabiera szczególnego wymiaru. Skuteczność w polityce jest dobrem samym w sobie, więc w sytuacji konfliktu interesów dobór środków zdaje się mieć znaczenie drugorzędne. Innymi słowy, etyka liczy się o tyle w praktyce politycznej, o ile nie narusza wymo-

²⁵ Sutor. *Etyka polityczna* s. 371-372. Por. Góralczyk. *Przemoc sama w sobie* s. 148-150; Nagórny. „*Oko za oko*” s. 354.

²⁶ Por. Bar. *Współczesne oblicza wojny i terroryzmu* s. 30-31.

²⁷ Por. Nagórny. „*Oko za oko*” s. 365.

gów stawianych przez kryterium pragmatyczne²⁸. Zdaniem niektórych, relacjami między państwami rządzią odmienne niż pomiędzy ludźmi reguły.

6.2. MORALNA OCENA OPERACJI SPECJALNYCH

Operacje specjalne są formą ograniczonych w skali działań zbrojnych. Ich celem może być zarówno zmniejszenie potencjału militarnego czy gospodarczego przeciwnika, jak i pozbawienie go zdolności prowadzenia działań zbrojnych poprzez naruszenie ciągu dowodzenia (zarówno poprzez uderzenie w infrastrukturę, jak i fizyczną eliminację kadry dowódczej). W końcu operacje specjalne mogą służyć działaniom ratunkowym.

Szczególny przypadek wykorzystania sił specjalnych ujawniła operacja wojsk amerykańskich, której celem było zabicie przywódcy Al-Kaidy, Osamy bin Ladena. O ile jest zrozumiały cel samej operacji, sposób jej przeprowadzenia rodzi pewne wątpliwości natury moralnej. Najistotniejszym jest rozkaz zabicia terrorysty, w sytuacji, gdy możliwe było jego ujęcie, celem postawienia przed międzynarodowym trybunałem. Wątpliwości rodzi również transmisja na żywo całej operacji.

6.3. WYKORZYSTYWANIE TORTUR DLA UZYSKANIA INFORMACJI

Tortury są jednoznacznie określone w nauczaniu Kościoła jako czyny wewnętrznie niegodziwe, naruszające integralność i godność osoby ludzkiej. Nie ma znaczenia metoda, jaką posługuje się torturujący: zarówno zadanie bólu, wywołanie strachu, pranie mózgu poprzez brak snu jak i farmakologiczne ubezwłasnowolnienie – każda z nich sprzeniewierza się ludzkiej godności.

Pokusa wykorzystania ich jest wyjątkowo silna nade wszystko w sytuacji bezpośredniej groźby poważnych szkód – wybuchu wojny, ataku terrorystycznego czy im podobnych. Możliwość wydobywania ukrywanej informacji i skutecznej obrony przed atakiem zdaje się nierzadko przeważać nad moralną niegodziwością obranej metody. Nagórny zwraca uwagę, że wartość informacji uzyskanej przemocą sama w sobie jest wątpliwa, nawet gdyby

²⁸ Por. C h u d y. *Polityka jako wojna i wojna jako polityka* s. 242 (239-281).

była skuteczną metodą wydobycia prawdy, byłaby drogą wewnętrznym godziwą²⁹.

Rodzi się pytanie: czy zatem państwo ma zgodzić się na straty wywołane atakiem, przed którym można się było obronić? O ile pragmatyczna teza, przywołująca prawo do skutecznej obrony, zdaje się dawać przyzwolenie, o tyle uświadomić sobie trzeba, iż naruszenie zasad moralnych oznacza nie tylko naruszenie godności przesłuchiwanej osoby, ale także – a może przede wszystkim – sprzeniewierzenie się godności przesłuchujących i ideałom, którym mieli służyć i które mieli bronić. Nagórny stwierdza jednak: „wskażując na zło przemocy jako naruszającej godność osoby ludzkiej, trzeba jednocześnie ukazywać jej bezowocność, zwłaszcza w obliczu błędnego mniemania, że na gwałt jednej strony także druga może odpowiedzieć przemocą. Odwołanie się do przemocy tak naprawdę niczego nie zmienia, nie prowadzi do zmiany niesprawiedliwych stosunków, a tylko je pomnaża”³⁰.

6.4. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA – KWESTIA BRONI MASOWEGO RAŻENIA

Broń masowego rażenia wykorzystywana jest na dwa sposoby: jako odstraszanie potencjalnego agresora oraz jako sposób na zakończenie konfliktu poprzez fizyczną eliminację przeciwnika, a przynajmniej poprzez zadanie mu takich strat, by dalsze podejmowanie walki uznał za pozbawione sensu. W pierwszym wypadku głównym argumentem jest strach, w drugim – śmierć. Jednocześnie natura broni masowego rażenia sprawia, że jej głównymi ofiarami jest ludność cywilna. Uznając fundamentalną godność osoby, oraz zasady moralne porządku społecznego, nie da się usprawiedliwić ani jednego, ani drugiego sposobu wykorzystania takich broni, choćby cele, przyświecające ich dysponentom, były jak najszczytniejsze. Nie można zbudować dobra wspólnego na strachu, ani tym bardziej na śmierci zadawanej niewinnym. Jakkolwiek efektem byłby zapewne pokój, za Soborem Watykańskim II należałoby stwierdzić, nie przyniósłby on życia. „Niech nas wszakże nie zwodzi fałszywa nadzieja. Jeżeli bowiem, zapomniawszy wrogości i nienawiści, nie zawrze się w przyszłości trwałych i uczciwych umów w sprawie powszechnego pokoju, ludzkość, która już obecnie znajduje się w poważnym niebezpieczeństwie, mimo że osiągnęła podziwu godną wiedzę, popychana dalej

²⁹ Por. Nagórny. *Zaniedbanie i przemoc* s. 298-299.

³⁰ Tamże s. 296; por. Nagórny. „*Oko za oko*” s. 380.

zbrodniczą ręką może doczekać się godziny, w której nie będzie już jej dane zaznać innego pokoju, jak tylko przerażającego pokoju śmierci”³¹.

BIBLIOGRAFIA

- B a r W.: Współczesne oblicza wojny i terroryzmu. W: Wojna sprawiedliwa? Przesłanie moralne Kościoła. Red. J. Nagórny, M. Pokrywka. Lublin: Wydawnictwo KUL 2003 s. 27-52.
- B e c k J.: Przemówienie ministra spraw zagranicznych, wygłoszone na plenarnym posiedzeniu Sejmu RP 5 maja 1939. <http://www.dws-xip.pl/Dane/beck.html> [wydruk z dnia 20.06.2011 w posiadaniu autora].
- C h u d y W.: Polityka jako wojna i wojna jako polityka. W: Człowiek i państwo. Red. P. Jaroszyński. Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” 2006 s. 239-281.
- C h y r o w i c z B.: Etyczne usprawiedliwienie obrony koniecznej w działaniach zbrojnych i na wojnie. W: Etyka żołnierska. Etyka w służbie ojczyźnie. Red. K. Jeżyna, J. Gałkowski, M. Kalinowski. Warszawa: „Dom Żołnierza Polskiego” 2008 s. 181-191.
- G ó r a l c z y k P.: Przemoc sama w sobie jest irracjonalna i absurdalna. W: Przemoc i terror. Red. P. Góralczyk, J. A. Sobkowiak. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2001 s. 141-161.
- J a r o s z y ń s k i P.: Cywilizacyjne oblicza polityki. W: Człowiek i państwo. Red. P. Jaroszyński. Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” 2006 s. 31-44.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań: „Pallotinum” 1994 (Corrigenda 1998).
- K i e n i e w i c z P.: By nie zagubić wspólnego dobra... Lublin: Wydawnictwo KUL 2005.
- M a j k a J.: Etyka życia gospodarczego. Wrocław: „Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych” 1982.
- N a g ó r n y J.: Polityka – „świecką religią”? W: Człowiek i państwo. Red. P. Jaroszyński. Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej” 2006 s. 93-110.
- N a g ó r n y J.: „Oko za oko”? Etyczne aspekty dopuszczalności użycia siły. W: Tenże. Wartość życia ludzkiego. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 347-382.
- N a g ó r n y J.: Zaniedbanie i przemoc. W: *Ad libertatem in veritate*. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Alojzemu Marcolowi. Red. P. Morciniec. Opole: WT UO1996 s. 285-306.
- S k o b e l S.: Przemoc jako odpowiedź na niesprawiedliwość. W: Przemoc i terror s. 251-261.

³¹ KDK 82.

- Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje Dekrety, Deklaracje. Wyd. 3. Poznań: „Pallotinum” [b.r.w.] s. 537-620.
- S u t o r B.: Etyka polityczna. Tł. A. Marcol. Warszawa: „Kontrast” 1994.
- USCC Department of Social Development and World Peace: Divestment, Disinvestment and South Africa. September 10, 1986. W: Pastoral Letters. Vol. 5 s. 316-332.
- Z a b i e l s k i J.: Przemoc współczesnego świata a chrześcijańska cnota męstwa. W: Przemoc i terror s. 195-213.

THE ARGUMENT OF FORCE IN INTERNATIONAL RELATIONSHIPS

S u m m a r y

International relationships are very complicated. There is a tension between the demands of duties of the states like protection of integrity, safety and peace (both internal and international), which require a lot of effectiveness, and demands of human dignity, justice and protection of human rights. In fact, this is a kind of conflict between pragmatism and ethics. Although there is no easy answer to that, one has to remember, that even when the war is inevitable, it becomes a setback. Even a just war is an unfair one.

Słowa kluczowe: państwo, wojna.

Key words: state, war.

Ks. Krzysztof K i e t l i ń s k i. *Moralność gospodarki opartej na wiedzy*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009 ss. 361.

Znakiem obecnych czasów stają się próby poddania pod dyskurs etyczny różnorodnych obszarów społecznej aktywności człowieka. Nie należy ich uważać jednak za symptom zwiększonej wrażliwości moralnej, wręcz przeciwnie, takie zjawiska jak relatywizm czy permissywizm moralny zdają się coraz skuteczniej rugować wrażliwość etyczną ze świadomości współczesnego człowieka. Są one raczej wynikiem coraz bardziej powszechnego przekonania, że rozwiązanie przynajmniej niektórych problemów związanych z życiem gospodarczym, takich jak ochrona przed zanieczyszczeniem środowiska naturalnego, ograniczenie bezrobocia, wybór słusznych koncepcji rozwoju itp., przekracza możliwości samej ekonomii oraz racjonalności ekonomicznej. Dzieje się tak również na skutek ogromnej złożoności struktur i procesów ekonomicznych. Zainteresowanie moralnym wymiarem ekonomii wskazuje także na rosnącą rozbieżność zdań w kwestii podstawowych wartości i na deficyt wiarygodności. Poszczególne podmioty zaangażowane w życie gospodarcze niejednokrotnie stają bezradne wobec wyboru kierunku etycznego i jego realizacji w życiu publicznym.

Z drugiej strony można zauważyć analogiczny proces w odwrotnym kierunku. Jest on widoczny zwłaszcza na płaszczyźnie metodologicznej. Refleksja teologicznomoralna (a także etyczna) sięga dzisiaj coraz częściej do dorobku tych dyscyplin naukowych, które jako nauki o człowieku i o społecznym wymiarze jego egzystencji pozwalają lepiej zrozumieć z jednej strony różnorakie uwarunkowania działania moralnego, a z drugiej – stanowią pomoc w praktycznym przekazie przesłania moralnego oraz konkretnych norm moralnych względem poszczególnych obszarów działania człowieka. Stąd też uprawianie teologii moralnej jako refleksji nie tylko teoretycznej, ale także pastoralnej (praktycznej) wiąże się ze stałym korzystaniem z dorobku wielu dyscyplin humanistycznych i społecznych, w tym także ekonomii.

Tych kilka uwag wstępnych pozwala lepiej „umiejszczyć” recenzowaną publikację ks. Krzysztofa Kietlińskiego, profesora teologii moralnej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego: *Moralność gospodarki opartej na wiedzy*. Sytuuje się ona niejako na styku dwu dyscyplin związanych z człowiekiem i jego *praxis*: teologii moralnej i ekonomii. Jej Autor pragnie pozostać nade wszystko teologiem moralistą,

który równocześnie zdaje sobie sprawę ze szczególnego znaczenia zaangażowania człowieka w życie gospodarcze.

Celem naukowych rozważań, zawartych w książce *Moralność gospodarki opartej na wiedzy*, jest próba oceny moralnej pod kątem szans i zagrożeń związanych z tym nowym, nie do końca jeszcze zdefiniowanym modelem gospodarowania, w którym w miejsce tradycyjnych czynników produkcyjnych, szczególne znaczenie przypisuje się wiedzy. Całość, złożona z sześciu rozdziałów tworzących zasadniczy korpus pracy, poprzedzona została wprowadzeniem (s. 9-15), które ukierunkowuje na tematykę podjętą w opracowaniu, określa cele rozprawy oraz niezmiernie oszczędnie prezentuje jej strukturę.

Rozdział I, niejako wprowadzający, stał się dla Autora okazją do określenia istoty i rozumienia wiedzy (s. 19-36). W pierwszej kolejności zostało w nim przedstawione samo pojęcie wiedzy i jego etymologia, by następnie opisać ją w pięciu aspektach: klasycznym, nawiązującym do antycznej myśli greckiej, filozoficznym, teologicznym, socjologicznym oraz ekonomicznym.

Historyczne uwarunkowania relacji między wiedzą a sposobem gospodarowania od początków cywilizacji do gospodarki opartej na wiedzy, a także ukazanie istoty tego modelu gospodarowania podejmuje rozdział II (s. 37-74). Dyskurs historyczny, którego celem jest nakreślenie drogi do gospodarki opartej na wiedzy, Autor zaprezentował w części w oparciu o kryterium chronologiczne, w części problemowo.

Najpierw zwrócił uwagę na znaczenie nośników wiedzy, przyjmując za kluczowe wydarzenie w dziejach przekazywania wiedzy wynalezienie druku przez Jana Gutenberga oraz wynalezienie liczb arabskich. Następnie, zapoznając wcześniej użytą metodę historyczną, zwrócił uwagę na rolę tradycyjnego analfabetyzmu oraz jego nowych form: wtórnego i funkcjonalnego, przejawiającego się w braku zrozumienia czytanych tekstów i najprostszych instrukcji, niezdolności do wypełnienia najprostszych formularzy i kwestionariuszy czy nienadążaniem za nowymi technologiami, co w konsekwencji tworzy nowe podziały, nowe dyskryminacje i nowe obszary dysfunkcyjności dla wielu ludzi. Następnie, ponownie w kluczu historycznym, zostały zaprezentowane fazy rozwoju ekonomicznego w poszczególnych epokach pod kątem związków między wiedzą a gospodarką, co najlepiej można dostrzec w wynalazczości właściwej dla każdej epoki. Zwieńczeniem prezentacji uwarunkowań historycznych było wskazanie na cechy specyficzne gospodarki opartej na wiedzy. Kwestia ta wybrzmiała najlepiej w poczynionym przez Autora zestawieniu zmian w wykorzystaniu wiedzy w gospodarce dawniej i dziś.

Kontynuacją i zarazem uszczegółowieniem ogólnej prezentacji cech gospodarki opartej na wiedzy był kolejny paragraf mający na celu ukazanie istoty tego modelu gospodarowania. Po kwestiach nomenklaturowych dotyczących określeń gospodarki opartej na wiedzy, Autor ponownie, choć w innych aspektach, podejmuje kwestię ekonomicznego ujęcia wiedzy oraz przedstawia problematykę jej zarządzania, ze szczególnym skoncentrowaniem się na koncepcji I. Nonakiego i H. Takeuchiego.

Do uwarunkowań w budowaniu gospodarki opartej na wiedzy nawiązuje ponownie rozdział III monografii (s. 75-105). Autor wspomina tu o konkurencyjności, innowacyjności oraz różnych formach kapitałów społeczno-kulturowych (kulturowy, intelektualny, ludzki, wiedzy, finansowy i społeczny oraz w osobnym punkcie moral-

ny). Ks. Kietliński słusznie – choć nazywa je jedynie uwarunkowaniami – wszystkie te podmiotowe czynniki traktuje jako fundament gospodarki opartej na wiedzy i uważa, że istotnym elementem tych kapitałów, może za wyjątkiem finansowego, jest system wartości, który wyznacza postawy człowieka w społeczeństwie i w gospodarowaniu. Bez tych nowych form kapitałów (kulturowego, intelektualnego, ludzkiego i społecznego) niemożliwe będą narodziny nowej ekonomii (gospodarki opartej na wiedzy) i przejście do nowego społeczeństwa (społeczeństwa wiedzy).

Przedmiotem rozważań kolejnego rozdziału jest zagadnienie relacji między moralnością i gospodarką (s. 107-160). Przyjęty antropologiczny punkt wyjścia dobrze się wypisuje w perspektywę Soboru Watykańskiego II, który naucza, że to człowiek jest ośrodkiem, celem i podmiotem całego życia społecznego (por. KDK 25). Następnie Autor poddaje naukowej analizie tradycyjne elementy katolickiej etyki gospodarczej, a mianowicie zagadnienie pracy ludzkiej oraz własności, odniesione przede wszystkim do własności intelektualnej, co jest zrozumiałe w modelu gospodarki opartej na wiedzy, a także problematykę przedsiębiorczości, która – z kolei – mocno wybrzmiewa w dwóch ostatnich encyklikach społecznych *Centesimus annus* Jana Pawła II oraz *Caritas in veritate* Benedykta XVI. W drugim paragrafie Autor ukazuje panoramę założeń moralności gospodarczej w wybranych religiach.

Celem rozdziału V (s. 161-201), który wraz z rozdziałem III jawi się jako centralny w monografii, jest próba refleksji nad gospodarką opartą na wiedzy w świetle *Magisterium Ecclesiae*. Punktem wyjścia jest ponowna analiza zagadnienia wiedzy, tym razem w ujęciu biblijnym. Następnie Autor swoje naukowe dociekania koncentruje na analizie nauczania zawartego w niektórych dokumentach Kościoła pod kątem odczytania z nich stosunku nauczania Kościoła do gospodarki opartej na wiedzy. Szczególny nacisk został położony w tej części badań na analizę nauczania Jana Pawła II, zwłaszcza zawartego w encyklice *Fides et ratio*. W ostatniej części rozdziału wskazano na znaczenie wymiaru etycznego w budowaniu gospodarki opartej na wiedzy.

Kończącą część pracy (s. 203-261) stanowi prezentacja wyników badań własnych nad moralnością gospodarki opartej na wiedzy. W pierwszym paragrafie przedstawiono założenia metodologiczne badań w postaci prezentacji charakterystyki i przedmiotu badań, ich celów, postawionych pytań i hipotez badawczych. Oprócz tego opisano dobór próby, zastosowane metody badawcze oraz przebieg badań. Z kolei w paragrafie drugim przedstawiono charakterystykę osób badanych, zaprezentowano szczegółowe wyniki badań oraz końcowe wnioski i rekomendacje. Całość publikacji wieńczy zakończenie, które zawiera najważniejsze spostrzeżenia poczynione w pracy, skrótowe zebranie najistotniejszych rezultatów badań empirycznych, wnioski końcowe oraz niektóre postulaty. Całość zamyka wykaz tabel, wykaz rysunków, bibliografia, załączniki w postaci ankiety badawczej, stenogramów dwóch wywiadów radiowych przeprowadzonych przez Autora rozprawy, ankiety wykorzystanej przy realizacji projektu badawczego NR R11 004 01 „Kwantyfikacja wpływu etyczności pracy załóg firm na konkurencyjną produktywność, korzyści społeczne i tworzenie miejsc pracy w warunkach integracji i globalizacji. Projekt normy etyczności EK1000 dla firm w Polsce i Europie” oraz streszczenie w języku angielskim.

Już powyższa merytoryczna prezentacja zawartości publikacji ks. Krzysztofa Kietlińskiego wskazuje wyraźnie na potrzebę zajęcia się problematyką moralną gospodarki opartej na wiedzy. Nawet, jeśli wspomniane bogactwo rodzi niekiedy problemy w ich systematyzacji, to jednak zasadniczy trzon wywodów Autora jest nie tylko klarowny, ale także wystarczająco wszechstronny.

Doniosły i aktualny jest przede wszystkim sam przedmiot książki. Autor ma świadomość, że z jednej strony gospodarka oparta na wiedzy nie jest jakimś tylko abstrakcyjnym projektem, lecz modelem gospodarki, który stał się już rzeczywistością w wielu miejscach, a niebawem może stać się esencją życia gospodarczego i społecznego. Stawia więc ważne pytania o warunki, jakie muszą być spełnione, aby tak się stało. Z drugiej zaś – jak sam zauważa – model ten nie został poddany jeszcze głębszej analizie w aspekcie moralnym i duchowym. Jest to o tyle istotne, że ludzkość była już świadkiem wielu utopii, niektórych wprost powiązanych z systemami totalitarnymi, które eksponowały rolę wiedzy i technologii, a więc elementów kluczowych dla tego modelu gospodarki, w sposób ideologiczny. Autor nie ukrywa, że wiedzą można manipulować, a wyniki nauk mogą być ideologicznie interpretowane i tym samym stać się zagrożeniem dla człowieka. Stąd wielkie nadzieje związane z gospodarką opartą na wiedzy nie mogą przesłonić potrzeby krytycznej refleksji i stawiania ważkich pytań o kształt tego modelu gospodarki i o jego naturę.

Za doniosłością podjętego tematu przez ks. Kietlińskiego przemawia także fakt, iż uczestnictwo w życiu gospodarczym jest jednym z najważniejszych obszarów zaangażowania współczesnego człowieka, który w sposób istotny rzutuje na pozostałe wymiary jego egzystencji. Podobnie jak wszystkie inne płaszczyzny życia ludzkiego, tak i życie gospodarcze rodzi wiele różnych moralnych i społecznych dylematów. Działalność ekonomiczna nie ogranicza się bowiem jedynie do neutralnego w wymiarze aksjologicznym zdobywania koniecznych dóbr, lecz rodzi znacznie poważniejsze konsekwencje, czy to dla poszczególnych jednostek, czy dla całych społeczeństw. Dzieje się tak dlatego, że zasadniczym podmiotem dokonywanych w obszarze ekonomii wyborów i podejmowanych decyzji jest zawsze wolny i rozumny człowiek, który nigdy nie może działać poza moralnością.

Relacja etyki i ekonomii przez długi czas w kulturze zachodniej miała znamiona całkowitego podporządkowania czynnika ekonomicznego wymiarowi moralnemu. Dopiero rozwój społeczeństwa przemysłowego i ekonomii kapitalistycznej, bazującej na relacjach rynkowych, przyczynił się do upadku modelu podporządkowania, na rzecz wzajemnego wyobcowania etyki i ekonomii. Obie te rzeczywistości zostały wzajemnie zantagonizowane, przy czym nauki ekonomiczne czyniły to na zasadzie rewindykacji własnej autonomii, deprecjonując przy tym znaczenie wymiaru moralnego we wszystkich sferach życia publicznego. Gospodarka oparta na wiedzy, która winna się charakteryzować harmonią pomiędzy wymiarami materialnymi i niematerialnymi, w tym także duchowymi, w której najważniejszym dobrem jest osoba ludzka, która w końcu za swój fundament uważa konkurencyjność, innowacyjność czy nowe formy kapitału społeczno-kulturowe, może – według Autora – otworzyć nowy rozdział wzajemnej relacji między gospodarką a moralnością.

Uważna lektura publikacji rodzi także kilka pytań, a niekiedy także i wątpliwości. Pierwsza z nich dotyczy tożsamości teologicznomoralnej rozprawy. Choć niezwy-

kle ważne jest podjęte w studium ujęcie tematu o charakterze niejako interdyscyplinarnym, a więc ujęcie zarówno aspektu ekonomicznego, jak i teologicznego, to jednak można mówić o pewnym niedosycie. O ile określony punkt wyjścia i przyjęta metoda dość zadowalająco ukazują ekonomiczny aspekt podjętego tematu, to wydaje się że nie jest to do końca wystarczające dla pogłębionej perspektywy teologicznej (teologicznomoralnej), która siłą rzeczy winna stać się dominującą i na którą powołuje się Autor.

Ograniczoność tejże perspektywy widoczna jest na kilku płaszczyznach. Po pierwsze, nie zostały jasno wyeksponowane kryteria dokonanej oceny moralnej gospodarki opartej na wiedzy. Uwyrażeniu perspektywy teologicznomoralnej służyłoby także jasne wyłożenie we wprowadzeniu do publikacji metod badawczych. Założenia metodologiczne zostały przedstawione dopiero w rozdziale empirycznym, ale nie dotyczą one całości pracy, lecz jedynie przeprowadzonych badań ankietowych.

Należy pamiętać, że tak ważny dla rozwoju nauki dialog między różnymi dyscyplinami nie polega jedynie na opisowym przedstawieniu specyfiki, rozwoju oraz osiągnięć jednej dyscypliny przez reprezentanta drugiej, ale przede wszystkim na próbie oceny jednej dyscypliny w świetle założeń aksjologicznych oraz metodologicznych drugiej. Sytuacja taka ma miejsce w książce ks. Kietlińskiego, takie były jej postawione i – podkreślimy raz jeszcze – zrealizowane cele badawcze i hipotezy. Co najwyżej w sposób mało klarowny i nieprecyzyjny w strukturze pracy pokazano owe założenia aksjologiczne i metodologiczne katolickiej etyki gospodarczej.

Recenzent ma świadomość tego, że Autor pisał swoją rozprawę mając na uwadze przyszły krąg czytelników zarówno z grona moralistów i etyków, jak i przedstawicieli nauk ekonomicznych. Narzuciło to konieczność zawarcia w publikacji niektórych informacji mających charakter podręcznikowy, które w tego typu monografiach nie mają uzasadnienia. W aspekcie teologicznomoralnym można wskazać tu niepotrzebny paragraf o istocie moralności, zbyt krótki, aby ukazać w pełni jej istotę (s. 107-109). Zresztą, nie podano też jasnego uzasadnienia tego paragrafu. Analogicznie w rozprawie zawarto także inne bardzo elementarne informacje nie do końca wpisane w tematykę publikacji, np. dotyczące chrześcijańskiej wizji pracy ludzkiej, słusznej zapłaty. Jak już wspomniano, mogą mieć one wymiar odkrywczy dla odbiorców nie znających założeń i dorobku katolickiej myśli społecznej. Dla moralisty czy etyka społecznego o wiele ciekawsza byłaby odpowiedź na pytanie, co zmienia w tych kwestiach gospodarka oparta na wiedzy?

Na zakończenie omówienia publikacji trzeba jeszcze raz podkreślić doniosłość i rozległość (wieloaspektowość) podjętego tematu. Ta wieloaspektowość sprawia, że Autorowi rozprawy przyszło zmierzyć się z wieloma trudnymi problemami natury merytorycznej i metodologicznej. Trzeba także wspomnieć, że poruszone w recenzji uwagi wpisują się w jeden z aspektów toczzonej dzisiaj szerszej dyskusji wokół tożsamości teologii moralnej jako dyscypliny naukowej i wśród samych teologów moralistów nie ma pełnej zgody na temat sposobu wykorzystania danych nauk szczegółowych. Autor niniejszej recenzji opowiada się za wykorzystaniem tych różnorodnych danych nauk szczegółowych, co oznacza konieczność interpretacji tych danych w świetle antropologii najpierw filozoficznej, a potem teologicznej. Fakt, że ks. Kietliński nie uwzględnia tego typu syntezy, lecz – wychodząc z danych ekonomicz-

nych czy ukazując historię doktryn gospodarczych – wyprowadza z nich niejako wprost pewne interpretacje typu teologicznego oznaczając, że inaczej widzi tę perspektywę teologicznomoralną. Wydaje się, że jest to kwestia do dalszej dyskusji i to w szerszym gronie polskich teologów moralistów, co nie oznacza w żadnej mierze kwestionowania potrzeby odwołania się do danych z zakresu różnych nauk szczegółowych w refleksji teologicznomoralnej.

Jerzy Gocko SDB

Katedra Teologii Moralnej Społecznej KUL

Ks. Stanisław Skobla. *Humanistyczny wymiar teologii moralnej. Francuska próba odnowy teologii moralnej po Soborze Watykańskim II salezjańskiego teologa Xaviera Thévenota*. Łódź: Instytut Teologiczny 2010 ss. 269.

Publikacja ks. Stanisława Skobla, profesora teologii moralnej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, pt. *Humanistyczny wymiar teologii moralnej. Francuska próba odnowy teologii moralnej po Soborze Watykańskim II salezjańskiego teologa Xaviera Thévenota* jest monografią prezentującą ujęcie moralności jednego z najważniejszych francuskich teologów moralistów doby recepcji Soboru Watykańskiego II – Xaviera Thévenota. Została ona umiejscowiona na tle szerokiego kontekstu kulturowo-społeczno-teologicznego, wyznaczonego z jednej strony przez charakteryzujące współczesną epokę fenomeny, takie jak kryzys moralny, sekularyzm czy indyferentyzm religijny, z drugiej zaś przez „wydarzenie soborowe” i towarzyszącą mu odnowę nie tylko katolickiej teologii moralnej ostatniego półwiecza, ale właściwie całej teologii, a w szerszym wymiarze także życia i posłannictwa Kościoła.

Składająca się z pięciu rozdziałów książka została poprzedzona wstępem, który ukierunkowuje na tematykę podjętą w monografii, zarysowuje jej kontekst (pogłębiony następnie w rozdziale I), prezentuje biografię naukową Xaviera Thévenota, charakteryzuje pokrótce jego dorobek pisarski i działalność naukową, uzasadnia motywy wyboru tematu, w sposób przekonujący określa źródła i cele badawcze studium oraz szeroko prezentuje jego strukturę.

Rozdział I, wyraźnie wprowadzający do głównej tematyki badań, stał się dla Autora okazją do nakreślenia szerokiego kontekstu, z którego wyrasta myśl teologicznomoralna Thévenota (s. 17-52). Jest on niewątpliwie zdeterminowany przez wielowymiarowy w swym kształcie kryzys; kryzys kulturowy, moralny, religijny. Różne są jego przyczyny i przejawy, co pokazuje Autor w interesującej analizie,

w której odwołuje się głównie, choć nie tylko, do francuskiej literatury przedmiotu. Teologicznym wymiarem kontekstu, w którym osadzony jest dorobek Thévenota, jest stan katolickiej przedsoborowej teologii moralnej i postulat jej odnowy, do której wezwał Sobór Watykański II. Francuski teolog moralista stanie się w okresie recepcji nauczania soborowego jej jednym z głównych protagonistów we Francji.

Naukowa refleksja nad podstawowymi źródłami koncepcji teologii moralnej Thévenota stały się przedmiotem rozdziału II (s. 53-70). Uprzedzając szczegółową ocenę merytoryczną publikacji i rangę podjętego tematu, warto już w tym miejscu podkreślić, że już sama analiza źródeł myśli Thévenota, nawet bez szerszej znajomości założeń jego koncepcji, pokazuje z jakiego formatu teologiem przyszło się zmierzyć ks. Skoblowi. Zakorzenie koncepcji francuskiego salezjanina jest wielopłaszczyznowe i wielką zasługą Autora jest uchwycenie spośród wielu czynników tych najważniejszych i pokazanie, dlaczego i w jaki sposób stały się one wezwaniem i ukiepunkowaniem dla myśli Thévenota.

Merytoryczną zawartość koncepcji teologii moralnej francuskiego moralisty przedstawiają dwa kolejne rozdziały książki. Centralne miejsce w strukturze zajmuje rozdział III (s. 71-136). Tytuł rozdziału „Teologia moralna o ludzkiej twarzy” nawiązuje do głównego rysu ujęcia Thévenota: humanistycznego wymiaru jego projektu teologii moralnej. Dokładna analiza prezentacji jego dorobku upoważnia do stwierdzenia, że choć swoją koncepcją Thévenot dobrze wpisuje się w szeroki nurt soborowej odnowy katolickiej teologii moralnej, gdyż zawarte w niej są charakterystyczne dla tej odnowy rysy i poruszane kwestie (np. zagadnienie specyfiki teologii moralnej, jej metody i eklezjalny wymiar), to jednak zawiera ona wiele ujęć nowatorskich i specyficznych dla francuskiego teologa. I w recenzowanej publikacji wybrzmiały one dobrze.

Oczywiście ostateczny kształt ujęcia Thévenota zależy, na co wskazuje sam tytuł książki, od wizji człowieka, która wyłania się z jego naukowego dorobku, a także od miejsca i znaczenia, jakie przypisuje on w swoim wykładzie teologii moralnej antropologii. Kwestie te, choć w pewnym zakresie, pojawiły się już w rozdziale III, w pełni wybrzmiały dopiero w następnej części (s. 137-173). Antropologia Thévenota jest niewątpliwie antropologią teologiczną, w znaczący sposób jednak pogłębioną przez współczesną myśl filozoficzną i nauki humanistyczne oraz osiągnięcia psychologii i psychoanalizy. Niemale znaczenie ma także osobiste doświadczenie francuskiego moralisty: doświadczenie cierpienia związane z długotrwałą i, jak się okazało, śmiertelną chorobą.

Przedmiotem rozważań kolejnego rozdziału jest związek teologii moralnej z teologią duchowości. Rozważania na ten temat są ważną spuścizną duchową salezjańskiego teologa, powstałą pod koniec jego życia. Są one także świadectwem duchowej dojrzałości, do której doprowadziło wspomniane już doświadczenie choroby i cierpienia. Rozważania w tej części dysertacji koncentrują się na dwu płaszczyznach: z jednej strony na pokazaniu, że dla Thévenota duchowość jest praktyką teologii moralnej, co odpowiada współczesnym próbom interpretacji relacji między obiema dyscyplinami teologicznymi, w których życie moralne staje się kluczem do osiągnięcia doskonałości chrześcijańskiej; z drugiej zaś na prezentacji znaczenia ludzkiego cierpienia w strukturze duchowości chrześcijańskiej. Tę część rozważań nad spu-

cizną Thévenota Autor opatrzył wymownym tytułem: „Humanizować i ewangelizować ludzkie cierpienie”.

Końcowa część monografii, a więc ostatni paragraf rozdziału V (s. 198-207) oraz krótkie zakończenie (s. 209-214), ma charakter wieńczących całość rozważań syntez. Pierwszy wspomniany fragment dysertacji stanowi refleksję na temat najważniejszych misteriiw chrześcijańskich, będących głównymi tajemnicami chrześcijańskiej wiary, a które stają się dla chrześcijanina miejscem rozeznania powołania i woli Bożej. Autor dokonał analizy tajemnicy stworzenia, wcielenia, krzyża Jezusowego i Zesłania Ducha Świętego pod kątem wypływających zeń wyzwań moralnych. Z kolei zakończenie jest próbą całościowego spojrzenia na koncepcję teologii moralnej Xaviera Thévenota. Zawiera ono najważniejsze jej wyznaczniki, zwraca uwagę na oryginalne momenty oraz zawiera próbę ukazania jego znaczenia w odnowie francuskiej teologii moralnej. Całość zamyka bibliografia oraz spis treści wraz ze streszczeniem w języku francuskim.

Już powyższa ogólna prezentacja zawartości recenzowanej publikacji pokazała jej wystarczające walory, które winny zachęcić potencjalnych czytelników do jej uważnego przestudiowania. Przekonanie to zostanie wzmocnione, gdy spojrzysz na książkę w aspekcie merytorycznym, a więc przez pryzmat wielkiego bogactwa refleksji samego X. Thévenota, którego doskonałym interpretatorem jest ks. Skobel. Dorobek naukowy francuskiego moralisty liczy 15 książek autorskich, nie wymieniając innych przyczynków. Był on jednym z prekursorów nowoczesnego uprawiania teologii moralnej, otwartej na dialog z innymi dyscyplinami, w tym zwłaszcza z psychologią i psychoanalizą. Był także niewątpliwie jedną z wielkich postaci posoborowej odnowy teologii moralnej we Francji, którego teologia była w służbie Kościoła i człowieka. Poszukiwał na różne sposoby dróg wiodących do najlepszego zrozumienia przesłania moralnego Kościoła i dokładał starań, aby potrafiło ono skutecznie odpowiadać na dylematy moralne współczesnego człowieka.

W prezentacji dorobku Thévenota Autor zachowuje wierność i obiektywność, co nie zawsze jest łatwe, zwłaszcza przy osobistym doświadczeniu spotkania i niejakej fascynacji badaną osobą. A postać francuskiego salezjanina jawi się jako niezwykle i ponadprzeciętna, zwłaszcza na tle doświadczeń Kościoła i losów teologii we Francji w II poł. XX wieku. Ks. Skobel w ocenie nauczania teologicznomoralnego Thévenota nie zadowala się stwierdzeniami typu ogólnego i zawsze dochodzi do sedna sprawy, szukając przy tym głębszych źródeł czy inspiracji głoszonych przez niego poglądów. Za oryginalny i trafny należy uznać także klucz interpretacyjny całości teologicznomoralnego wykładu Thévenota. Była to rzeczywiście teologia moralna „o ludzkiej twarzy” i ta „twarz” w pełni wybrzmiała w recenzowanej publikacji.

Za interesujące i wartościowe należy uznać rozważania wprowadzające w główny nurt badań, a więc refleksję na temat kontekstu myśli moralnej Thévenota i źródeł koncepcji jego teologii moralnej. Siłą rzeczy prezentacja ta nie wyczerpuje wszystkich kwestii, ale też nie taka była jej rola. Miała ona jedynie ukazać najważniejsze fenomeny, które z jednej strony miały wpływ na problematykę i charakter badań Thévenota, z drugiej zaś skonfrontowanie ich z dorobkiem francuskiego moralisty pokazuje, jak otwartym był on na znaki czasu i wyzwania współczesności. Wspomniane dwa pierwsze rozdziały stały się dla ks. Skobla okazją do udanej prezentacji

odnowy francuskiej teologii moralnej po Soborze Watykańskim II. Niewątpliwie musiała się ona zmierzyć z większością problemów, które pojawiły się w innych obszarach językowych, ale dzieje Francji i sytuacja Kościoła sprawiły, że posiada ona – co dobrze pokazano w książce – własną specyfikę.

Należy zaznaczyć, że recenzowana książka została napisana dobrym językiem, poprawnym stylistycznie i pozwalającym na klarowne przedstawienie poglądów. Drobne niejasności należą naprawdę do rzadkości. Na koniec warto podkreślić, że swoją publikacją ks. Skobel niejako wypełnia pewną lukę w panoramie soborowej odnowy teologii moralnej w Polsce, bowiem koncepcja teologii moralnej X. Thévenota jest w naszym kraju niewiele lub wcale nieznana. A szkoda, bowiem, jak sam Autor zauważa w ostatnim paragrafie wstępu do publikacji: „Oryginalność teologii moralnej X. Thévenota zasługuje na jej popularyzując. Był on niewątpliwie jednym z tych teologów francuskich, którzy najbardziej zaznaczyli swoją obecność na gruncie reformy teologicznej po Soborze Watykańskim II. Również jego wyjątkowo przejrzyste świadectwo życia chrześcijańskiego ma szansę stać się punktem odniesienia do poszukiwań teologicznych także poza terenem Francji. Wobec dzisiejszych wyzwań dla teologii moralnej na naszym terenie warto poznawać i zgłębiać podejmowane wysiłki i dokonania przedstawicieli innych kościołów lokalnych” (s. 16).

Jerzy Gocko SDB

Katedra Teologii Moralnej Społecznej KUL

Ks. Tadeusz Z a d y k o w i c z. *„Sequela Christi et imitatio hominis”. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej – źródła i perspektywy*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2011 ss. 529.

Poszukiwania metodologiczne wzbogacają każdą dyscyplinę naukową o kolejną próbę zestawienia danych i ukazania zasad ich klasyfikacji. Nie bez znaczenia jest też fakt określenia źródeł i celu danej nauki oraz wskazanie na jej zasady hermeneutyczne w opisywaniu i wyjaśnianiu rzeczywistości. Dla teologii moralnej jednym z głównych przedsięwzięć podejmowanych w ramach określania jej tożsamości stało się poszukiwanie idei wiodącej, która spełnia funkcję zasady porządkującej materiał i określającej sposób ujmowania treści teologicznomoralnych. Bardziej istotne jednak jest poszukiwanie takiego ujęcia wywodów moralistów, by prezentowały one spójny obraz życia chrześcijańskiego i ukazywały źródło inspiracji do życia moralnością ewangeliczną.

W historii teologii moralnej wyróżnia się wiele idei wiodących, które w mniejszym lub większym stopniu określały sposób patrzenia teologów moralistów na życie chrześcijanina. Jedne z tych idei, mające charakter częściowy, są aktualne do dziś, inne stały się przebrzmiałe i ustąpiły miejsca nowszym ujęciom. Szczególną rolę odgrywa idea naśladowania, która jest zakorzeniona w Biblii i była popularna w różnych okresach dziejów teologii, a w okresie posoborowym została zastąpiona przez ideę powołania. Stwierdzenia zawarte w encyklice *Veritatis splendor* Jana Pawła II zainspirowały ks. Zadykowicza do przyjrzenia się idei naśladowania w kluczu refleksji nad paradygmatycznym znaczeniem określonych idei, które mają charakter zasad określających procesy przemian kulturowych.

Na początku trzeba zaznaczyć, że ks. Zadykowicz nie opowiada się za ideą naśladowania jako jedyną, która może wyeliminować idee dotąd istniejące, zwłaszcza dominującą po Soborze ideę powołania. Stwierdza tylko niewystarczalność dotychczasowych ujęć i proponuje powrót do korzystania z idei naśladowania, która obok swoich wielkich zalet, niesie też pewne niebezpieczeństwa. Cała narracja książki skupia się wokół przemian w rozumieniu tej idei i wskazania potrzeby powrotu do niej w nowym kontekście i z wykorzystaniem dokonań nauk szczegółowych.

W rozdziale pierwszym ks. Zadykowicz ukazał źródła idei naśladowania. Sama rzeczywistość *mimesis* sięga czasów antycznych; przejawiała się ona zarówno w kulturze greckiej, jak i w świecie człowieka Biblii. Kościół podjął tę ideę i rozwinął w oparciu o nauczanie Ojców ukazujących nadrzędną wzorczość Chrystusa. Jednocześnie w książce zostało zawarte wskazanie na formy egzemplaryzmu współczesnego, które prowokują do imitowania idoli i zakładania fanklubów. Drugi rozdział prezentuje szeroką panoramę kryzysu paradygmatu naśladowania, który ma swoje przyczyny filozoficzne i teologiczne oraz jest zakorzeniony w odkryciach nauk szczegółowych. Porzucenie twierdzenia o możliwości dotarcia do prawdy skutkuje odrzuceniem autorytetów i uznaniem konieczności przyjmowania wzorca za coś opresywnego. Zamęt terminologiczny w postmodernizmie wniósł uprzedzenie do kategorii naśladowania, zawężając ją do imitacji i biernego poddania się odtwórczemu stylowi życia negującemu wolność. Nowy egzemplaryzm winien zatem uwzględniać twórczą wolność człowieka i jednocześnie ukazywać jego ograniczenia w ramach natury ludzkiej i społeczności, w której przychodzi żyć człowiekowi.

Dlatego ważne jest ukazanie antropologicznego fundamentu naśladowania, którym jest określenie trynitarnego ujmowania rzeczywistości ludzkiego powołania do wieczności oraz przedstawienie osobowych uwarunkowań procesu mimetycznego, do którego przynależą sfera poznania, wolności, uczuć oraz komunikacji i wymiaru społecznego ludzkiej egzystencji. W ukazywaniu wymiaru trynitarnego ks. Zadykowicz odniósł się do Osób Ojca, Syna i Ducha Świętego, podkreślając relację człowieka do różnych wymiarów Trójcy ekonomicznej. Szczególnie cenne jest ukazanie nowego ujęcia chrystocentryzmu, który nadaje idei naśladowania głębi i zakorzenienia ją w rzeczywistości Nowego Przymierza, które ujmuje ją jako dar łaski, a nie tylko legalistyczny wysiłek człowieka. Ważne jest też przedstawienie uwarunkowań temporalnych, które wyznaczają swoisty *kairos* naszych czasów. Poszukując bliższego sprecyzowania paradygmatu naśladowania, ks. Tadeusz podjął próbę określenia jego zawartości treściowej w postaci kilku reguł podstawowych, do których należą kate-

goria ucznia, wiara religijna, miłość jako podstawa relacji do wzorca osobowego oraz konieczność prawa jako obiektywizacji i konkretyzacji drogi naśladowcy.

Charakter teologicznej refleksji, sytuującej temat naśladowania w kontekście wiary chrześcijanina, ma rozdział piąty ukazujący eklezjalno-sakramentalny wymiar pójścia za Chrystusem i upodobnienia do człowieka. Chodzi o wskazanie na eklezjotwórczy charakter naśladowania, które konstytuuje wspólnotę uczniów Chrystusa i łączy tę wspólnotę w przyłgnięciu do Mistrza. Zarazem Kościół poprzez swoją sakramentalność nie tylko umożliwia dostęp do Chrystusa ludziom obecnie żyjącym na ziemi, ale też zapewnia przestrzeń do rozwijania kultu, w którym wzorcem osobowym jest zarówno Chrystus, jak i święci, którzy osiągnęli doskonałość w miłości. Podkreślanie chrystocentrycznego wymiaru naśladowania nie może pomijać wymiaru pneumatologicznego, który ujawnia się w obdarowaniu charyzmatem realizowanym bądź to w świecie, bądź w klasztorze czy na plebanii. Podejmując prezentację różnych „stanów Kościoła” ks. Zadykowicz wskazuje ich komplementarność w ukazywaniu świata Chrystusa jako drogi zbawienia.

Posługując się Kuhnowską metodą odsłaniania roli paradygmatu oraz jego przemian, Autor rozprawy skutecznie usiłuje wykazać, że przyjęte przez Kuhna założenia nie do końca się spełniają w przypadku teologii moralnej, gdzie odrzucany i zastępowany paradygmat okazuje się mimo wszystko trwałym dziedzictwem refleksji teologicznomoralnej i pomimo jego dezawuowania oraz ujawniającego się zamętu terminologicznego naśladowanie Chrystusa powraca jako aktualna propozycja ujmowania życia moralnego człowieka. Rozdział szósty, mający w istocie charakter rozbudowanego zakończenia, zbiera wnioski dotychczasowych rozważań i zawiera konstatację, że nie wystarczy tylko jedna idea wiodąca, ale potrzebnych jest kilka idei, które winny się wzajemnie uzupełniać. W celu skonstruowania nowej teologii moralnej uwzględniającej dokonania współczesnych nauk humanistycznych i teologicznych trzeba zastosować kryteria odnowy soborowej i odnowić teologię moralną przez jej ubiblijnienie pozwalające na ukazanie wzniosłości powołania chrześcijanina w Chrystusie. Nie wyklucza to unaukowania teologii, która winna być racjonalnym dyskursem prowadzonym z człowiekiem żyjącym we współczesnym świecie. Ukazanie naśladowania jako wolnej relacji podmiotu do osobowego wzorca zapewnia integralny rozwój osoby i pozwala na wykorzystanie pedagogicznego znaczenia egzemplaryzmu. Konieczne jest jednak posługiwanie się pełną antropologią, w ramach której kategoria naśladowania ukazuje się jako rzeczywistość religijna, integralna, ograniczona, powszechna i komplementarna.

Ks. Zadykowicz prezentuje treści swej rozprawy w sposób pogłębiony teologicznie i filozoficznie, zarazem jednak jest świadomy praktyczności swoich refleksji i wskazuje na możliwość ich zastosowania w wykładzie teologii moralnej. Wywody Autora są przemyślane i wyważone, poszczególne wypowiedzi są uzasadnione i logiczne. Ujawnia się głęboka mądrość lubelskiego Teologa, który podjął się bardzo ambitnego zadania. O tej mądrości świadczą nie tylko liczne przypisy informujące o szerokiej erudycji ks. Tadeusza, ale przede wszystkim sam sposób narracji, w której mnóstwo argumentów i elementów, zaczerpniętych z wielu źródeł, zostało ułożonych w spójnym schemacie, w którym na pierwszy plan wybija się spokojna relacja treści stanowiących intelektualną własność ks. Zadykowicza. Autor rozprawy

nie lęka się wypowiadać kwestii, które są jego osobistym przekonaniem i zarazem okazują się istotnym wkładem w rozwój metodologii teologicznomoralnej.

Książka, mimo swej znaczącej objętości, nie wydaje się przegadana i referuje poszczególne zagadnienia w sposób przemyślany. Wyrazem tego są wstępy do każdego rozdziału i zapowiedzi treści zawarte w podsumowaniu każdej jednostki tematycznej. Zdarzające się powracanie do pewnych stwierdzeń jest usprawiedliwione koniecznością ujmowania ich w innym kontekście, ale niekiedy ujawnia przesadną tendencję Autora do jednoznacznego wyeksplikowania swoich twierdzeń. Poszczególne części studium są rozłączne i mają swoje uzasadnienie w strukturze pracy. Bibliografia rozprawy jest imponująca pod względem zakresowym i jakościowym. Autor odnosi się do wielu autorów z Polski i Niemiec oraz korzysta z literatury angielskiej. Widać wielką erudycję ks. Tadeusza i zarazem jego skromność w nie-narzucaniu swego zdania, które wyraża dobitnie, acz nie zapomina, że jest to tylko jedna z wielu propozycji rozwijania teologii moralnej.

Autor ma dobry i komunikatywny język, który sprawia, że mimo kondensacji treści pracę czyta się lekko i przyjemnie. Jest ona bardzo instruktywna i zawiera kopalnię wiedzy, która nie powoduje jednak natłoku informacji, gdyż wywody są powiązane w spójny schemat wokół paradygmatu naśladowania. Praca, obok solidnej narracji historycznej i kontekstowej, jasno przedstawia tezę Autora, którą stanowi stwierdzenie, że idea naśladowania, choć nie może być jedyną ideą wiodącą w ujmowaniu schematu treści teologicznomoralnych, to jednak jest nieodzowną kategorią w interpretowaniu ludzkiej egzystencji jako podążania drogą zbawienia za Chrystusem i w Chrystusie oraz w Duchu Świętym do Ojca.

Warto polecić książkę ks. Tadeusza Zadykowicza nie tylko samym teologom moralistom, ale też wszystkim chrześcijanom zainteresowanym współczesnym ujmowaniem zagadnień etycznych. Pozycja ta oferuje polskiemu czytelnikowi nowy zakres wiedzy i inspiruje do nowych przemyśleń. Może stać się punktem wyjścia w refleksji nad językiem używanym w ramach nowej ewangelizacji.

*Andrzej Derdziuk OFMCap
Instytut Teologii Moralnej KUL*

I N F O R M A C J E I S P R A W O Z D A N I A

ROCZNIKI TEOLOGII MORALNEJ
Tom 3(58) — 2011

JERZY GOCKO SDB

Katedra Teologii Moralnej Społecznej KUL

KRONIKA INSTYTUTU TEOLOGII MORALNEJ KUL ZA ROK AKADEMICKI 2009/2010

I. STUDENCI

Na nowy rok akademicki przyjęto 4 osoby: Krystiana Gliniaka, ks. Jarosława Kozaka, Ewę Oktabę oraz ks. Michała Pakułę.

II. PRACE DYPLOMOWE

A. Prace doktorskie

W Instytucie Teologii Moralnej pod kierunkiem samodzielnych pracowników naukowych sfinalizowano przewody doktorskie:

Ks. mgr Lesław B i a ł e k na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 20 października 2009 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Wiara, nadzieja i miłość jako fundamentalne postawy moralne według Giuseppe Angeliniego* (Lublin 2009). Publiczna obrona odbyła się 19 października 2009. Promotorem rozprawy był ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (UKSW) i ks. prof. em. dr hab. Franciszek Greniuk (KUL).

Całość rozprawy została podzielona na cztery rozdziały. W rozdziale pierwszym ukazano ogólne zagadnienie cnót teologalnych. Podjęto się również próby określenia roli sprawności teologalnych dla formacji chrześcijańskiej. W drugim rozdziale przybliżono pierwszą cnotę teologalną, jaką jest wiara. Szczególną uwagę zwrócono na jej fundamenty w życiu Kościoła, jak również na jej wpływ na życie człowieka. Nakreślono również charakterystykę wiary w jej ujęciu tradycyjnym oraz wskazano

na zależności między wiarą i rozumem. Wykład Angeliniego o nadziei został ujęty w rozdziale trzecim. Stwierdzono, że pierwszorzędnym przedmiotem nadziei jest Bóg, natomiast przedmiotami drugorzędnymi są pewne ludzkie ziemskie cele i dążenia. Podmiotem nadziei jest człowiek zdążający ku Bogu, a także do „małych” nadziei życia codziennego. Szczególną uwagę zwrócono na wymiar nadziei chrześcijańskiej w różnych okolicznościach życia. Pewnym *novum* jest połączenie polityki z cnotą nadziei dla lepszego propagowania sprawiedliwości społecznej oraz walki z ubóstwem i grzechem. W ostatnim rozdziale pracy skoncentrowano się na najważniejszej cnotcie, jaką jest miłość. Przybliżono więc jej znaczenie i starano się nakreślić jej obraz. Odwołano się do jej roli w wypełnianiu przykazań. Ujęcie zaś tej cnoty w wymiarze wertykalnym pozwoliło uwypuklić dar miłości i miłosierdzia Boga oraz konkretną odpowiedź człowieka. Są nimi jałmużna i, bardziej ogólnie, pomoc bliżniemu w potrzebie oraz przebaczenie nieprzyjaciółom.

Ks. Dariusz K u l e c k i na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 24 listopada 2009 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Miłość w pismach Cypriana Norwida. Studium teologicznomoralne* (Lublin 2009). Publiczna obrona odbyła się 9 listopada 2009 r. Promotorem rozprawy był ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Ireneusz Mroczkowski (UKSW) i o. dr hab. Andrzej Derdziuk, prof. KUL.

Praca z pogranicza literatury i teologii wpisuje się w trwający od Soboru Watykańskiego II dialog między Objawieniem i kulturą. Twórczość Cypriana Norwida jest doskonałym materiałem źródłowym dla teologa, gdyż jest głęboko przesiąknięta wartościami chrześcijańskimi. Cnota miłości silnie obecna jest w twórczości czwartego wieszczka. Celem rozprawy było przeanalizowanie z perspektywy teologicznomoralnej rozumienia miłości przez Norwida i obecności tej wartości w jego pismach. Konstrukcja rozprawy uwzględniła główne płaszczyzny, na których miłość w pismach Norwida jest obecna, lub które ją charakteryzują. Przeprowadzone badania wykazały, iż miłość w pismach autora *Promethidiona* stanowi pewien całościowy system myślenia, który organizuje jego twórczość. Poeta, mówiąc o miłości, wyszedł ponad osobiste doświadczenie zranionego serca, a także odciął się od rozumienia miłości charakterystycznego dla epoki romantyzmu. Pisarz w sposób teologicznie poprawny postrzegał miłość, choć swoje rozumienie jej istoty wyłożył własnym, oryginalnym, poetyckim językiem. Praca ukazała prekursorski wymiar myśli Norwida. Jego rozumienie miłości wyrasta ponad współczesną sobie epokę i staje się tożsame z chrześcijaństwem w ujęciu Vaticanum II. Szczególną zaś duchową bliskość daje się zauważyć między Norwidem a Janem Pawłem II.

Ks. mgr Ihor D m y t e r k o na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 24 listopada 2009 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Zagrożenia życia społeczno-gospodarczego na Ukrainie po 1991 roku. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania społecznego Kościoła* (Lublin 2009). Publiczna obrona odbyła się 10 listopada 2009 r. Promotorem rozprawy był ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (UKSW) i ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL.

Głównym celem dysertacji było zbadanie z perspektywy nauki społecznej Kościoła najistotniejszych zagrożeń życia społeczno-ekonomicznego, które towarzyszą transformacji ustrojowej na Ukrainie po 1991 roku. Zwrócono przede wszystkim uwagę na te elementy procesów przekształceniowych, które stanowią niebezpieczeństwo zarówno dla poszczególnego człowieka, jak i całego społeczeństwa ukraińskiego. Praca składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym rozdziale rozprawy poddano analizie proces transformacji, jaki przeszła Ukraina na przełomie XX i XXI wieku. Drugi rozdział poświęcony został właśnie wybranym zagrożeniom życia społeczno-ekonomicznego w wymiarze podmiotowym, to znaczy takim, które w pierwszej kolejności dotyczą społecznej egzystencji człowieka jako podmiotu życia społeczno-gospodarczego. Za najważniejsze zagrożenia o charakterze podmiotowym uznano konsumpcjonizm, korupcję oraz bezrobocie. Rozdział trzeci ukazał zagrożenia o charakterze makro- i mikroekonomicznym: rajderstwo, czyli wrogie przejęcie, ubóstwo, kryzys ekologiczny na Ukrainie, a także niektóre negatywne następstwa globalizacji. W końcowym rozdziale zostały nakreślone drogi przezwyciężenia opisanych i poddanych ocenie moralnej zagrożeń, które jawią się na szlaku rozwoju społeczeństwa ukraińskiego. Zwrócono przede wszystkim uwagę na rolę, jaką odgrywa w tym ważkim zadaniu państwo, a także Kościoły chrześcijańskie.

Pan mgr Petro T e m n y k na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 24 listopada 2009 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Przemiany rodziny na Ukrainie po 1991 roku. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Kościoła* (Lublin 2009). Publiczna obrona odbyła się 10 listopada 2009 r. Promotorem rozprawy był ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (UKSW) i o. dr hab. Andrzej Derdziuk, prof. KUL.

Celem pracy była próba naukowej refleksji nad przemianami współczesnej rodziny na Ukrainie w dobie reform ustrojowych państwa przeprowadzonej w świetle nauczania Kościoła. Naukowej ocenie zostały poddane zwłaszcza te przeobrażenia rodziny ukraińskiej, które dotyczą jej istoty oraz podstawowych celów, a które w różny sposób są uwarunkowane dokonującymi się społeczno-gospodarczymi przemianami. W pracy przedstawiony został również stan współczesnej rodziny ukraińskiej po upadku systemu komunistycznego i to zarówno w odniesieniu do danych socjologicznych i statystycznych, jak również w świetle chrześcijańskiego rozumienia małżeństwa i rodziny. Przy analizie stanu współczesnej rodziny szczególna uwaga została zwrócona na wpływ warunków społeczno-kulturowych na siłę instytucji małżeństwa, jak również na zagrożenia dotyczące wewnętrznego stanu wspólnoty małżeńskiej.

Ks. mgr Paweł K u l i c k i na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 20 kwietnia 2010 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Koncepcja moralności życia społecznego w ujęciu Marciano Vidala* (Lublin 2010). Publiczna obrona odbyła się 29 marca 2010 r. Promotorem rozprawy był ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Marian Graczyk (UKSW) i ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL.

Celem rozprawy było przedstawienie myśli etyczno-społecznej zawartej w dorobku naukowym Marciano Vidala, współczesnego hiszpańskiego moralisty. Ukazanie jego twórczości stało się równocześnie okazją do szerszych refleksji nad rozwojem teologii moralnej społecznej po Soborze Watykańskim II, określenia jej statusu metodologicznego, a także relacji między moralnością życia społecznego a nauką społeczną Kościoła. W pierwszym rozdziale zostały zawarte kwestie ogólne teologii moralnej fundamentalnej z jej refleksjami społecznymi. Rozdział drugi, ukierunkowany na aksjologię społeczną Vidala przeprowadzoną w ślad za soborową Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym, poddaje teologicznomoralnej analizie zagadnienia z zakresu etyki ekonomii, etyki polityki oraz etyki kultury. W trzecim rozdziale zostały podjęte zagadnienia szczegółowe teologii moralnej społecznej: zagrożenia życia społecznego z perspektywy etycznej, zagadnienie wojny i pokoju oraz kwestie rozbrojenia i *non-violence*. Rozprawę kończy charakterystyczne dla myśli Vidala wezwanie do nawrócenia ku sprawiedliwości społecznej i budowania Królestwa Bożego.

S. mgr Dorota K o s z y k a na wniosek Komisji Rady Wydziału Teologii KUL z dnia 5 października 2010 r. uzyskała doktorat z teologii moralnej na podstawie rozprawy pt. *Życie konsekrowane w służbie cywilizacji miłości. Studium teologicznomoralne* (Lublin 2010). Publiczna obrona odbyła się 29 września 2010 r. Promotorem rozprawy był ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL, a recenzentami: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna (UPJPII, Kraków) i o. dr hab. Andrzej Derdziuk, prof. KUL.

Celem rozprawy było ukazanie znaczenia życia konsekrowanego w służbie cywilizacji miłości z punktu widzenia teologii moralnej, a więc odpowiedź na kluczowe dla przyszłości życia konsekrowanego pytania: czy jest ono w służbie cywilizacji miłości?; w jakiej formie powołanie do życia konsekrowanego jest odpowiedzią na wezwanie do budowania cywilizacji miłości?; na jakiej drodze i w jaki sposób urzeczywistnia ono cywilizację miłości? W toku przedstawionych badań w pierwszej kolejności podjęto refleksję nad istotą życia konsekrowanego w jego istotnych wymiarach: trynitarnym, chrystologicznym, pneumatologicznym, eklezjalnym, eschatologicznym i apostołskim. Następnie ukazano, czym jest cywilizacja miłości ze swymi podstawowymi prymatami: osoby nad rzeczą, etyki nad techniką, osoby nad społeczeństwem i miłosierdzia nad sprawiedliwością. Podjęte analizy pokazały, że klasyczne prymaty cywilizacji miłości bardzo dobrze korespondują z radami ewangelicznymi: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Ich realizacja stanowi główną drogę urzeczywistniania przez osoby konsekrowane cywilizacji miłości.

B. Prace magisterskie

Pod kierunkiem o. dra hab. Andrzeja D e r d z i u k a, prof. KUL:

1. Blajerski Dariusz: Problematyka eutanazji w życiu i pismach Ryszarda Fenigseny.
2. Cembala Mateusz: Odpowiedzialne ojcostwo.
3. Dudzik Paweł: Posłannictwo chrześcijan w świecie w ujęciu Emmanuela Mouniera.

4. Gidziński Edward: Okres narzeczeństwa przygotowaniem do małżeństwa na podstawie polskiej literatury teologicznej okresu posoborowego.
5. Kolasa Łukasz: Formy oddziaływania szatana na życie chrześcijanina.
6. Nowakowski Zbigniew: Problematyka kapucyńska na łamach „Studiów Franciszkańskich” w latach 1998-2008.
7. Langner Anna: Moralne aspekty ekologii w świetle publikacji Ruchu Ekologicznego św. Franciszka z Asyżu – REFA.
8. Mazur Marcin Wincenty: Moralne aspekty fotografii.
9. Pająk Dorota: Sakrament pokuty owocem Bożego Miłosierdzia.
10. Plizga Edward: Miejsce Dekalogu w życiu chrześcijańskim w świetle nauczania Jana Pawła II podczas pielgrzymki do Polski w 1991 r.
11. Siwiak Ireneusz: Wzrastanie w wierze, nadziei i miłości w świetle kazań ks. prof. Janusza Nagórno.
12. Socha Marcin: Cnota czystości przedmałżeńskiej na podstawie czasopisma „Miłujcie się”.
13. Szady Tomasz: Współczesne zagrożenia dla sportu. Studium teologicznomoralne na podstawie materiałów posympozjalnych wydanych przez „Salos”.
14. Szafarczyk Marta: Dziecko niepełnosprawne w rodzinie w świetle współczesnych publikacji teologicznych.
15. Szlązak Grzegorz: Patriotyczna postawa księdza Jerzego Popiełuszki jako przykład posługi kapłana.
16. Wijaszka Agnieszka: Zaniechanie uporczywej terapii w świetle polskiej literatury teologicznomoralnej.
17. Zwierz Adam: Spowiedź kobiet. Studium teologicznomoralne.
18. Bandaronak Vitali: Miejsce mężczyzny świeckiego we współczesnym Kościele.
19. Wisińczuk Paweł: Problematyka sakramentów świętych w „Rocznikach Teologicznych” zeszyt 3. Teologia moralna w latach 1993-2007.
20. Stańbuła Krzysztof: Rola wiary w moralnym rozwoju osobowości w ujęciu G. W. Allporta.

Pod kierunkiem ks. dra hab. Jerzego G o c k i, prof. KUL:

1. Jarząbek Adam: Powstanie i działalność Salezjańskiego Ośrodka Szkolno-Wychowawczego w Tarnowskich Górach.
2. Rzepecki Krzysztof: Fenomen pokolenia JP II w świetle orędzi i przemówień z okazji światowych dni młodzieży.
3. Żmich Tomasz: Prawo narodów do samostanowienia w kontekście dziejów Ameryki Łacińskiej. Studium w świetle nauczania Kościoła.
4. Sułek Iwona: Miejsce środków społecznego przekazu w posłannictwie Kościoła w świetle Dokumentu Konferencji Episkopatu Włoch *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella missione della Chiesa* [praca licencjacka].
5. Kosche Magdalena: Stygmatyzacja społeczna jako problem teologicznomoralny.
6. Porzucek Dariusz: Teologicznomoralne aspekty harcerskiej służby bliźniemu w świetle Przrzeczenia i Prawa Harcerskiego oraz wybranej literatury przedmiotu.

7. Bełzo Łukasz: Problematyka moralna pracy w ujęciu Józefa Majki (1918-1993).

Pod kierunkiem ks. dra hab. Krzysztofa J e ż y n y, prof. KUL:

1. Fryska Zbigniew: Niesakramentalne związki małżeńskie a powołanie do wspólnoty eklezjalnej i małżeńskiej. Studium teologicznomoralne.
2. Kananovich Aleh: Odpowiedzialność rodziny chrześcijańskiej za życie na Białorusi w świetle listów pasterskich Księdza Biskupa Aleksandra Kaszkiewicza.
3. Leńczuk Tomasz: Problematyka cierpienia a sakrament namaszczenia chorych w posoborowym nauczaniu Kościoła.
4. Matelski Piotr Andrzej: Komplementarność sprawiedliwości i miłości w życiu społecznym w świetle encyklik społecznych Jana Pawła II.
5. Obydź Łukasz: Moralne obowiązki osób towarzyszących umierającym.
6. Plichta Rafał: Domowy Kościół Ruchu Światło-Życie drogą budowania małżeńskiej wspólnoty osób.
7. Putkowski Tomasz: Prezbiter wezwaniem do miłości pasterskiej w świetle nauczania Jana Pawła II.
8. Taras Kamil: Syndrom Dorosłych Dzieci Alkoholików a życie rodzinne. Studium teologicznomoralne.
9. Vasileuski Dzianis: Problematyka eutanazji na Białorusi. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II.
10. Zubko Dymitry: Wezwanie do pojednania katolików na Białorusi w świetle nauczania Kościoła.

Pod kierunkiem ks. dra Piotra K i e n i e w i c z a:

1. Kosmala Sławomir Robert: Sumienie wobec prawdy według encykliki „Veritatis splendor” Jana Pawła II.
2. Pawlak Ewa: Prawa małżonków do rodzicielstwa jako problem psychologiczno-społeczny. Studium teologicznomoralne.

Pod kierunkiem ks. dra hab. Sławomira N o w o s a d a, prof. KUL:

1. Borzęcka Marzena Ewa: Wybrane zagadnienia moralne w listach pasterskich Arcybiskupa Bolesława Pylaka (1975-1997).
2. Kowal Gerard Grzegorz: Patriotyczno-religijne przesłanie kazań ks. Jerzego Popiełuszki z lat 1982-1984.
3. Sidor Łukasz: Młodzież jako „wiosna Kościoła” w pismach Brata Rogera z Taizé.
4. Szymanek Piotr: Misja ewangelizacyjna Kościoła w Afryce w świetle pielgrzymek Jana Pawła II do Afryki (1980-1998).
5. Wujek Piotr Włodzimierz: Problematyka moralna w nauczaniu pasterskim biskupa Grzegorza Łakoty.

Pod kierunkiem ks. dra Adama P e r z a:

1. Niechciał Barbara: Znaczenie postu w życiu chrześcijanina w świetle „Katechizmu Kościoła Katolickiego”.

2. Łączek Jarosław: Moralny obowiązek świętowania dnia świętego w świetle współczesnych dokumentów Kościoła katolickiego.
3. Czopek Sebastian: Środowiska kształtujące powołanie w świetle orędzi Jana Pawła II na Światowy Dzień Modlitw o Powołania.
4. Mastela Marcin: Modlitwa w pismach błogosławionego Edmunda Bojanowskiego.
5. Moskal Tomasz: Kościół wobec kryzysu moralnego rodziny w świetle listów pasterskich Episkopatu Polski (1974-2009).
6. Nocoń Sebastian: Historyczno-moralne aspekty wojen (1914-2003). Studium teologicznomoralne.

Pod kierunkiem ks. dra Mariana P o k r y w k i:

1. Koperwas Ewelina Stanisława: Rola rodziny w wychowaniu do wartości moralnych w polskich posoborowych publikacjach teologicznomoralnych.
2. Kowalczyk Amelia: Osobowa godność człowieka jako fundament działań medycznych w świetle polskich publikacji teologicznomoralnych.
3. Roźniatowska Edyta Joanna: Moralne problemy samotności w rodzinie.
4. Zdunek Agnieszka: Postawa nadziei w życiu i pismach bł. Natalii Tułasiewicz.

Pod kierunkiem ks. dra Tadeusza Z a d y k o w i c z a:

1. Betkało Ewelina Karolina: Miłość jako fundament życia Misjonarki Chrystusa Króla na podstawie pism ks. Ignacego Posadzkiego.
2. Hałubkova Darya: Moralne aspekty kapłaństwa hierarchicznego w życiu i pismach św. Jana Chryzostoma.
3. Pyć Małgorzata: Rola autorytetu formacji sumienia w publikacjach ks. prof. Seweryna Rosika.
4. Rutkowska Magdalena Jolanta: Moralne aspekty sportu na przykładzie piłki nożnej.
5. Rutkowska Magdalena: Wychowanie do wartości chrześcijańskich w dokumentach ze Światowych Spotkań Rodzin.
6. Szoloch Katarzyna Anna: Aktualność wzoru św. Joanny Beretty Molli.
7. Zakrzewska Justyna Anna: Kościół w Polsce wobec współczesnego kryzysu miłości między kobietą a mężczyzną.
8. Sosnowska Anna: Nowa ewangelizacja jako odpowiedź na problemy moralne współczesnego świata.

III. Z życia Instytutu

Stan personalny:

A. Katedra Historii Teologii Moralnej

Kierownik – Dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap, prof. KUL

Dr Adam Zadroga, adiunkt

B. Katedra Teologii Moralnej Ogólnej

Kierownik – Ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL.

Ks. dr Tadeusz Zadykiewicz, adiunkt

Ks. dr Wojciech Rzepa, adiunkt

C. Katedra Teologii Moralnej Szczegółowej

Kurator – Ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL

Ks. dr Krzysztof Kwiatkowski, adiunkt

D. Katedra Teologii Życia

Kierownik – Bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL

Dr Piotr Kieniewicz MIC, adiunkt

E. Katedra Teologii Moralnej Ekumenicznej

Kierownik – Ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL

Ks. dr Marian Pokrywka, adiunkt

F. Katedra Teologii Moralnej Społecznej

Kierownik – Dr hab. Jerzy Gocko SDB, prof. KUL

Ks. dr Adam Perz, adiunkt

Pracami Instytutu w okresie sprawozdawczym kierował ks. dr hab. Krzysztof Jeżyna, prof. KUL (I semestr) oraz ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL (II semestr). Ks. dr Tadeusz Zadykowicz pełnił funkcję sekretarza Instytutu. Ponadto ks. dr hab. J. Gocko, prof. KUL był odpowiedzialny za czasopismo naukowe „Roczniki Teologii Moralnej” i za kontakty z TN KUL; o. dr hab. A. Derdziuk, prof. KUL był odpowiedzialny za kontakty z Działem Obsługi Badań i Projektów Naukowych. Opiekę nad zakładami pełnili: ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL oraz ks. dr Wojciech Rzepa. Za gablotę Instytutu odpowiedzialny był ks. dr Wojciech Rzepa.

Dr Adam Zadroga od 1.10.2009 r. został awansowany na stanowisko adiunkta w Katedrze Historii Teologii Moralnej.

Pracownicy Instytutu prowadzili swoje zajęcia dydaktyczne według programu przyjętego przez Radę Wydziału i zatwierdzonego przez Senat KUL. W drugim semestrze ks. dr hab. K. Jeżyna, prof. KUL i o. dr hab. A. Derdziuk przebywali na urlopie sobotnim. Ks. dr M. Pokrywka przebywał na urlopie dla poratowania zdrowia. Zajęcia zlecone prowadziła dr Marta Lizut.

Pracownicy Instytutu prowadzili ponadto wykłady:

O. A. Derdziuk: wykład: „Teologia życia konsekrowanego” w WSD OFM Cap. Lublin, rok I (1 g. tyg. w I sem.).

Ks. J. Gocko: seminarium magisterskie z teologii moralnej i katolickiej nauki społecznej w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (1 godz. w tyg.); wykład: „Teologia moralna szczegółowa” w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (2 godz. w tyg. w I sem., 1 godz. w tyg. w II sem.); seminarium doktoranckie w Punkcie Konsultacyjnym Wydziału Teologii we Lwowie.

Ks. K. Jeżyna: wykłady: „Personalistyczna koncepcja płciowości” w Studium Życia Rodzinnego Archidiecezji Lubelskiej (16 godz.); „Wprowadzenie do etyki biznesu”. Projekt „Przez ludzi dla ludzi” współfinansowany przez Unię Europejską w ramach Europejskiego Funduszu Społecznego (48 godz.); „Teologia moralna” (Studium Katechetyczne przy KUL, 8 godz.)

Ks. P. Kieniewicz: wykład: Teologia moralna życia i zdrowia (WSD Zgromadzenia Księży Marianów; rok IV-V, 30godz. w I sem.)

Ks. A. Perz: wykłady z teologii moralnej, etyki i wprowadzenia w chrześcijaństwo: życie moralne oraz seminarium naukowe w Świętokrzyskim Instytucie Teologicznym (Zamiejscy Ośrodek Dydaktyczny KUL) w Kielcach.

Dr A. Zadroga: wykład: „Teologia moralna społeczna” (WSD Zgromadzenia Księży Marianów; II semestr – 2 godz./tyg.); szkolenia z etyki biznesu w ramach projektu „Przez ludzi dla ludzi” finansowanego z EFS (łącznie 216 godz. w dwóch pierwszych edycjach).

Ks. T. Zadykiewicz: Wykład: „Teologia moralna ogólna” w WSD Księży Marianów w Lublinie (2 godz. w tyg.).

Pracownicy Instytutu byli członkami komisji egzaminów licencjackich: Ks. J. Gocko, Ks. K. Jeżyna, Bp J. Wróbel, ks. T. Zadykiewicz. Wzięli także udział w egzaminach wstępnych na Wydział Teologii KUL: Ks. K. Kwiatkowski, A. Zadroga. Prowadzili również seminarium magisterskie dla studentów studiów niestacjonarnych: O. A. Derdziuk.

Instytut Teologii Moralnej był organizatorem dwóch sympozjów:

1. Sympozjum: „Wolność odzyskana? 20 lat przemian w Polsce (1989-2009). Przestanie moralne Kościoła” (1.12.2009 r.).
2. Sympozjum „Kapłan wierny Bogu i człowiekowi” (Lublin, 19.04.2010 r.).

Pracownicy Instytutu wygłosili referaty i uczestniczyli w następujących sympozjach:

O. A. Derdziuk: Sympozjum *Kapłan wierny Bogu i człowiekowi* (Lublin, 19.04.2010 r.). Główny organizator i prowadzący obrady; Referat: *Prześladowanie kapłanów w okresie II wojny światowej – o. Ryszard Czesław Grabski* (Lubartów – Biblioteka Miejska, 25.09.2009 r.); Wykład na inauguracji roku akademickiego: *Wiara kapłana wiernego Chrystusowi* (Drohiczyn WSD, 1.10.2009 r.); Sesja naukowa: *Kulturotwórcza rola franciszkanów w Polsce*. Referat: *Troska o godność człowieka pracy* (Kraków – Instytut Franciszkański, 2.10.2009 r.); *Wolność odzyskana? 20 lat przemian w Polsce (1989-2009). Przestanie moralne Kościoła*. Referat: *O transparentność w życiu społecznym* (Lublin, 1.12.2009 r.); Międzynarodowa Konferencja Naukowa Katedry Psychologii Zarządzania: *Człowiek i jego decyzje*. Referat: *Uwarunkowania wyboru powołania do kapłaństwa* (Lublin, 17.11.2009 r.); Międzynarodowa konferencja naukowa: *Bioetyka w praktyce medycznej*. Referat: *O adekwatną relację bioetyki i teologii moralnej* (Lublin – Uniwersytet Medyczny, 5-6.02.2010 r.); Sympozjum Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL. Referat: *Kapłan: terapeuta czy sługa Bożego miłosierdzia?* (Lublin, 17.05.2010 r.).

Ks. J. Gocko: Forum Moraltheologie Mitteleuropa. „*Sexualisierung der Medien und die Folgen: Antworten aus psychologischem und moraltheologischem Blickwinkel*”, Exerzitien- und Bildungshaus St. Gabriel, Mödling [A], 24-27 sierpnia 2009; Konferencja naukowa pt: *Ewangeliczna rada posłuszeństwa w życiu konsekrowanym zakonny a wolność osoby*, Warszawa, UKSW – 21 października 2009 r. Referat: *Chrześcijańska koncepcja wolności*; X Dni Interdyscyplinarne *O godności pracy ludzkiej*, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 26-27 października 2009.

Referat: *Praca kluczem do kwestii społecznej? Z perspektywy polskich przemian (1989-2009)*; Międzynarodowa konferencja: *Encyklika „Caritas in veritate” – nowe impulsy do rozwiązywania problemów społecznych*. Ružomberok, 29 października 2009. Referat: *Encyklika Benedykta XVI. „Caritas in veritate” a svetová finance krísa*; Sympozjum: *Didaktika katolíckej sociálnej náuky*, Ružomberok, 29 października 2009. Referat: *Vyucobanie katolíckej socialnej nauky na univerzitach a vysokých školach*; Konferencja historyczno-pedagogiczna w Jubileuszowym Roku 150-lecia Zgromadzenia Salezjańskiego *Salezjańskie szkolnictwo zawodowe w Oświęcimiu*, 10 grudnia 2009 r. Referat: *Praca w nauczaniu Jana Pawła II*; XVII Sympozjum Duszpasterzy Katolickich Ośrodków i Wspólnot pomagających Ludziom Uzależnionym *Praca wśród młodzieży z blokowisk zagrożonej narkomanią*, Częstochowa 6-7 listopada 2009. Referat: *Salezjańska propozycja wychowania młodzieży nieprzystosowanej społecznie*; Sympozjum: *Wolność odzyskana? 20 lat przemian w Polsce (1989-2009)*. *Przestanie moralne Kościoła*, 1 grudnia 2009. Referat: *Solidarność społeczna*.

Ks. K. Jeżyna: *Wolność odzyskana? 20 lat przemian w Polsce (1989-2009)*. *Przestanie moralne Kościoła*. Lublin – KUL, 1.12.2009. Prowadzenie sympozjum; Wykład dla Diecezjalnych Duszpasterzy Rodzin: *Rodzina w nurcie cywilizacji miłości* (Dąbrowica, 19.01.2010 r.).

Ks. P. Kieniewicz: *Etyczne aspekty kardiologii i kardiochirurgii*, Kraków 10.12.2009 – udział w dyskusji; Międzynarodowa Konferencja Bioetyczna, Lublin 5-6.02.2010. Referat: *Formacja ludzka środowisk medycznych jako fundament służby życiu; Szacunek dla dzieci* – wykład w ramach wykładów otwartych na KUL, 10.03.2010; *Matżeńska etyka seksualna* – wykład w ramach Dnia Patronalnego INoR, 17.03.2010; *Love & Life Unlimited Conference*, Pope Paul VI Institute, Omaha, NE 12-15.04.2010 – udział w dyskusji; *O godny pogrzeb dziecka zmarłego przed narodzinami* – wykład dla Rady ds. Rodziny przy KEP 18.05.2010.

Ks. S. Nowosad: Międzynarodowa konferencja naukowa pt. *Eriugena Cusanus*, KUL, Lublin, 22.09.2009. Otwarcie konferencji i przemówienie wstępne; Inauguracja roku szkolnego w Szkołach Katolickich im. Św. Ojca Pio w Zamościu, 22.09.2009. Referat: *W trosce o rodzinę*; Konferencja *European University Association* pt. *Internationalisation beyond Europe's Frontiers*, Giessen, Niemcy, 8-10.10.2009. Udział w dyskusjach; Cykl referatów na temat przemian we współczesnej kulturze dla środowisk polonijnych w Kanadzie (Toronto, Winnipeg, Edmonton, konsulat RP w Toronto), 20-30.10.2009; Cykl referatów na temat kultury chrześcijańskiej i zadań Kościoła we współczesnym świecie dla środowisk polonijnych w Australii (Perth, Sydney, Canberra, Melbourne) i Nowej Zelandii (Wellington, Auckland), 5.11-8.12.2009; Konsulat RP w Toronto, Kanada. Referat: *Przemiany w rozumieniu człowieka we współczesnej kulturze*, 21.04.2010; I Lubelskie Dni Personalizmu, KUL, Lublin, 26.04.2010. Przemówienie na otwarcie konferencji; Polska Akademia Nauk, Warszawa, międzynarodowa konferencja pt. *Transparency in Science, Open Access and Scholarly Publishing*, 7.05.2010. Udział w dyskusjach; Konferencja międzynarodowa *European Federation of Catholic Universities*, Lwów, Ukraina, 20-22.05.2010. Udział w dyskusjach; Konferencja międzynarodowa *Catholic Universities Partnership*, Insty-

tut Catholique de Paris, Paryż, Francja, 29-05-2-06.2010; referat pt. *Ex corde Ecclesiae po dwudziestu latach*. Udział w dyskusjach; Konferencja międzynarodowa Lublin – Windsor. *Drogami historii ku przyszłości*, Lublin, Trybunał Koronny, 7.06.2010. Przemówienie wstępne; Konferencja polonijna w Wallington, New Jersey, USA, 12-14.06.2010. Referat: *Zadania uniwersytetu katolickiego w dzisiejszym świecie*.

Ks. Adam Perz: Zjazd Stowarzyszenia Moralistów Polskich (Licheń, 14-16.06.2009 r.).

Ks. W. Rzepa: X Dni Interdyscyplinarne *O godność pracy ludzkiej*. Olsztyn 26.10.2009. Referat: *Praca w kontekście dojrzałości chrześcijańskiej*; XLII Tydzień Eklezjologiczny *Kapłaństwo – Skarb w naczyniach glinianych (2 Kor 4, 7)*. Lublin 15-17 marca 2010. Przewodniczenie panelowi dyskusyjnemu; Projekt europejski „Żyjemy razem we wzajemnym poszanowaniu”. Tykocin 24.02.2010. Referat: *Mituj „Innego” jak siebie samego. Religijne drogi i ścieżki tolerancji*.

Bp J. Wróbel: Ogólnopolska Pielgrzymka Prawników na Jasną Górę. Częstochowa – Jasna Góra, 03.10.2009. Wykład: *Spór o „in vitro” – to nie tylko spór o krioconservację ludzkich embrionów*; Sympozjum zorganizowane przez Instytut Teologii Moralnej KUL pt. *Wolność odzyskana? 20 lat przemian w Polsce (1989-2009). Przesłanie moralne Kościoła*. Lublin, KUL 01.12.2009. Otwarcie sympozjum: „*Meandry wolności w dobie przemian systemowych w Polsce (1989-2009)*”; Wykłady gościnne w Diecezji Tarnowskiej (Nowy Sącz, Tarnów) dla księży tejże diecezji w ramach spotkań duszpasterskich. Nowy Sącz 28.01.; Tarnów 29-30.01.2010. Temat wykładów: *Kwestie bioetyczne we współczesnym duszpasterstwie*; razem 3 godz.; Sympozjum: *Kościół bez tajemnic. Media i bioetyka – dziennikarze w służbie prawdy*. Licheń 22-24.04.2010. Referat: *Kamień filozoficzny medycyny, czyli komórki macierzyste*; Wykład gościnny na Wydziale Teologii Uniwersytetu Śląskiego dla księży Archidiecezji Katowickiej w ramach spotkań duszpasterskich. Katowice, 07.06.2010. Temat wykładów: *Zagadnienia bioetyczne w praktyce duszpasterskiej*; 2 godz.; Forum Moraltheologie Mitteleuropa: *Sexualisierung der Medien und die Folgen: Antworten aus psychologischem und moraltheologischem Blickwinkel*. Mödling (bei Wien), Exerzitien- und Bildungshaus St. Gabriel, 24-27.08.2009. Udział w dyskusji; Glaube und Leben. Band 1 bis 8. Neue Wege in der Weitergabe des Glaubens. Für Familie und Unterricht. Salzburg, 19.10.2009. Wystąpienie: *Die Wege der Kirche in Polen heutzutage*; Międzynarodowe sympozjum pt. *Wychowanie seksualne w rodzinie i szkole*, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole, 17.03.2010. Referat: *Wychowanie seksualne z perspektywy nauczania Magisterium Kościoła katolickiego*; Zagraniczne Sympozjum Teologiczno-Pastoralne *Zagadnienia bioetyczne*, Vallendar (Niemcy), 13-16.04.2010 [Polska Misja Katolicka] Wystąpienia: 1) *Co to jest bioetyka?*; 2) *Uporczywa terapia i eutanazja*; 3) *Komórki macierzyste*; 4) *Diagnoza prepoczęciowa, preimplantacyjna i prenatalna*.

A. Zadroga: Konferencja pt. *Etyka i biznes w świetle encykliki Benedykta XVI „Caritas in veritate”*; Lublin, WSEiI, 18 listopada 2009. Referat: *Jakiej etyki potrzebuje ekonomia?*; Konferencja pt. *Zarządzanie nauką*; Lublin, KUL, 21 listopada

2009. Referat: *Dylematy moralne badań naukowych i prac rozwojowych*; Spotkanie TN KUL; Lublin, KUL, 26.04.2010. Referat: *Biblijne przesłanki etyki bogacenia się*.

Ks. T. Zadykiewicz: Cykl wykładów: *Tak uczy Kościół – w to wierzę, według tego żyję* (Bielsko-Biała – Pogórze, 2.10.2009 r.). Wykład: *Maryjny wymiar życia chrześcijańskiego*; Wykład: *Maryjny fundament duchowego zdrowia do grupy Apostolstwa Zdrowia* (Żory, 4.02.2010 r.); Referat: *Chrześcijańska wizja małżeństwa w kontekście współczesnych wyzwań* (Bonn–Niemcy, 20.03.2010); Sympozjum *Kapłan wierny Bogu i człowiekowi* (KUL Lublin, 19.04.2010 r.). Referat: *Kapłaństwo – Dar i Tajemnica*.

Pracownicy Instytutu pełnią następujące funkcje pozaetatowe na Uczelni:

O. A. Derdziuk jest Pełnomocnikiem Rektora ds. jakości kształcenia i organizacji nauki, członkiem Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, członkiem korespondentem Towarzystwa Naukowego KUL, członkiem Komisji ds. Zakupów na KUL oraz Kuratorem Akademickiego Koła Harcerzy „Żywioły”;

Ks. J. Gocko jest członkiem korespondentem Towarzystwa Naukowego KUL; członkiem Senackiej Komisji Wydawniczej; sekretarzem „Roczników Teologii Moralnej”; Prezesem Akademickiego Związku Sportowego w KUL oraz kuratorem Akademickiego Związku Sportowego na KUL;

Ks. K. Jeżyna jest Dyrektorem Instytutu Teologii Moralnej KUL, członkiem korespondentem Towarzystwa Naukowego KUL, redaktorem naczelnym „Roczników Teologii Moralnej”;

Ks. K. Kwiatkowski jest opiekunem studentów IV i V roku teologii – kurs A (MSD) oraz członkiem Towarzystwa Naukowego KUL;

Ks. P. Kieniewicz jest kuratorem Samorządu Studentów WT; członkiem współpracownikiem Towarzystwa Naukowego KUL; Kuratorem Akademickiej Sekcji Pomocy Przedmedycznej;

Ks. S. Nowosad jest Prorektorem KUL ds. nauki i współpracy z zagranicą; Przewodniczącym Rady Naukowej projektu pt. „Nowoczesne technologie ICT w upowszechnianiu osiągnięć nauki”; członkiem Towarzystwa Naukowego KUL; członkiem Komitetu Redakcyjnego „Roczników Teologii Moralnej”;

Ks. M. Pokrywka jest członkiem Wydziałowej Komisji Wydawniczej; członkiem Towarzystwa Naukowego KUL; członkiem Komitetu Redakcyjnego „Roczników Teologii Moralnej”;

Ks. W. Rzepa jest opiekunem studentów roku IV kursu B Teologii; członkiem współpracownikiem Towarzystwa Naukowego KUL; pełnomocnikiem WT Programu Sąsiedztwa Polska–Białoruś–Ukraina 2007-2013;

Bp J. Wróbel jest członkiem korespondentem Towarzystwa Naukowego KUL;

A. Zadroga: jest sekretarzem Rady Wydziału Teologii KUL oraz Koordynatorem Wydziału Teologii ds. VI Lubelskiego Festiwalu Nauki;

Ks. T. Zadykiewicz jest sekretarzem Instytutu Teologii Moralnej; członkiem Odwoławczej Komisji Dyscyplinarnej do spraw Studentów i Doktorantów; członkiem współpracownikiem Towarzystwa Naukowego KUL.

Poza Uczelnią pracownicy Instytutu pełnią następujące funkcje:

O. A. Derdziuk: Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego; Przewodniczący Komisji Rewizyjnej Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Członek Rady Naukowej Czasopisma *Polonia Sacra*; Cenzor ksiąg kościelnych w Warszawskiej Prowincji Kapucynów; Egzaminator egzaminów jurysdykcyjnych dla młodych kapłanów w Prowincji Warszawskiej w zakresie teologii moralnej; Spowiednik i konferencjonista sióstr zakonnych.

Ks. J. Gocko: Sekretarz Redakcji „Seminare”; Wiceprzewodniczący Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego; Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich.

Ks. K. Jeżyna: Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego; Członek Komisji Bioetycznej przy Lubelskich Izbach Lekarskich; Diecezjalny Duszpasterz Duszpasterstwa Pracowników Nauki m. Lublina.

Ks. P. Kieniewicz: Rektor Wyższego Seminarium Duchownego Zgromadzenia Księża Marianów; Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Cenzor książek (z ramienia Zgromadzenia Księża Marianów); Członek Rady Programowej Wydawnictwa Księża Marianów; Rektor Mariańskiego Domu Studiów.

Ks. K. Kwiatkowski: Ojciec duchowny w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Lublinie; Ojciec duchowny Studium Formacji Kapłańskiej Archidiecezji Lubelskiej; Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Komisji Bioetycznej przy Instytucie Medycyny Wsi w Lublinie.

Ks. S. Nowosad: Członek Komitetu Naukowego Agencji Stolicy Apostolskiej ds. Jakości Kształcenia na Uniwersytetach Kościelnych, Watykan; Członek International Institute for Hermeneutics (Toronto, Kanada); Członek korespondent Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Zarządu Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Członek Rady Naukowej czasopisma „Teologia i Moralność”; Przewodniczący Diecezjalnej Komisji ds. Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej; Członek diecezjalnej Komisji Teologicznej Procesu Beatyfikacyjnego ks. Błażeja Nowosada; Członek Referatu Formacji Duchowieństwa Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej.

Ks. A. Perz: Wicerektor WSD Kielce, obrońca węzła małżeńskiego w Sądzie Biskupim w Kielcach, diecezjalny referent powołań, przewodniczący Diecezjalnej Rady Duszpasterstwa Powołań, prezes Grona Przyjaciół WSD.

Ks. M. Pokrywka: Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich; Członek korespondent Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek zwyczajny Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego.

Ks. W. Rzepa: Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego; Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich; Członek Komitetu organizacyjnego Roku św. Brunona w Diecezji Łomżyńskiej.

Bp J. Wróbel: Biskup Pomocniczy Archidiecezji Lubelskiej; Członek Rady Naukowej „Horyzonty Wychowania” w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej „Ignatianum” w Krakowie; Członek Zespołu Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych.

A. Zadroga: Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego.

Ks. T. Zadykiewicz: Członek korespondent Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich; Członek Zwyczajny Stowarzyszenia Teologów Moralistów; Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego.

Instytut organizował regularne spotkania wszystkich pracowników ITM, podczas których omawiano aktualne zagadnienia naukowe i organizacyjne. Świadectwem regularności i różnorodności poruszanych zagadnień są protokoły spisywane systematycznie przez sekretarza ITM, ks. dra Tadeusza Zadykowicza.

Pracownicy Instytutu przygotowali i opublikowali następujące pozycje książkowe: o. A. Derdziuk: *Kapłan w służbie Bogu i ludziom*. Kraków: Alleluja 2010; o. A. Derdziuk: *W odpowiedzi na dar Miłosierdzia*. Lublin: Bracia Mniejsi Kapucyni 2010; Wyd. II poprawione Lublin: Gaudium 2010; o. A. Derdziuk: *W odpowiedzi na dar młodości*. Lublin: Gaudium 2010; o. A. Derdziuk: *Teologia moralna w służbie wiary Kościoła*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2010; Ks. W. Rzepa: *Odpowiedzialność moralna w kontekście ludzkiej wolności*. Lublin 2009; A. Zadroga: *Współczesne ujęcia etyki biznesu w Polsce. Próba oceny z perspektywy teologii moralnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009; Ks. T. Zadykiewicz: *Maryjność moralności chrześcijańskiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009; Ks. T. Zadykiewicz: *Żyć warto! Rozważania pielgrzymkowe*. Białystok: Drukarnia Biały kruk 2009; Ks. Janusz Nagórny. *Etyka przymierza Starego Testamentu*. [Dzieła Wybrane]. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009; Ks. Janusz Nagórny. *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*. [Dzieła Wybrane]. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009; Ks. Janusz Nagórny. *Płciowość – miłość – rodzina*. [Dzieła Wybrane]. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009; Ks. Janusz Nagórny. *Wartość życia ludzkiego*. [Dzieła Wybrane]. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.

Ponadto pracownicy Instytutu opublikowali 68 artykułów naukowych, haseł encyklopedycznych, artykułów popularnonaukowych oraz recenzji, a także oddali do druku 47 artykułów, haseł i recenzji.

Pod kierunkiem pracowników Instytutu sfinalizowano 62 prace magisterskie: o. A. Derdziuk – 20; Ks. J. Gocko – 7; Ks. K. Jeżyna – 10; Ks. P. Kieniewicz – 2; Ks. S. Nowosad – 5; Ks. A. Perz – 6; Ks. M. Pokrywka – 4; Ks. T. Zadykiewicz – 8.

Pracownicy Instytutu przygotowali: 2 recenzje habilitacyjne: ks. J. Gocko – 1 (UKSW); ks. S. Nowosad – 1 (UPJPII w Krakowie); 11 recenzji doktorskich: o. A. Derdziuk – 3 (KUL); ks. J. Gocko – 2 (UKSW); ks. K. Jeżyna – 2 (KUL); ks. S. Nowosad – 2 (1 – KUL; 1 – UO); bp J. Wróbel – 2 (1 – UPJPII Kraków, 1 – UO); 25 recenzji wydawniczych: o. A. Derdziuk – 4; ks. J. Gocko – 16; ks.

K. Jeżyna – 5; 2 recenzje licencjackie: ks. W. Rzepa – 2 oraz 102 recenzje magisterskie: o. A. Derdziuk – 21; ks. J. Gocko – 12; ks. K. Jeżyna – 19; ks. P. Kieniewicz – 2; ks. S. Nowosad – 5; ks. A. Perz – 6; ks. M. Pokrywka – 4; ks. W. Rzepa – 10; A. Zadroga – 8; ks. T. Zadykiewicz – 15.

Dnia 1 czerwca 2010 r. odbyły się egzaminy licencjackie z teologii moralnej dla studentów II roku kursu wyższego. Egzaminy zdali i otrzymali tytuł licencjata: Beata Maria Boguszevska, Stanisław Dulak, Jan Manista, Ks. Łukasz Nizio, Ks. Rafał Pastwa, Ks. Grzegorz Piotrkowski, Monika Popek, Ks. Krzysztof Stanibuła, Ks. Mikołaj Ścibior, Ks. Przemysław Vogt, Dorota Wilk.

Pracownicy Instytutu przygotowali materiały do opublikowania w „Rocznikach Teologii Moralnej” za rok 2010.

JERZY GOCKO SDB, KATARZYNA KOŁTUN
Katedra Teologii Moralnej Społecznej KUL

WYKAZ PUBLIKACJI TEOLOGICZNOMORALNYCH ZA ROK 2009

I. KSIAŻKI

- Aborcja: przyczyny, następstwa, terapia. Red. B. Chazan, W. Simon. Tłum. A. Jan-kowiak, Z. Karpiński. Wrocław: Wydawnictwo „Wektory” 2009.
- A d a m c z y k D.: Stworzenie, opatrność, ewolucja. Przyczynek do dialogu nauki i wiary. Szczecin: Print Group 2009.
- Aktywność społeczna, kulturalna i oświatowa dorosłych. Wyzwania współczesnej edukacji dorosłych. Red. A. Fabiś, S. Kędziora. Zakopane, Mysłowice: Górno-śląska Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Kardynała Augusta Hłonda 2009.
- A l b e r t W i e l k i: O piętnastu problemach teologiczno-filozoficznych. Tłum. A. Roslan. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- A p p a d u r a i A.: Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu. Tłum. M. Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- A q u i l i n a M.: Msza pierwszych chrześcijan. Tłum. P. Ahmad. Gdańsk: Exter 2009.
- A u g u s t y n J.: Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009².
- A u g u s t y n J.: Integracja seksualna. Przewodnik w poznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.

- A u g u s t y n J.: Ojcostwo. Aspekty pedagogiczne i duchowe. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009⁴.
- Autoryzacja wypowiedzi w prawie prasowym – wyrok TK i co dalej? Materiały z konferencji zorganizowanej przez Obserwatorium Wolności Mediów w Polsce w dniu 13 stycznia 2009 roku. Red. A. Bodnar, D. Bychawska-Siniarska. Warszawa: Helsińska Fundacja Praw Człowieka 2009.
- B a b i k M.: Słownik biblijny. Małżeństwo – rodzina – seksualność. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- B a d i o u A.: Etyka. Przewodnik Krytyki Politycznej. Tłum. P. Mościcki. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2009.
- B a l i b a r É.: Spinoza i polityka. Tłum. A. Staroń. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- B a r a ń c z a k S.: Etyka i poetyka. Kraków: Wydawnictwo Znak 2009.
- B a r t o s z e k A.: Seksualność osób niepełnosprawnych: studium teologiczno-moralne. Katowice: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego, Księgarnia św. Jacka 2009.
- Barwy codzienności. Analiza socjologiczna. Red. M. Bogunia-Borowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2009.
- B a u m a n Z.: Nowoczesność i zagłada. Tłum. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2009.
- B e n e d y k t XVI.: Encyklika *Caritas in veritate* o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie: do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich. Kraków: Wydawnictwo M 2009.
- B e n e d y k t XVI.: Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej. Tłum. W. Szymona. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2009.
- B e n e d y k t XVI.: Myśli o kapłaństwie: *in Persona Christi*. Tłum. M. Wilk, A. Matusiak. Kraków: Wydawnictwo eSPe 2009.
- B e n i g n o F.: Szatan istnieje naprawdę. Spotkałem go. Tłum. J. Chapska. Kraków: Wydawnictwo Esprit 2009.
- B e r l i n s k i D.: Szatańskie urojenie: ateizm i jego pretensje naukowe. Tłum. D. Cieśla-Szymańska. Warszawa: Prószyński Media 2009.
- B i e l S.: Gdzie jest Bóg w zagubionym świecie? Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Biznes, prawo, etyka. Red. W. Gasparski, J. Jabłońska-Bonca. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne: Akademia Leona Koźmińskiego 2009.
- B l a c k D. M.: Psychoanaliza i religia w XXI wieku. Współzawodnictwo czy współpraca? Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- B l a u P. M.: Wymiana i władza w życiu społecznym. Tłum. A. Psuty-Zajac, P. Zajac. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2009.
- B ł a s i a k A.: Aksjologiczne aspekty procesu wychowania. Wybrane zagadnienia. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- B o g u c k a I.: Etyka w administracji publicznej. Warszawa: LexisNexis Polska 2009.

- B o r u t k a T.: Refleksja nad kapłaństwem w świetle nauczania Kościoła. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- B o u r d i e u P.: Rozum praktyczny. O teorii działania. Tłum. J. Stryczyk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.
- B o u r d i e u P.: O telewizji. Panowanie dziennikarstwa. Tłum. K. Sztandar-Sztanderska, A. Ziółkowska, M. Jacyno. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- B r z ó z y Z. N.: Więź pomiędzy rodzicami a dzieckiem. Teologiczny kontekst problemu. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw 2009.
- B u c k l e y M. J.: Ateizm w sporze z religią. Tłum. M. Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- B u l i Ń s k i L.: Niepełnosprawni o spójności społecznej. Między życzeniem a faktem. Ujęcie politologiczne. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.
- C h l e b o w i c z P.: Chuligaństwo stadionowe. Studium kryminologiczne. Warszawa: Wolters Kluwer Polska 2009.
- C h m i e l e w s k i A.: Psychopatologia życia politycznego. Podręcznik ilustrowany. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut - Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe 2009.
- C h o l e w a M.: Tempo i selektywność procesu rozpoznawania informacji jako wskaźnik postaw moralnych. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2009.
- Chrystus potrzebuje kapłanów świętych! Na wzór św. Jana Vianneya – patrona kapłanów. Red. A. Matusiak. Kraków: Wydawnictwo eSPe 2009.
- C h u d y W.: Pedagogia godności. Elementy etyki pedagogicznej. Oprac. A. Szudra. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2009.
- Ciało w kulturze i nauce. Red. B. Ziółkowska, A. Cwojdzńska, M. Cholody. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar” 2009.
- C i e c h a n o w i c z J.: Etyka czterech umiejętności. New York: Polish Guide Publishing 2009.
- C i ż k o w i c z B.: Wyuczona bezradność młodzieży. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego 2009.
- C l a i r J.: Kryzys muzeów. Globalizacja kultury. Tłum. J. M. Kłoczowski. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria 2009.
- C l a u s A.: Mała historia modernizmu. Tłum. T. Zatorski. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- C o u r b a g e Y.: Spotkanie cywilizacji. Tłum. S. Całek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.
- Cyberświat – możliwości i zagrożenia. Red. J. Bednarek, A. Andrzejewska. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak Teresa i Józef Śniecińscy 2009.
- C z a b a Ń s k i A.: Samobójstwa altruistyczne. Formy manifestacji, mechanizmy i społeczne reperkusje zjawiska. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2009.
- Czego nas uczy Radio Maryja? Socjologia treści i recepcji rozgłośni. Red. I. Krzeмиński. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2009.
- Czego potrzeba Ci, młodzieży. Red. A. F. Dziuba. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2009.

- Człowiek i jego decyzje. Red. K. A. Kłosiński, A. Biela. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Człowiek i jego życie religijne. Red. S. Głaz. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Człowiek w kontekście pracy. Teoria, empiria, praktyka. Red. M. Piorunek. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.
- Człowiek w podróży. Red. Z. Krawczyk, E. Lewandowska-Tarasiuk, J. W. Sienkiewicz. Warszawa: Almamater Wyższa Szkoła Ekonomiczna 2009.
- Człowiek z niepełnosprawnością w przestrzeni społecznej. Red. Z. Gajdzica. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2009.
- D e L u b a c H.: Medytacje o Kościele. Tłum. I. Białkowska-Cichoń. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009².
- D e c I.: Cnoty kardynalne w życiu indywidualnym i społecznym polskiej wsi. Teksty nauk rekolekcyjnych wygłoszone 19-21 grudnia 2008 roku podczas rekolekcji adwentowych dla rolników i mieszkańców wsi w sanktuarium maryjnym Matki Bożej Strażniczki Wiary w Bardzie. (transmitowane przez Radio Maryja). Świdnica: Świdnicka Kuria Biskupia 2009.
- Diagnoza społeczna 2009. Warunki i jakość życia Polaków. Raport. Red. J. Czapieński, T. Panek. Warszawa: Rada Monitoringu Społecznego 2009.
- D o m a n s k i H.: Społeczeństwa europejskie. Stratyfikacja i systemy wartości. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2009.
- D r a g u ł a A.: Eucharystia mediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy Świętej w radiu i telewizji. Zielona Góra: Vers Wydawnictwo Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej 2009.
- D u b a y T.: Ogień wewnętrzny: św. Teresa z Avila, św. Jan od Krzyża oraz Ewangelie o modlitwie. Tłum. A. Bielecka. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.
- Duchowość krzyża. Red. S. Urbański, W. Gałązka. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009.
- D u d k i e w i c z M.: Technokraci dobroczynności. Samoświadomość społeczna pracowników organizacji pozarządowych. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2009.
- D u d z i a k U.: Życie, rodzina, wychowanie. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 2009.
- D u r a j - N o w a k o w a K.: Pedagogika społeczna między integracją a dezintegracją. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2009.
- D y c z e w s k i L.: Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie. Pomiędzy tradycją a nowoczesnością. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Dziecko a świat dorosłych. Red. M. Duda, B. Gulla. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej 2009.
- Dziecko wiejskie wyzwaniem współczesnej edukacji. Red. S. Nazaruk, M. Nowak. Biała Podlaska: Instytut Pedagogiki Państwowej Szkoły Wyższej im. Papieża Jana Pawła II 2009.
- D z i e w i e c k i M.: Ochronić życie. Tylko miłość chroni człowieka. Kraków: Wydawnictwo eSPe 2009.

- D z i e w i e c k i M.: Pójść drogą błogosławieństwa. Zarys duszpasterstwa powołań. Kraków: Wydawnictwo Salwator 2009.
- D z i u b a A. F.: Jezus nam przebacza. Przygotowanie do sakramentu pojednania. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2009.
- Edukacja społeczeństwa w XXI wieku. Red. S. Kunikowski, A. Kryniecka-Piotrak. Warszawa 2009.
- Edukacyjne przestrzenie zdrowia. Red. Z. Marek, M. Madej-Babula. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Ekonomiczne i społeczne aspekty biotechnologii w Unii Europejskiej i Polsce. Red. S. Zięba. Warszawa: AlmaMer Wyższa Szkoła Ekonomiczna 2009.
- Ekumenia a współczesne wyzwania moralne. Red. T. Kałużny, Z. Kijas. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2009.
- Emigracja wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła w Polsce. Red. M. Zając. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Emocje a kultura i życie społeczne. Red. P. Binder, H. Palska, W. Pawlik. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 2009.
- Ethos inteligencji i meandry szkolnictwa wyższego w Polsce. Red. E. Jarmoch. Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej 2009.
- Etniczność, pamięć, asymilacja. Wokół problemów zachowania tożsamości mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce. Red. L. M. Nijakowski. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe 2009.
- Etyczne dylematy na rynku tekstylno-odzieżowym. Red. M. Malinowska-Olszowy. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.
- Etyczne i prawne granice badań naukowych. Red. W. Galewicz. Kraków: Wydawnictwo Universitas 2009.
- Etyczne wymiary praw człowieka. Red. R. Moń, A. Kobyliński. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009.
- Etyka wojny: antologia tekstów. Red. T. Żuradzki, T. Kuniński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- F e r e n c E.: Polskie tradycje rodzinne. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2009.
- F r a c k o w i a k M.: Preferencje łańdów normatywnych w postawach kobiet wobec wartości w Polsce na przełomie XX i XXI wieku. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2009.
- F r y s z t a c k i K.: Socjologia problemów społecznych. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2009.
- G a j D.: Rejestracja małżeństw w Polsce. Studium prawno-socjologiczne. Rzeszów: Bonus Liber Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Rzeszowskiej 2009.
- G a j e w s k a G.: Wsparcie dziecka w rozwoju. Konteksty opieki i edukacji. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego 2009.
- G a j e w s k a M.: Prochy i diamenty. Kremacja ciała zmarłego człowieka jako zjawisko społeczne i kulturowe. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2009.
- G a n o w i c z - B a c z y k A.: Spór o etykę środowiskową. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- G d u l a M.: Trzy dyskursy miłosne. Warszawa: Oficyna Naukowa 2009.

- Globalizacja a jednostka. Red. A. Błachnio. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego 2009.
- Globalizacja, naród, jednostka. Zagadnienia tożsamości kulturowej. Red. T. Kuczur, A. Błachnio. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.
- G ł a z S.: Niektóre czynniki warunkujące przeżycia religijne młodzieży studiującej. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- G o l e m a n D.: Inteligencja ekologiczna. Jak wiedza o ukrytych oddziaływaniach tego, co kupujemy, może wszystko zmienić. Przeł. A. Jankowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2009.
- G o r b a n i u k O.: Wizerunek Niemiec i Niemców wśród Polaków. Perspektywa psychologiczna i marketingowa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- G ó r a l s k a M.: Książki, nowe media i ich czasoprzestrzeń. Warszawa: Wydawnictwo Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich 2009.
- G r o m B.: Psychologia religii. Tłum. H. Machoń. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- H a j d u k D.: Boży plan dla ciebie. Życie, miłość, małżeństwo, seks. Tł. M. Burghardt. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej 2009.
- H a r d i n R.: Zaufanie. Tłum. A. Gruba. Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2009.
- Historia i przyszłość bioetyki. Red. J. Brusilo. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2009.
- H o f m o k l J.: Internet jako nowe dobro wspólne. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2009.
- Horyzonty wychowania w czasach przemian. Red. W. Pasierbek, M. Grodecka. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Idea *gender* jako wyzwanie dla teologii. Red. A. Jucewicz, M. Machinek. Olsztyn: Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum” 2009.
- Instytucje państwa a społeczeństwo obywatelskie. Red. A. Chodubski, L. Kacprzak, K. Pająk. Piła: Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Stanisława Staszica 2009.
- J a m i e s o n A. G.: Wiara i miecz. Historia konfliktu islamsko-chrześcijańskiego. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- J a n C h r y z o s t o m. Dialog „O kapłaństwie”. Tłum. W. Kania, M. Starowieyski. Kraków: Wydawnictwo „M” 2009.
- J a n k o w s k a M.: Hierarchia wartości i sposoby ich realizacji. Młodzi bydgoszczanie wobec wartości. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2009.
- J a s t r z ą b D.: Duchowy świat Dostojewskiego. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- J a s t r z ę b s k i J.: Na rynku wartości. O mediach i etyce dziennikarskiej. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009.
- J a ś t a l J.: Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót. Kraków: Księgarnia Akademicka 2009.
- J a w o r A.: Kultura w mieście idealnym. Kultura, Zamość, uczestnictwo w kulturze. Warszawa: Korporacja Polonia 2009.
- J e l o n e k T.: Religia Izraela wobec religii ościennych. Kraków: Petrus 2009.

- J e z i o r J.: Społeczno-kulturowe i rynkowe czynniki kształtowania sytuacji pracy przedsiębiorców. Na podstawie badań małych firm w województwie lubelskim. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2009.
- J e z i o r s k i I.: Od obcości do symulakrum : obraz Żyda w Polsce w XX wieku. Antropologiczne studium przypadku. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2009.
- K a c z y Ń s k i P.: Rodzina w literaturze stanisławowskiej. Motywy, konwencje, poglądy. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009.
- K a l u s A.: Funkcjonowanie systemu rodziny adopcyjnej. Analiza psychologiczna. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2009.
- K i e t l i Ń s k i K.: Moralność gospodarki opartej na wiedzy. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009.
- K i j a s Z. J.: Niebo, czyściec, piekło. W domu Ojca, dla kogo, w oddaleniu. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- K i m l a P.: Historycy-politycy jako źródło realizmu politycznego: Tukidydes, Polibiusz, Machiavelli. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.
- K l u c z y Ń s k a U.: Metamorfozy tożsamości mężczyzn w kulturze współczesnej. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.
- Kłamstwo w życiu publicznym. Red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II 2009.
- K n o t z K.: Seks, jakiego nie znacie. Dla małżonków kochających Boga. Częstochowa 2009.
- Kobiecość w obliczu zmian. Studia interdyscyplinarne. Red. A. Chybicka, B. Pastwa-Wojciechowska. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2009.
- Kobiety w czasach przełomu 1989-2009: Polska, Czechy, Słowacja, Niemcy Wschodnie, Ukraina. Red. A. Grzybek. Warszawa: Przedstawicielstwo Fundacji im. Heinricha Bölla 2009.
- Kobiety we współczesnej Europie. Rola i miejsce kobiet na rynku pracy, w polityce i w społeczeństwie. Red. M. Musiał-Karg. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.
- Komunikowanie (się) w mediach elektronicznych: język, edukacja, semiotyka. Monografia. Red. M. Filiciak, G. Ptaszek. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2009.
- Konferencje świętego Maksymiliana Marii Kolbego. Red. J. A. Książek, W. K. Kaczmarek, J. R. Bara. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów 2009.
- Koniec mitu niewinności?: płeć i seksualność w socjalizacji i edukacji. Red. L. Kopiciewicz, E. Zierkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Psychologii i Kultury „Eneteia” 2009.
- K o r a l J.: Kulturowe aspekty polskiego bezrobocia. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2009.
- K o w a l s k i S.: Krytyka solidarnościowego rozumu. Studium z socjologii myślenia potocznego. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2009.

- Kreatywność oporu w edukacji. Red. E. Bilińska-Suchanek. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.
- Kształcenie dziennikarzy w Polsce. Opinie i oczekiwania studentów. Red. S. Gawroński. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania 2009.
- K u l i g A.: Etyka „bez końca”: twórczość filmowa Krzysztofa Kieślowskiego wobec problemów etycznych. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2009.
- Kulturowa odmienność w działaniu. Kultury i narody bez państwa. Red. E. Nowicka. Kraków: Zakł. Wydawniczy „Nomos” 2009.
- K u r c z e w s k i J.: Ścieżki emancypacji. Osobista teoria transformacji ustrojowej w Polsce. Warszawa: „Trio” 2009.
- L a s h N.: Pytanie o Boga. Świętość, mowa i milczenie. Tłum. J. Ruszkowski. Poznań: W drodze 2009.
- L u t h e r M.: Pisma etyczne. Red. M. Hintz. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2009.
- Ł a b i s z E.: Sytuacja ludzi starszych w Kościele i w świecie. Studium teologiczno-pastoralne w świetle nauczania Jana Pawła II. Warszawa: Polskie Stowarzyszenie Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II 2009.
- Ład międzynarodowy w dokumentach Stolicy Apostolskiej. Red. W. Gizicki. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.
- Ł a d y ż y ń s k i A.: Społeczne i kulturowe uwarunkowania adopcji w Polsce. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2009.
- M a c I n t y r e A. C.: Etyka i polityka. Tłum. A. Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- M a c I n t y r e A. C.: Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja. Tłum. M. Filipczuk. Red. J. Zdybel. Pośl. M. Żardecka-Nowak. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2009.
- M a j c h r z y k Z.: Kiedy kobieta zabija: motyw, osobowość, relacja sprawca-ofiara, strategie obronne: opinia sądowo-psychologiczna stanu silnego wzburzenia. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009.
- M a l l o y R. G.: Wiara daje wolność. Jak być katolikiem we współczesnym świecie. Tłum. P. Kaźmierczak. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Małżeństwo i rodzina w życiu i rozwoju człowieka. Red. K. Gryżenia. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009.
- M a n d l e J.: Globalna sprawiedliwość. Przeł. M. Dera. Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2009.
- M a n n i n g H. E.: Przewodnik życia w Duchu Świętym. Kraków: Wydawnictwo AA 2009.
- M a r c h w i c k i P.: Style przywiązania a właściwości tożsamości osobistej młodzieży. Analiza psychologiczna. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009.
- M a s c i a r e l l i M. G.: Duch Święty działa dzisiaj. Tłum. T. Kukułka. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.

- M a s c i a r e l l i M. G.: Tajemnica Manoppello. Mała teologia oblicza Jezusa. Tłum. A. Soćko. Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2009.
- M a z u r P. S.: Prowidencja ludzka jako podstawa roztropnego formowania zasad życia osobowego i społecznego człowieka. Studium z antropologii filozoficznej na bazie tekstów św. Tomasza i jego współczesnych komentatorów. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- M e n c w e l A.: Etos lewicy: esej o narodzinach kulturalizmu polskiego. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2009.
- Męskość i kobiecość. Czy walka płci? Red. I. Machaj, R. Suchocka. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa 2009.
- M i c h n i k A.: Dwie dekady wolności. Warszawa: Agora 2009.
- Między prawem a moralnością. Wybór tekstów. Red. P. Morciniec, J. Podzielny. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO 2009.
- M i o t k - M r o z o w s k a M.: Komunikacja interpersonalna w Internecie. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego 2009.
- M i r a s J.: Małżeństwo i rodzina. Wprowadzenie teologiczne. Tłum. B. Jakubowski. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech 2009.
- M i s z t a l W.: Duchowość chrześcijan w świetle listów Pawłowych. Związki z Bogiem. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Młodzież w XXI wieku. Źródła wzrostu i kryzysów. Red. E. Jackowska, B. Kromolicka. Szczecin: Print Group Daniel Krzanowski 2009.
- Młodzież wobec ponowoczesności. Red. M. Duda. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2009.
- Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności. Wybrane problemy. Red. A. Maksymowicz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2009.
- M o r c i n i e c P.: Bioetyka personalistyczna wobec zwłok ludzkich. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO 2009.
- M r o z e k S.: Ostateczny los człowieka. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- M r o z e k S.: Sprawiedliwość nie wystarczy. Rozważania o kulcie Miłosierdzia Bożego. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Mulieris dignitas*. Promieniowanie kobiecości. Red. T. Paszkowska. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Munus sanctificandi: gaudium vel onus? Zadanie uświęcania: radość czy ciężar?* Red. B. W. Zubert, W. J. Szytk. Katowice-Panewniki: Prowincja Wniebowzięcia NMP OFM 2009.
- M u r r o w D.: Ona i on w Kościele. Razem czy osobno. Tłum. K. Turska. Poznań: W drodze 2009.
- M u s z a l a A.: Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- M u s z y ņ s k i J.: Cywilizacja informatyczna – świat bez ideologii? Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.
- M y ś l i w i e c R.: Drogi dojścia do Boga. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.

- N a g ó r n y J.: Etyka przymierza Starego Testamentu. [Dzieła Wybrane]. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- N a g ó r n y J.: Płciowość – miłość – rodzina. [Dzieła Wybrane]. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- N a g ó r n y J.: Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza. [Dzieła Wybrane]. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- N a g ó r n y J.: Wartość życia ludzkiego. [Dzieła Wybrane]. Red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- N a p i ó r k o w s k i A.: Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Nauczyciel. Zawód – powołanie – pasja. Red. S. Popek, A. Winiarz. Lublin: Wyd. UMCS 2009.
- N a w o j c z y k M.: Przedsiębiorczość. O trudnościach w aplikacji teorii. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2009.
- N e v i l l e B.: *Psyche* i edukacja. Emocje, wyobrażenia i nieświadomość w uczeniu się i nauczaniu. Tłum. M. Kościelniak. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Nieść nadzieję na współczesne areopagi otaczając troską życie. W Roku św. Pawła Apostoła Narodów. Red. B. Biela. Katowice–Piekary Śląskie: Księgarnia św. Jacka 2009.
- Norma a komunikacja. Red. M. Steciąg, M. Bugajski. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe 2009.
- Nowoczesność / ponowoczesność: fenomen i wyzwanie. Red. J. Wojciechowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009.
- Nowy wspaniały świat? Moda, konsumpcja i rozrywka jako nowe style życia. Red. W. Muszyński. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.
- O autorytecie w wychowaniu i nauczaniu. Red. M. Bednarska. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.
- Oblicza patriotyzmu. Praca zb. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Odpowiedzi na trudne pytania dzisiejszego świata. Konwersatorium w Szkole Wyższej Przymierza Rodzin w Warszawie poświęcone przesłaniu Ojca św. Jana Pawła II. T. 4. Red. E. Mycielska-Dowgiałło. Warszawa: Wydawnictwo SWPR Szkoła Wyższa Przymierza Rodzin 2009.
- O l c o Ń - K u b i c k a M.: Indywidualizacja a nowe formy wspólnotowości. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2009.
- O l e c h W.: Polska teologia nadziei w okresie posoborowym. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- O l e c h n i c k i K.: Fotoblogi, pamiętniki z opcją przekazu: fotografia i fotoblogerzy w kulturze konsumpcyjnej. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2009.
- O l e j n i c z u k - M e r t a A.: Młodzi konsumenci w procesach transformacji rynkowej. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2009.
- O s i Ń s k i Z. M.: Lęk w kulturze społeczeństwa polskiego w XVI-XVII wieku. Warszawa: Wydawnictwo DiG 2009.

- O s t r o w s k i Ł.: Mowa o rasizmie. Pojęcie rasizmu we współczesnej polskiej prasie antyfaszystowskiej i skrajnie nacjonalistycznej. Warszawa: Wydawnictwo Trio 2009.
- O z o r o w s k i E.: Małżeństwo i rodzina w zamyśle Bożym. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2009.
- Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka. Red. M. Saryusz-Wolska. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas 2009.
- P a n k i e w i c z R.: Sztuka rozmawiania z Bogiem. Modlitwa a teoria komunikacji. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Partnerstwo w rodzinie. Istota i uwarunkowania relacji między rodzicami i dziećmi. Red. J. Truskołaska. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- P a s t e r n i a k - K o b y ł e c k a E.: Nauczyciele i uczniowie gimnazjum wobec wyboru wartości. Między pewnością a zwątpieniem. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego 2009.
- P a w ł a k J.: Autokreacja. Psychologiczna analiza zjawiska i jego znaczenie dla rozwoju człowieka. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Pedagogiczne i teologiczne aspekty życia rodzinnego. Red. P. Duksa. Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” 2009.
- P e i s e r t A.: Spółdzielnie mieszkaniowe. Pomiędzy wspólnotą obywatelską a alienacją. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2009.
- P i n k e r S.: Paradoxs płci. Przeł. E. Smoleńska. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca 2009.
- P l i e t h - K a l i n o w s k a I.: Bezpieczeństwo społeczne dziecka niepełnosprawnego z dysfunkcją narządu ruchu. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego 2009.
- P l o p a W.: Wartości a politycy: perspektywa młodzieży akademickiej. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2009.
- Płeć w życiu publicznym. Różnorodność problemów i perspektyw. Red. M. Jeziński, M. Winławska, B. Brodzińska. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2009.
- Podmiotowość we współczesnej edukacji: Poglądy, intencje, realia. Red. J. Niemiec, A. Popławska. Białystok: Wydawnictwo Niepaństwowej Wyższej Szkoły Pedagogicznej 2009.
- Pokochać mądrość: zarys dydaktyki filozofii i etyki. Red. M. Bała, J. Jeziorska, S. Zalewska. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009.
- Pokolenie JP II. Dylematy światopoglądowe młodzieży. Red. J. Koralewicz. Poznań: Zys i S-ka 2009.
- P o l a k E.: Globalizacja a zróżnicowanie społeczno-ekonomiczne. Warszawa: Difin 2009.
- Polska droga do wolności – rok 1989. Polityka, edukacja, kultura. Red. M. Białokur, J. Raźniewska, K. Stecka. Opole–Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.

- P o l u s - R o g a l s k a K.: Etyczny wymiar wartości jednostkowo-wspólnotowych we współczesnych koncepcjach społeczno-polityczno-ekonomicznych. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Grado 2009.
- Postawy Polaków wobec pracy w zarządzaniu kapitałem ludzkim. Red. M. Juchnowicz. Kraków–Warszawa: Wolters Kluwer Polska 2009.
- Przemoc wobec osób starszych. Red. B. Tobiasz-Adamczyk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.
- Psychologia poznania społecznego. Nowe idee. Red. M. Kossowska, M. Kofta. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- Psychologia rodziny. Małżeństwo i rodzina wobec współczesnych wyzwań. Red. T. Rostowska. Warszawa: Difin 2009.
- Psychologiczne i społeczne dylematy młodzieży XXI wieku. Red. G. E. Kwiatkowska, M. Filipiak. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2009.
- Psychologiczne konteksty internetu. Praca zb. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Psychospołeczne konteksty doświadczania straty. Red. S. Steuden, K. Janowski. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- R a k o w s k i T.: Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego. Gdańsk: Słowo, Obraz Terytoria 2009.
- R e i n h a r d W.: Życie po europejsku: od czasów najdawniejszych do współczesności. Tłum. J. Antkowiak. Red. W. J. Burszta. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- Rekonfiguracje modernizmu. Nowoczesność i kultura popularna. Red. T. Majewski. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2009.
- Retoryka i etyka. Red. B. Sobczak, H. Zgólkowa. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2009.
- Rodzina – dar i wyzwanie. Red. M. Brzeziński. Łomża–Olecko: Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Warszawa: Wydział Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009.
- Rodzina na początku III tysiąclecia. Obraz przeszłości i teraźniejszości. T. 1. Red. H. Marzec, C. Wiśniewski. Piotrków Trybunalski: Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie przy Filii Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego 2009.
- Rodzina przyszłością świata? W kręgu zamyśleń nad rodziną. Red. A. Pryba, P. Bortkiewicz. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw 2009.
- Rodzina we współczesności. Red. A. Ładyżyński. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe 2009.
- Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych. Red. J. Gorbaniuk, B. Parysiewicz. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Rodzina, diagnoza, profilaktyka i wsparcie. Red. K. Duraj-Nowakowa, U. Gruca-Miąsik, Z. Banat. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2009.
- Rodzina, tożsamość, pamięć. Red. M. Kujawska, I. Skórzyńska, G. Teusz. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa 2009.

- R o h r R.: Od mężczyzny dzikiego do mężczyzny mądrego. Tłum. G. Baster. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- R ó ż a ń s k a - K o w a l J.: Motywacja zachowań prospołecznych i antyspołecznych nieletnich. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2009.
- Ruch Światło-Życie w trosce o rodzinę. Red. W. Szymczak. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- R u s z k o w s k i A.: W poszukiwaniu prawdy, dobra i szczęścia. Rozważania z lat 1944-1951 oraz filozofia kolejnych przybliżeń (1976-1996). Puławy 2009.
- R z e p a W.: Odpowiedzialność moralna w kontekście ludzkiej wolności. Lublin 2009.
- R z e ź n i c k a - K r u p a J.: Niepełnosprawność i świat społeczny: Szkice metodologiczne. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2009.
- S a d o w s k i J.: Między Pałacem Rad i Pałacem Kultury. Studium kultury totalitarnej. Kraków: Egis 2009.
- S a i n t - J u r e J. B.: Zaufanie Opatrzności Bożej. Źródło pokoju i szczęścia. Tłum. L. Danilecka, W. Giertych. Warszawa: Promic - Wydawnictwo Księży Marianów MIC 2009.
- S a l i j J.: Uświęcanie czasu. Poznań: W drodze - Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów 2009.
- S a r n a c k i A.: Sztuka walki duchowej. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- S a w c z u k W.: Etos pedagogów/nauczycieli akademickich – między akademickim *sacrum* a rynkowym *profanum*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.
- Scripturae lumen*. Biblia i jej oddziaływanie. Ewangelia o Królestwie. Red. A. Paciorek. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- S e u l S.: Kontekst społeczny w późnym dzieciństwie a rola ucznia. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2009.
- S i k o r s k a M.: Nowa matka, nowy ojciec, nowe dziecko. O nowym układzie sił w polskich rodzinach. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2009.
- Silna rodzina. Praca zb. Red. B. Gulla, M. Duda. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej 2009.
- S k o c z e k T.: Media publiczne w Polsce. Warszawa–Nowa Iwiczna: Mazowiecka Oficyna Wydawnicza 2009.
- S k o r o w s k i H.: Kościół a polskie spory okresu transformacji. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2009.
- S ł a b e k H.: O społecznej historii Polski 1945-1989. Warszawa: „Książka i Wiedza”, Kutno: Wyższa Szkoła Gospodarki Krajowej 2009.
- S ł o w i a k N.: Menele. Subkultura o tożsamości dewiacyjnej. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2009.
- Słowo Boże w Kościele. Red. R. Kuligowski, M. Jagodziński, D. Swend. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009.
- Słowo w kulturze współczesnej. Red. W. Kawecki, K. Flader. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2009.
- S m i l a n s k y S.: 10 moralnych paradoksów. Tłum. W. Kostrzewski. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.

- S m i t h A. D.: Etniczne źródła narodów. Tłum. M. Głowacka-Grajper. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.
- Socjologia medycyny. Podejmowane problemy, kategorie analizy. Red. A. Ostrowska. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 2009.
- Socjologia życia religijnego w Polsce. Red. S. H. Zaręba. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009.
- Š p i d l i k T.: Życie po śmierci: Maranathà. Tłum. P. Mikulska. Kraków: Wydawnictwo Salwator 2009.
- Społeczeństwo, przestrzeń, rodzina. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Piotrowi Kryczce. Red. M. Szyszka. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Społeczno-zawodowe problemy młodzieży 2000-2008. Red. E. Wyglądała. Warszawa: Główna Biblioteka Pracy i Zabezpieczenia Społecznego 2009.
- Sprostać zmianom. Szkice o powinnościach współczesnej socjologii. Red. K. Slana, Z. Seręga. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2009.
- S t a n i e k E.: Człowiek arcydziełem Boga. Kraków: Petrus 2009.
- Stawać się chrześcijaninem dziś: księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin księdza profesora Michała Chłopowca. Red. T. Reroń. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2009.
- S t a w i a k - O s o s i ń s k a M.: Ponętna, uległa, akurтна. Ideał i wizerunek kobiety polskiej pierwszej połowy XIX wieku. W świetle ówczesnych poradników. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2009.
- S u r m i a k W.: Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej: studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II. Katowice: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego, Księgarnia św. Jacka 2009.
- Synowie w Synu: teologia moralna fundamentalna. Red. R. Tremblay, S. Zamboni. Prezentacja L. Lorenzetti. Tłum. B. Widła. Warszawa: Promic – Wydawnictwo Księży Marianów 2009.
- S z a f u l s k i A.: Inspirujący wpływ myśli Francisco de Vitoria na rozwój podstawowych praw człowieka i wspólnoty międzynarodowej. Wrocław 2009.
- S z c z e p a ń s k a M.: Przyjaźń jako wartość w relacjach społecznych dzieci i młodzieży. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2009.
- S z y m a ń s k i Ł.: *In vitro*. Kraków: Petrus 2009.
- Ś l i p k o T.: Zarys etyki ogólnej. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009⁵.
- Ś l i p k o T.: Zarys etyki szczegółowej. T. 1. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009³.
- Ś l i z A.: Wielokulturowość. Iluzje czy rzeczywistość? Socjologiczne studium przypadku na przykładzie Kongresu Polonii Kanadyjskiej. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2009.
- Świętość ludzkiego życia. Wokół Instrukcji „Dignitas personae”. Red. T. Reroń. Wrocław TUM 2009.
- Taka jest wiara Kościoła. Katechizm dla dorosłych. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- T o k a r c z y k R. A.: Etyka prawnicza. Warszawa: LexisNexis Polska 2009.
- T o m a s z á K e m p i s. Naśladowanie Chrystusa. Tłum. S. Kuczkowski. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009⁴.

- Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska. Warszawa: Difin 2009.
- Tożsamość narodowa i suwerenność państwa a integracja europejska. Red. T. Guz, R. Mazurkiewicz, R. Tłuczek. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Tożsamość społeczna grup dyspozycyjnych. Red. J. Maciejewski, W. Nowosielski. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009.
- Trzeciak M.: Socjologia pracy. Warszawa: Wyższa Szkoła Zarządzania Personalem 2009.
- Turner J. H.: Socjologia emocji. Przeł. M. Bucholc. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- Uczestnictwo w wyborach i kampaniach wyborczych po 1989 roku. Red. J. Fras. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009.
- Wach T.: Resocjalizacja nieletnich sprawców gwałtownych czynów zabronionych. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Waltoś S.: Kodeks etyki. Warszawa: Wolters Kluwer Polska 2009.
- Wartości Polaków a dziedzictwo Jana Pawła II. Red. T. Żukowski, P. Gierach. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II 2009.
- Wartości społeczne w służbie publicznej. Red. L. Dziewięcka-Bokun, J. Kędzior. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, Wrocław: Dolnośląska Wyższa Szkoła Służb Publicznych „ASESOR” 2009.
- Wartości w komunikacji różnych grup społecznych. Red. M. Baryluk, M. Wawrzak-Chodaczek. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.
- Wartości w komunikowaniu. Red. M. Wawrzak-Chodaczek. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.
- Wartości, polityka, społeczeństwo. Red. M. Zahorska, E. Nasalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2009.
- Warzecha J.: Pneumatologia współczesna. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009.
- Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO 2009.
- Wiatrowska A.: Jakość życia w zaburzeniach odżywiania. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2009.
- Wieczorek J.: Mediator akademicki jako przeciwdziałanie mobbingowi w środowisku akademickim. Kraków: Niezależne Forum Akademickie 2009.
- Wiedza – władza. Red. J. Szymczyk, M. Zemło, A. Jabłoński. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Wielowymiarowość kryzysu w rodzinie. Aspekt interdyscyplinarny zjawiska. Red. M. Gawęcka. Piotrków Trybunalski: Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie przy Filii Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego Jana Kochanowskiego 2009.
- Wilczyńska G. M.: Opracowanie piśmiennictwa z zakresu teologii i religioznawstwa. Warszawa: Wydawnictwo Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich 2009.
- Wilk J., Walczak B.: Elementy aksjologii Unii Europejskiej. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.

- W i l k J.: Elementy aksjologii Unii Europejskiej. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM 2009.
- W i s e m a n J. A.: Historia duchowości chrześcijańskiej. Tłum. A. Wojtasik. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- W ł o s i ń s k i M.: Znamiona etyki wychowawczej. Włocławek: Wyższa Szkoła Humanistyczno-Ekonomiczna 2009.
- W o j c i e c h o w s k i J.: Nowoczesność/ponowoczesność. Fenomen i wyzwanie. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2009.
- W o j c i e c h o w s k i M.: Etyka Biblii. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- W o j t y ł a K.: Teologiczne podstawy duszpasterstwa misji kapłana. Wykład wygłoszony podczas III Wrocławskich Dni Duszpasterskich 29 sierpnia 1973 roku. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2009.
- Wokół śmierci i umierania. Red. W. Galewicz. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas 2009.
- W o l f E. R.: Europa i ludy bez historii. Tłum. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2009.
- Wprowadzenie do socjologii kultury. Red. M. Filipek. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2009.
- W r z e s i e ń W.: Europejscy poszukiwacze. Impresje na temat współczesnego pokolenia polskiej młodzieży. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009.
- Wybrane obszary dysfunkcjonalności rodziny. Red. M. Dudek. Ryki: Lubelska Szkoła Wyższa 2009.
- Wychowanie chrześcijańskie metodą harcerską. Red. A. Petkowicz. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Wychowanie do wartości w nauczaniu Jana Pawła II. W 30. rocznicę wyboru Karola Wojtyły na papieża. Red. T. Bogacka, M. Żmigrodzki. Lublin: Innovatio Press Wydawnictwo Naukowe 2009.
- Zachowania seksualne uczniów na terenie szkoły. Red. M. Babik. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Z a d r o g a A.: Współczesne ujęcia etyki biznesu w Polsce: próba oceny z perspektywy teologii moralnej. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Z a d y k o w i c z T.: Maryjność moralności chrześcijańskiej. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Z a d y k o w i c z T.: Żyć warto! Rozważania pielgrzymkowe. Białystok: Drukarnia Biały kruk 2009.
- Zagadnienia funkcjonowania z ograniczoną sprawnością. Red. J. Rottermund. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2009.
- Zagadnienia readaptacji społecznej skazanych. Red. F. Kozaczuk. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2009.
- Z a h o r s k a M.: Obywatele czy poddani? Młodzież szkolna a demokracja. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak Teresa i Józef Śniecińscy 2009.
- Z a l e w s k i A.: Chrzest święty jako podstawa doskonałości osób konsekrowanych. Studium w świetle nauczania Kościoła od Soboru Watykańskiego II do Adhortacji „Vita consecrata”. Łódź-Łagiewniki: Wyższe Seminarium Duchowne Franciszkanów, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów 2009.

- Z i e l i ń s k a K.: Spory wokół teorii sekularyzacji. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2009.
- Zmaganie się z niepełnosprawnością: kolejne wyznaczniki. Red. J. Rottermund. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2009.
- Z o w c z a k J.: Etos nauczycieli w warunkach polskiej transformacji. Studium socjologiczne. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009.
- Z w i e r ż d ż y ń s k i M. K.: Gdzie jest religia? Pięć dychotomii Thomasa Luckmanna. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2009.
- Z w o l i ń s k i A.: Grzechy cudze. Kraków: Wydawnictwo WAM 2009.
- Z w o l i ń s k i A.: W tańcu i na dyskotecę. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 2009.
- Żyć etycznie – żyć etyką. Prace dedykowane Ks. Prof. T. Ślipko z okazji 90-lecia urodzin. Red. R. Janusz. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM 2009.
- Ż y w a n o w s k a A.: Agresja u osób z lekką niepełnosprawnością intelektualną. Wielowymiarowość uwarunkowań. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2009.
- Ż y w c z o k A.: Aksjologia odkrycia naukowego. Studium rozwoju i wychowania osobowości naukowych. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2009.

II. ARTYKUŁY

- A d a m c z y k D.: Ojcostwo w świetle biblijnego obrazu Boga Ojca. „Ateneum Kapłańskie” 101:2009 t. 153 s. 307-318.
- A n d r z e j c z u k R.: Uniwersalizm praw człowieka. „Roczniki Nauk Prawnych” 19:2009 nr 1 s. 47-54.
- A n t o n i e w i c z M.: Chrystologiczno-sakramentalne podstawy „mistyki” Eucharystii w *Deus caritas est* Benedykta XVI. „Poznańskie Studia Teologiczne” 23:2009 s.103-113.
- B a b i ń s k i J.: „Służyć prawdzie”. Benedykt XVI o zadaniach nauki i uniwersytetu. „Ateneum Kapłańskie” 101:2009 t. 153 s. 94-100.
- B a r t h B.: Uznanie Boga jako afirmacja człowieka. O teotropicznej strukturze osoby ludzkiej. „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 14:2009 s. 19-29.
- B a r t k o w i c z W.: Narracyjność współczesnej teologii moralnej – a *eros* i *agape* w miłości Boga. „Teologia i Moralność” 6:2009 s. 199-217.
- B a z z i c h i O.: Kultura laicka i kultura chrześcijańska. Tłum. P. Borkowski. „Memoranda” 83: 2009 nr 1 s. 204-215.
- B e l i n a L.: Wobec kogo i za kogo jestem odpowiedzialny? Tłum. L. Balter. „Communio” 29:2009 nr 2 s. 134-144.
- B i l s k a M.: Ciało na sprzedaż. Feminizm i katolicyzm wobec prostytucji. „Więź” 52:2009 nr 11-12 s. 32-40.
- B o m b i k M.: Biologiczne pojęcie śmierci. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7:2009 t. 2 s. 19-29.

- B o t e r o G i r a l d o S.: El amor conyugal – elemento esencial en la constitución de la pareja humana. „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56):2009 s. 121-145.
- B r z e z i ń s k i M.: Rola rodziny w formacji kandydatów do kapłaństwa w nauczaniu Kościoła. „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1(56):2009 s. 169-182.
- B r z ó z y Z. N.: Moralność i pytanie o Boga. „Poznańskie Studia Teologiczne” 23:2009 s. 293-307.
- B u c i ń s k a J.: Społeczne prawa człowieka w konstytucjach polskich. „Roczniki Nauk Prawnych” 19:2009 nr 1 s. 35-45.
- B u c i ń s k a J.: Status prawny członka rodziny i obywatela Unii Europejskiej. „Roczniki Nauk Prawnych” 19:2009 nr 2 s. 57-74.
- B y t a u t a s P. S.: Oświata moralno-religijna Kościoła w świecie postmodernistycznym. „Roczniki Pedagogiczne” 1(37):2009 s. 122-131.
- C h a z a n B.: Jak sobie radzić z niepłodnością? „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7:2009 t. 1 s. 255-264.
- C z a j a A.: Wychowanie jako dzieło miłości. Perspektywa teologicznomoralna. „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1(56):2009 s. 87-100.
- C z e k a l s k i R.: Czy istnieje chrześcijańska duchowość ekologiczna? „Warszawskie Studia Teologiczne” 22:2009 t. 2 s. 275-282.
- C z e k a l s k i R.: Recepcja pojęcia „autonomia” w katolickiej teologii moralnej. „Collectanea Theologica” 79:2009 nr 3 s. 81-94.
- C z e k a l s k i R.: Rola i znaczenie normy i godności osoby ludzkiej we współczesnej bioetyce. „Warszawskie Studia Teologiczne” 22:2009 t. 1 s. 185-196.
- C z u r y k M.: Podstawy współdziałania Kościoła i państwa w zakresie działalności charytatywnej. „Roczniki Nauk Prawnych” 19:2009 nr 1 s. 55-70.
- D a ń c z y k A.: Grzech przeciwko Duchowi Świętemu. „Katecheta” 53:2009 nr 9 s. 36-37.
- D e r d z i u k A.: Bilans teologii moralnej w Polsce. „Teologia i Moralność” 3:2009 t. 5 s. 221-235.
- D e r d z i u k A.: Chrystocentryzm personalistyczny. „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56):2009 s. 41-54.
- D e r d z i u k A.: Istotne wyznaczniki charyzmatu braci mniejszych kapucynów. W: *In Persona Christi*. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika. Red. K. Góźdź. T. 1. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 857-868.
- D e r d z i u k A.: Kobieta pod pręgierzem opinii publicznej z grzechem nie tylko „swoim” (MD 14-15). W: *Mulieris dignitas*. Promieniowanie kobiecości. Red. T. Paszkowska. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 277-285.
- D e r d z i u k A.: Małżonkowie wezwani do miłości. Uwagi na marginesie książki Ksawerego Knotza „Seks jakiego nie znacie. Dla małżonków kochających Boga”. „Studia Sosnowieckie” 9:2009 s. 31-39.
- D e r d z i u k A.: Misja kapłana w świetle konstytucji kapucyńskich. W: *Munus sanctificandi: gaudium vel onus? Zadanie uświęcania: radość czy ciężar?* Red. B. W. Zubert, W. J. Szytk. Katowice–Panewniki: Prowincja Wniebowzięcia NMP OFM 2009 s. 141-151.
- D e r d z i u k A.: Moralny wymiar przyrzeczeń pierwszokomunijnych. W: O wielkich postanowieniach małego dziecka. Profilaktyczne aspekty formacji rodziców

- i dzieci do I Komunii Świętej. Red. P. Kulbacki. Warszawa: PARPA 2009 s. 21-54.
- D e r d z i u k A.: Nauka o cnotach Kajetana z Bergamo OFMCap. W: *Gaudium in litteris*. Księga jubileuszowa ku czci księdza arcybiskupa Stanisława Wielgusa. Red. S. Janeczek, W. Bajor, M. Maciołek. Lublin 2009 s. 113-123.
- D e r d z i u k A.: Organizacje harcerskie na KUL. W: Wychowanie chrześcijańskie metodą harcerską. Red. A. Petkowicz. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 355-361.
- D e r d z i u k A.: Problematyka Królestwa Bożego w teologii moralnej. W: *Scripturae lumen*. Biblia i jej oddziaływanie. Ewangelia o Królestwie. Red. A. Paciorek. Lublin 2009 s. 371-389.
- D e r d z i u k A.: Świętość jako miara wielkości człowieka w nauczaniu Jana Pawła II. W: Wychowanie do wartości w nauczaniu Jana Pawła II. W 30. rocznicę wyboru Karola Wojtyły na papieża. Red. T. Bogacka, M. Żmigrodzki. Lublin: Innovatio Press Wydawnictwo Naukowe 2009 s. 43-61.
- D e r d z i u k A.: Uwarunkowania wyboru powołania do kapłaństwa. W: Człowiek i jego decyzje. Red. K. A. Kłosiński, A. Biela. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 319-327.
- D e r d z i u k A.: Wielkanoc w Abu Dhabi i Dubaju. „Studia Franciszkańskie” 19:2009 s. 451-463.
- D o b r z y Ń s k i A.: *Amor veritatis*. Jan Paweł II i Benedykt XVI o uniwersytecie i teologii. „Ateneum Kapłańskie” 101:2009 t. 153 s. 101-112.
- D o b r z y Ń s k i A.: Ewangelia otwartą księgą życia. Prawa człowieka w przemówieniach Jana Pawła II w Polsce w 1979 r. „Collectanea Theologica” 79:2009 nr 3 s. 95-119.
- D r z a z g a K.: Człowiek wobec cierpienia w świetle nauczania Jana Pawła II. „Memoranda” 83:2009 nr 3 s. 787-794.
- D u d z i a k U.: Miłość i odpowiedzialność przejawem zdrowia człowieka i rodziny. Wskazania prekonceptyjne, pre- i postnatalne. „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1(56):2009 s. 101-120.
- D u r a A.: Sumienie jako postawa dialogu aksjologicznego w społeczeństwie wielokulturowym. „Studia Paradyskie” 19:2009 s. 11-19.
- D z i e k o Ń s k i S.: Dialog pedagogiczny. „Ateneum Kapłańskie” 101:2009 t. 153 s. 71-81.
- D z i u b a A. F.: Nadzieja chrześcijańska a współczesne utopie. „Teologia i Moralność” 6:2009 s. 51-69.
- D z i u b a A. F.: Nowe podręczniki teologii moralnej fundamentalnej. „Collectanea Theologica” 79:2009 nr 3 s. 144-151.
- D z i u b a A. F.: Trawją wiara, nadzieja i miłość. „Teologia i Moralność” 6:2009 s. 7-10.
- F i l i p i a k A.: Przewyciężyć „pastoralną schizmę”. Adhortacja „Christifideles laici” po dwudziestu latach ponownie odczytana. „Katecheta” 53:2009 nr 1 s. 47-53.
- G a n o w i c z - B ą c z y k A.: Starożytne źródła antropocentryzmu. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7:2009 t. 2 s. 31-38.

- G l o m b i k K.: Miłość Boga, bliźniego i samego siebie – przykazanie i postawa. „Teologia i Moralność” 6:2009 s. 71-90.
- G ł ą b A.: Rozmowy ponad granicami, czyli o etyce obywateli świata. „Ethos” 22:2009 nr 3-4 s. 71-79.
- G o c k o J.: *Constructio et consecratio mundi* – zapomniane idee teologii rzeczywistości ziemskich (cz. II). „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56):2009 s. 81-92.
- G o c k o J.: Historyczność jako wewnętrzna zasada myślenia teologicznego. W: *In Persona Christi*. Księga na 80-lecie księdza profesora Czesława S. Bartnika. T. 2. Lublin 2009 s. 377-384.
- G o c k o J.: Wezwanie do miłosierdzia w życiu społecznym. Studium na kanwie „Dzienniczka” św. Faustyny Kowalskiej i nauczania społecznego Jana Pawła II. „Seminare” 26:2009 s. 185-199.
- G o c k o J.: Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II. W: Tożsamość narodowa i suwerenność państwa a integracja europejska. Red. T. Guz, R. Mazurkiewicz, R. Tłuczek. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 8-36.
- G o ł e ń J.: Praktyka egzorcyzmów w Kościele. „Resovia Sacra” 16:2009 s. 135-146.
- G r z e n d z i c k i Ł.: Postawy człowieka wobec śmierci. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 14:2009 s. 63-80.
- H o ł u b G.: O dwu sposobach pozyskiwania organów do transplantacji. „Studia Gdańskie” 25:2009 s. 129-146.
- J e ż y n a K.: Eklezjologiczny fundament nowej ewangelizacji. W: *In Persona Christi*. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika. T. 1. Red. K. Góźdź. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 549-557.
- J e ż y n a K.: Małżeństwo i rodzina w kontekście przemian cywilizacyjnych. W trosce o rodzinę. „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 9:2009 s. 57-78.
- J e ż y n a K.: Małżeństwo sakramentalne w misji nowej ewangelizacji. „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56):2009 s. 147-164.
- J e ż y n a K.: Misja moralności w kulturze. W: Stawać się chrześcijaninem dziś. Księga Pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Profesora Michała Chłopowca. Red. T. Reroń. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2009 s. 95-105.
- J e ż y n a K.: Moralność chrześcijańska istotnym przesłaniem nowej ewangelizacji. W: *Gaudium in litteris*. Księga Jubileuszowa ku czci Księdza Arcybiskupa Profesora Stanisława Wielgusa. Red. S. Janeczek, W. Bajor, M. Maciołek. Lublin 2009 s. 185-197.
- J ę c z e ń J.: Nowe technologie – nowa komunikacja w rodzinie. „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1(56):2009 s. 121-137.
- J ę d r a s z e w s k i M.: Konieczność przestrzegania „normy personalistycznej” w społeczeństwie informacyjnym. „Poznańskie Studia Teologiczne” 23:2009 s. 309-322.
- J u s i a k R.: Refleksje o powołaniu w chrześcijańskiej koncepcji wychowania. „Roczniki Pedagogiczne” 1(37):2009 s. 83-100.

- K a l i n o w s k i M.: Zasada sprawiedliwości społecznej w ochronie praw osób umierających w opinii członków rodzin podopiecznych hospicjum. „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1(56):2009 s. 155-168.
- K a n d e f e r P.: „Chodź ukażę ci Oblubienicę, Małżonkę Baranka” (Ap 21, 9). O wybranych znakach miłości oblubieńczej we Mszy św. „Premisla Christiana” 13:2008-2009 s. 221-230.
- K a n t o r R.: Powołanie rodziny w XXI wieku. „Studia nad Rodziną” 13:2009 nr 1-2 s. 45-62.
- K a r a b i n E.: Nadchodzą zmiany? Kościelna teoria i praktyka wobec kobiet. „Więź” 52:2009 nr 1-2 s. 10-25.
- K a r a s i Ń s k i W.: Przesłanie Jana Pawła II skierowane do dzieci podczas pielgrzymek do ojczyzny. „Studia Włocławskie” 11:2009 s. 98-110.
- K a t o ł o A. J.: Koncepcje zdrowia i choroby w starożytnej kulturze klasycznej i w ujęciu biblijnym. Próba porównania. „Studia Gdańskie” 24:2009 s. 195-209.
- K a w e c k i W.: Dialog Kościoła i kultury. „Ateneum Kapłańskie” 101:2009 t. 153 s. 268-280.
- K i e n i e w i c z P.: Kompromis polityczny, kompromis moralny. „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56):2009 s. 203-211.
- K i e t l i Ń s k i K.: Aspekty etyczne prawa własności intelektualnej. „Collectanea Theologica” 79:2009 nr 1 s. 103-117.
- K o p e r e k J., K o p e r e k A.: Współpraca państwa i Kościoła na rzecz obrony praw rodziny. Aspekty społeczno-etyczne. „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1(56):2009 s. 57-67.
- K o w a ł c z y k M.: Teologiczne rozumienie „służby” w odniesieniu do osób zatrudnionych w sektorze publicznym. „Ateneum Kapłańskie” 101:2009 t. 153 s. 114-119.
- K u l i g o w s k i R.: Wierzę, więc jestem. „Teologia i Moralność” 6:2009 s. 41-50.
- K u ł a c z k o w s k i J.: Moc jako istotna cecha miłości małżeńskiej w świetle *Pieśni nad pieśniami* 8, 5-14. „Studia nad Rodziną” 13:2009 nr 1-2 s. 29-44.
- K u ł a c z k o w s k i J.: Rozwód a duszpasterstwo rodzin. „Studia Elbląskie” 10:2009 s. 205-223.
- K w i a t k o w s k i K.: Posługa kapłańska w sakramencie pokuty Kościoła pierwszych wieków. „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56):2009 s. 107-120.
- L o n g c h a m p s d e B é r i e r F.: Dość egzotyczne, ale monogamiczne. Małżeństwo w prawie rzymskim – i dzisiaj. „Więź” 52:2009 nr 11-12 s. 12-21.
- Ł u n k i e w i c z M.: Chrześcijańskie próby interpretacji samotności. „Studia Gdańskie” 24:2009 s. 175-193.
- M a c h i n e k M.: Ciało ludzkie jako przedmiot kontrowersji w bioetyce. W: Historia i przyszłość bioetyki. Red. J. Brusilo. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2009 s. 229-240.
- M a c h i n e k M.: Das Lehramt der katholischen Kirche angesichts der bioethischen Herausforderungen der Gegenwart. W: Ethics & Medicine. Dokumentation der Tschechisch/polnischen Tagung der Societas Humboldtiana Polonorum in

- Katowice (24-27 April 2008). Red. T. F. Krzemiński, M. Żorniak. Katowice: Societas Humboldtiana Polonorum 2009 s. 129-136.
- M a c h i n e k M.: Renesans nauki o cnotach we współczesnej teologii moralnej? „Teologia i Moralność” 6:2009 s. 27-39.
- M a c h i n e k M.: Rezygnacja z terapii uporczywej w świetle nauki Kościoła „Medycyna Praktyczna” 9:2009 s. 155-159.
- M a c h i n e k M.: Teologiczna antropologia w konfrontacji z ideą *gender*. Idea *gender* jako wyzwanie dla teologii. Red. A. Jucewicz, M. Machinek. Olsztyn: Hosianum 2009 s. 99-116.
- M a c h i n e k M.: Zapłodnienie *in vitro*. Próba bilansu etycznego z punktu widzenia chrześcijańskiego personalizmu. „Studia Elbląskie” 10:2009 s. 267-275.
- M a c h i n e k M.: Znaczenie argumentacji teologicznej w sporach dotyczących bioetyki. „Diametros” 19:2009 s. 66-77.
- M a j d a ņ s k i S.: O autorytecie i idei uniwersytetu (z refleksji naukoznawczych). „Summarius” 38:2009 s. 63-80.
- M a l e s a M.: Moralne wyzwanie dla Kościoła wobec obecnego światowego kryzysu finansowego. „Teologia i Moralność” 6:2009 s. 155-163.
- M a l y R.: Rodzina i liberalizm. „Studia nad Rodziną” 13:2009 nr 1-2 s. 63-75.
- M a r i a ņ s k i J.: Sekularyzacja a nowe formy religijności. „Roczniki Pedagogiczne” 1(37):2009 s. 33-67.
- M a z u r e k F.: Integralność praw człowieka. „Roczniki Pedagogiczne” 1(37):2009 s. 7-31.
- M a z u r k i e w i c z P.: Kara śmierci w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. „Warszawskie Studia Teologiczne” 22:2009 t. 1 s. 205-214.
- M c K e o w n D.: Irish Family in Transformation. „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56):2009 s. 7-23.
- M i s i a s z e k K.: Kościół – dialog – świat: podstawowe założenia i uwarunkowania. „Studia Paradyśkie” 19:2009 s. 53-65.
- M i s i a s z e k K.: O nadziei w wychowaniu. „Katecheta” 53:2009 nr 6 s. 13-19.
- M o Ń R.: Moralne źródła deontologii lekarskiej. „Warszawskie Studia Teologiczne” 22:2009 t. 1 s. 175-184.
- M o r c i n i e c P.: Budzenie sumienia a *in vitro*. „Pastores” 2009 nr 45 s. 149-155.
- M o r c i n i e c P.: Kalendarium życia Księdza Doktora Piotra Kosmola. W: P. K o s m o l. Między prawem a moralnością. Wybór tekstów. Red. P. Morcinniec, J. Podzielny. Opole 2009 s. 7-8.
- M o r c i n i e c P.: Kapłańska służba życiu. „Wiadomości Urzędowe Diecezji Opolskiej” 2009 nr 3 s. 97-122.
- M o r c i n i e c P.: Ludzkie zwłoki jako obiekt badawczy – dowolność działań czy normowanie? „Diametros” 2009 nr s. 78-92.
- M o r c i n i e c P.: Ludzkie zwłoki jako obiekt badawczy – dowolność działań czy normowanie? W: Etyczne i prawne granice badań naukowych. Red. W. Galewicz. Kraków: Wydawnictwo Universitas 2009 s. 105-120.
- M o r c i n i e c P.: Nekrodiamenty czy plastynaty? Bioetyka przyszłości wobec martwego ciała. Historia i przyszłość bioetyki. Tom dedykowany ks. prof.

- Krzysztofowi Szczyglowi z okazji 80-lecia urodzin. Red. J. Brusiło. Kraków 2009 s. 241-257.
- M o r c i n i e c P.: Rodzina – dobro upragnione czy zagrożone? „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 9:2009 s. 139-153.
- M o r c i n i e c P.: W poszukiwaniu bioetycznej równowagi. Uwagi na marginesie Instrukcji „Dignitas personae”. W: Świętość ludzkiego życia. Wokół Instrukcji „Dignitas personae”. Red. T. Reroń. Wrocław 2009 s. 15-34.
- M o r c i n i e c P.: Ważniejsze publikacje Księdza Doktora Piotra Kosmola. W: P. K o s m o l. Między prawem a moralnością. Wybór tekstów. Red. P. Morcinek, J. Podzielny. Opole 2009 s. 9-11.
- M o r o ņ c z y k D.: Rola wolontariusza przy łóżku chorego. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7:2009 t. 1 s. 278-279.
- M r o c z k o w s k i I.: Czy potrzebna jest *Wielka Nowenna* w obronie rodziny polskiej? „Studia nad Rodziną” 13:2009 nr 1-2 s. 77-86.
- M u r z y ņ s k i P.: Ekologia zorientowana biocentrycznie i jej nowi bogowie. Etyka chrześcijańska wobec redukcjonistycznej antropologii współczesnych nurtów ekologicznych. „Studia Teologiczne” 27:2009 s. 425-451.
- N a u m o w i c z C.: Eco-teologia jako forma chrześcijańskiej diakonii wobec stworzenia. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7:2009 t. 1 s. 221-233.
- N i e m i r a A.: Soborowe zasady pedagogiki moralnej. „Studia Włocławskie” 11:2009 s. 111-117.
- N o r k o w s k i J.: Śpiączka pourazowa, stan wegetatywny oraz śmierć mózgowa w świetle wybrano piśmiennictwa. Ewolucja poglądów medycznych i jej etyczne implikacje. „Summarium” 38:2009 s. 21-34.
- N o w a c z y k J.: Samotność w życiu ludzkim. „Studia Włocławskie” 11:2009 s. 212-232.
- N o w o s a d S.: Man as the Primary Way for the University. „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56):2009 s. 93-105.
- N o w o s a d S.: Problematyka moralna w dialogu katolicko-anglikańskim. W: Ekumenia a współczesne wyzwania moralne. Red. T. Kałużny, Z. Kijas. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 2009 s. 121-152.
- N o w o s a d S.: Spór o człowieka we współczesnej kulturze. W: Nauczyciel. Zawód – powołanie – pasja. Red. S. Popek, A. Winiarz. Lublin: Wyd. UMCS 2009 s. 28-43.
- N o w o s a d S.: Transformacja rodziny w Europie. „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 9:2009 s. 155-168.
- O l c z y k M.: Cnoty teologalne a miara moralnych możliwości człowieka. „Teologia i Moralność” 6:2009 s. 101-119.
- O r z e s z y n a K.: Ochrona praw podstawowych w Unii Europejskiej w Traktacie Lizbońskim. „Roczniki Nauk Prawnych” 19:2009 nr 2 s. 43-56.
- O w c z a r e k H., A u g u s t y n o w i c z A.: Rola badań diagnostyki laboratoryjnej w procesie leczenia. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7:2009 t. 1 s. 270-277.
- P a r y s i e w i c z B.: Emancypacja dzieci i młodzieży a wychowanie chrześcijańskie w rodzinie. „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1(56):2009 s. 183-198.

- P a r z y s z e k C.: Rola władzy we wspólnocie życia konsekrowanego. Wskazania instrukcji *Postęga władzy i posłuszeństwo*. „Ateneum Kapłańskie” 101:2009 t. 152 s. 311-320.
- P a r z y s z e k S.: Nowe spojrzenie na posłuszeństwo zakonne. „Collectanea Theologica” 79:2009 nr 1 s. 85-102.
- P a w ł a k L.: Podstawy biblijne odnowy współczesnej rodziny w *Liście do Rodzin* Jana Pawła II. „Studia nad Rodziną” 13:2009 nr 1-2 s. 11-28.
- P a w ł i k J. J.: Dialog antropologiczny. „Ateneum Kapłańskie” 101:2009 t. 153 s. 17-29.
- P a w ł o w i c z J. J.: Małżeństwo miejscem przeobstwienia. „Collectanea Theologica” 79:2009 nr 3 s. 138-143.
- P a w ł o w s k a B.: Analiza cech narcystycznych ujętych w kontekście wybranych czynników rodzinnych u kobiet z zaburzeniami odżywiania. „Roczniki Nauk o Rodzinie” 1(56):2009 s. 229-244.
- P e r z A.: Nadzieja chrześcijańska w świetle encykliki *Spe salvi*. „Kieleckie Studia Teologiczne” 8:2009 s. 423-438.
- P i k u s T.: Charyzmaty w Kościele. „Warszawskie Studia Teologiczne” 22:2009 t. 2 s. 105-120.
- P o k r y w k a M.: Moralne problemy samotności w rodzinie. „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56):2009 s. 165-181.
- P o n i k ł o T.: Czym jest małżeństwo? Krótka historia zmian w prawie. „Więź” 52:2009 nr 11-12 s. 22-28.
- P r u s a k M.: Sprzeciw sumienia farmaceutów. „Teologia i Moralność” 6:2009 s. 219-233.
- P y z y n a - K r u p s k a J.: Czy potrzebujemy polityki prorodzinnej? „Przegląd Powszechny” 2009 nr 12 s. 20-38.
- R o d z e Ń J.: Dialog dwudziestowiecznej myśli chrześcijańskiej ze światem techniki. „Studia Paradyskie” 19:2009 s. 97-111.
- R o w ł a n d T.: Władza „fachowców” a etos współczesnych instytucji. Tłum. W. Sadłoń. „Communio” 29:2009 nr 2 s. 145-168.
- R u s z c z y Ń s k i J.: Rodzina jako podstawowe środowisko człowieka. „Studia nad Rodziną” 13:2009 nr 1-2 s. 117-128.
- R z e p a W.: Odpowiedzialna miłość samego siebie w nauczaniu Jana Pawła II. „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56):2009 s. 55-65.
- R z e p a W.: Specyfika odpowiedzialności biskupa i prezbitera w kontekście nauczania Jana Pawła II. „Teologia i Moralność” 6:2009 s. 175-183.
- S a l i j J.: Dlaczego cenimy życie ludzkie? Bezcenność życia ludzkiego. „Warszawskie Studia Teologiczne” 22:2009 t. 1 s. 197-204.
- S c h a l l J. V.: Kultura nie jest nigdy neutralna. Tłum. W. Sadłoń. „Communio” 29:2009 nr 3 s. 181-196.
- S c h o c k e n h o f f E.: „Sidło się porwało”: wkład wiary w rozumienie wolności. Tłum. L. Balter. „Communio” 29:2009 nr 2 s. 51-69.
- S e r e m a k W.: Orędzie miłosierdzia powierzone św. Faustynie jako źródło nadziei dla współczesnego świata. „Roczniki Teologii Duchowości” 1(56):2009 s. 53-79.

- S i k o r a A.: Status embrionu. Pewspektywa biomedyczna i etyczno-antropologiczna w świetle prac Papieskiej Akademii „Pro Vita”. „Poznańskie Studia Teologiczne” 23:2009 s. 115-124.
- S o b k o w i a k J. A.: Człowiek bez wartości a cnota. W poszukiwaniu duchowego horyzontu. „Teologia i Moralność” 6:2009 s. 11-25.
- S p a e m a n n R.: Racjonalność a wiara w Boga. Tłum. M. Wiertelwska. „Poznańskie Studia Teologiczne” 23:2009 s. 277-292.
- S t a r o w i e y s k i M.: Aborcja i życie nienarodzonych w starożytności chrześcijańskiej. „Warszawskie Studia Teologiczne” 22:2009 t. 1 s. 117-147.
- S t r u d z i k Z.: Godność przekazywania życia: nauczanie Jana Pawła II w kontekście Instrukcji *Dignitas personae*. „Warszawskie Studia Teologiczne” 22:2009 t. 1 s. 149-162.
- S u c h o c k a A., K r ó l i k o w s k a I.: Jaka tolerancja w tworzącym się społeczeństwie wielokulturowym? „Studia Paradyskie” 19:2009 s. 113-124.
- S u r m i a k W.: Teologia moralna w Stanach Zjednoczonych w XIX wieku. „Teologia i Moralność” 6:2009 s. 135-154.
- S z a f u l s k i A.: O pożytkach studiowania Ojców Kościoła. W: Stawać się chrześcijaninem dziś. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin księdza profesora Michała Chłopowca. Red. T. Reroń. Wrocław 2009 s. 165-170.
- S z a ł a t a K.: Miłosierdzie chrześcijańskie wobec wyzwań medycyny współczesnej. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7:2009 t. 1 s. 280-290.
- S z a ł a t a K.: Problem uporczywej terapii w świetle filozofii człowieka. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7:2009 t. 2 s. 9-18.
- S z t a b a M.: Wychowanie do mediów i przez media w świetle Orędzia Jana Pawła II na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu (1979-2009). Część I: „Katecheta” 53:2009 nr 2 s. 49-57; Część II: „Katecheta” 53:2009 nr 3 s. 52-59.
- S z t w i e r t n i a P.: Odpowiedzialność producenta leków. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7:2009 t. 1 s. 168-169.
- S z u l i s t J.: Działanie komunikacyjne sposobem istnienia systemów społecznych – Jürgen Habermas. „Studia Gdańskie” 25:2009 s. 147-157.
- S z u t t a N.: W kierunku przezwyciężenia schizofreniczności nowożytnych teorii etycznych. Etyka cnót *versus* aretologia. „Roczniki Filozoficzne” 57:2009 nr 2 s. 95-115.
- S z y m a ń s k i J.: Problematyka teologicznomoralna na łamach „Ateneum Kapłańskiego” w latach 1909-1939. „Ateneum Kapłańskie” 101:2009 t. 152 s. 231-247.
- S z y s z k i e w i c z M.: Diagnostyka prenatalna. „Collectanea Theologica” 79:2009 nr 3 s. 121-138.
- Ś c i b i o r M.: Osoby duchowne i ich posługa w świetle międzynarodowego prawa konfliktów zbrojnych. „Memoranda” 83:2009 nr 1 s. 189-203.
- Ś n i e g u l s k a A.: Przemoc i zagrożenia cywilizacyjne wyzwaniem dla kreowania kultury pokoju we współczesnym świecie. „Resovia Sacra” 16:2009 s. 337-349.
- Ś w i e r s z c z K.: Wolność w perspektywie prawdy wolnością odpowiedzialności za moralne i wspólne dobro człowieka. „Communio” 29:2009 nr 2 s. 70-85.

- T a t a r M.: Chrześcijańska nadzieja jako czynnik rozwoju człowieka i świata w encyklice *Spe salvi* Benedykta XVI. „Warszawskie Studia Teologiczne” 22:2009 t. 2 s. 121-132.
- T o ł ł o c z k o T.: Ukryte oblicza medycyny. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7:2009 t. 1 s. 249-254.
- T r o s k a J.: Prawo człowieka do naturalnej śmierci. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 60:2009 nr 2 s. 30-42.
- T w a r d o w s k i K.: O dostojęństwie uniwersytetu. „Summarium” 38:2009 s. 81-92.
- T w a r d o w s k i M.: Krytyczna ocena filozoficznych postaw marksistowskiej wizji człowieka w nauczaniu Jana Pawła II. „Resovia Sacra” 16:2009 s. 299-319.
- U k ł e j a K.: Caritas na rzecz ludzi chorych. „Studia Ecologiae et Bioethicae” 7:2009 t. 1 s. 247-248.
- V i d a l M.: Perspectivas de ética sexual cristiana. „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56):2009 s. 23-40.
- W a r c h o ł P.: Integralny rozwój człowieka w nauczaniu Jana Pawła II. „Communio” 29:2009 nr 2 s. 183-199.
- W a r z e s z a k J.: Duch Święty a grzech. Przyczynek do harmatologii pneumatologicznej. „Warszawskie Studia Teologiczne” 22:2009 t. 2 s. 151-190.
- W a r z e s z a k S.: Etyka i duchowość w świetle teologii Nowego Testamentu. „Warszawskie Studia Teologiczne” 22:2009 t. 2 s. 135-150.
- W a r z e s z a k S.: Rozum i wiara w Instrukcji *Dignitas personae*: Przyczynek ontologiczny do teorii prawa naturalnego. „Warszawskie Studia Teologiczne” 22:2009 t. 1 s. 163-174.
- W e j m a n H.: Powołanie do świętości a postawa miłosierdzia. „Roczniki Teologii Duchowości” 1(56):2009 s. 23-35.
- W i n i a r s k i M.: Rodzina w życiu jednostki, narodu i społeczeństwa globalnego. „Studia nad Rodziną” 13:2009 nr 1-2 s. 93-116.
- W o ł i c k i M.: Etyczne aspekty powołania nauczyciela-wychowawcy. „Premisla Christiana” 13:2008-2009 s. 267-278.
- W ó j c i k J.: W trosce o wychowanie sumienia. „Studia nad Rodziną” 13:2009 nr 1-2 s. 149-155.
- W r ó b e l J.: Diaspora jako kategoria biblijna, teologiczna i eklezjalna. W: *In Persona Christi*. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława Bartnika. T. 1. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 385-398.
- W r ó b e l J.: Duszpasterstwo polonijne w Finlandii. W: Emigracja wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła w Polsce. Red. M. Zając. Lublin: Wydawnictwo KUL 2009 s. 21-38.
- W r ó b e l J.: Etyczne podstawy posługi lekarza rodzinnego. W: *Gaudium in litteris*. Księga jubileuszowa ku czci Księdza Arcybiskupa Profesora Stanisława Wielgusa. Red. S. Janeczka, W. Bajor, M. M. Maciołek. Lublin: Wyd. KUL 2009 s. 453-467.
- W r ó b e l J.: Prokreacja technicyzowana – wyzwania etyczne. „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56):2009 s. 183-202.

- W r ó b e l J.: Współczesne wyzwania moralne z perspektywy katolickiej, czyli o godności człowieka w kontekście problemów społecznych i biomedycznych. W: Ekumenia a współczesne wyzwania moralne. Red. T. Kałużny SCJ, Z. Kijas OFMConv. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 2009 s. 15-38.
- W r ó b e l J.: Żywa więź między wiarą i moralnością. W: Ekumenia a współczesne wyzwania moralne. Red. T. Kałużny SCJ, Z. Kijas OFMConv. Kraków: Wyd. Naukowe PAT 2009 s. 155-159.
- Z a b i e l s k i J.: Chrześcijańska interpretacja kultury. „Collectanea Theologica” 79:2009 nr 3 s. 152-156.
- Z a b o r o w s k i M.: Sakrament namaszczenia chorych w ujęciu teologiczno-prawnym. „Roczniki Nauk Prawnych” 19:2009 nr 1 s. 179-199.
- Z a d r o g a A.: Ekonomia społeczna i nauczanie społeczne Kościoła. Wzajemne implikacje aksjologiczne. „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56):2009 s. 213-229.
- Z a d r o g a A.: Metody ujmowania etyki biznesu w Polsce. „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 12:2009 nr 1 s. 119-128.
- Z a d y k o w i c z T.: Kult religijny jako źródło postaw moralnych. „Teologia i Moralność” 6:2009 s. 91-100.
- Z a d y k o w i c z T.: Zasady i postulaty personalizmu chrześcijańskiego w teologii nadziei. „Roczniki Teologii Moralnej” 1(56):2009 s. 67-80.
- Z e l l m a A.: *Virtus* a wychowanie moralne człowieka. Analizy pedagogiczno-katechetyczne. „Teologia i Moralność” 6:2009 s. 121-133.
- Z i e m i ń s k a R.: Spor relatywizmu z absolutyzmem na temat pojęcia prawdy. „Roczniki Filozoficzne” 57:2009 nr 1 s. 299-314.
- Z i e m i ń s k i I.: Sumienie nauki. O roli mistrza w kształceniu uniwersyteckim. „Ethos” 22:2009 nr 1-2 s. 70-78.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Rudolf L a r e n z. Physics – “Alienation from” instead of “orientation towards” the Creator?	5
Fizyka – „alienacja od” zamiast „orientacja w kierunku” Stwórcy? (Streszcz.)	36
Ks. Tadeusz Z a d y k o w i c z. Istota i cechy miłości chrześcijańskiej w biblijnym obrazie naśladowania Chrystusa. W poszukiwaniu fundamentu personalistycznej koncepcji miłości	39
The Essence and Characteristics of Christian Love in the Biblical Image of Imitating Christ. Looking for the Foundation of the Personalistic Conception of Love (Sum.)	61
Ks. Sławomir N o w o s a d. Antropologia i życie społeczne	63
Anthropology and Social Life (Sum.)	77
Ks. Marian P o k r y w k a. Człowiek i moralność w postmodernistycznym świecie	79
The Man and Morality in the Postmodernist World (Sum.)	93
Ks. Krzysztof J e ż y n a. Eklezjalny wymiar sakramentów	95
The Ecclesial Dimension of Sacraments (Sum.)	111
Stanisław Z i m n i a k SDB. Percepcja zwycięskiej wizji maryjnej kard. Augusta Hlonda w posłudze pasterskiej Prymasa Stefana Wyszyńskiego i Błogosławionego Jana Pawła II	113
Perception of the Victorious Marian Vision of Cardinal August Hlond in the Pastoral Service of the Primate Stefan Wyszyński and of Blessed John Paul II (Sum.)	128
Ks. Michał C h ł o p o w i e c. Teologia pokuty pierwszych wieków chrześcijaństwa w Kościele Wschodnim	131
Theology of Penance in the First Centuries of Christianity in the Eastern Church (Sum.)	152
Bp Józef W r ó b e l. Dyskusja wokół problemu śmierci mózgowej człowieka – dawcy organów. Między biologią, biomedycyną i filozofią	153
The Brain Death Debate – the Cerebral Death of a Man – an Organ Donor. Between Biology, Biomedicine and Philosophy (Sum.)	178
Ks. Marek K l u z. Kliniczne i etyczne aspekty medycyny transplantacyjnej	179
Clinical and Ethical Aspects of Transplant Medicine (Sum.)	197
Andrzej D e r d z i u k OFMCap. Komunikacja w służbie komunii	199
Communication in the Service of Communion (Sum.)	210

Jerzy G o c k o SDB. Posłannictwo Kościoła w dobie demokracji i pluralizmu	211
The Mission of the Church at the Era of Democracy and Pluralism (Sum.)	224
Piotr K i e n i e w i c z MIC. Argument siły w relacjach międzynarodowych	225
The Argument of Force in International Relationships (Sum.)	243

RECENZJE

Ks. Krzysztof K i e t l i ń s k i. Moralność gospodarki opartej na wiedzy. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2009 (<i>Jerzy Gocko SDB</i>)	245
Ks. Stanisław S k o b e l. Humanistyczny wymiar teologii moralnej. Francuska próba odnowy teologii moralnej po Soborze Watykańskim II salezjańskiego teologa Xaviera Thévenota. Łódź: Instytut Teologiczny 2010 (<i>Jerzy Gocko SDB</i>)	250
Ks. Tadeusz Z a d y k o w i c z. „Sequela Christi et imitatio hominis”. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej – źródła i perspektywy. Lublin: Wydawnictwo KUL 2011 (<i>Andrzej Derdziuk OFMCap</i>)	253

INFORMACJE I SPRAWOZDANIA

Jerzy G o c k o SDB. Kronika Instytutu Teologii Moralnej KUL za rok akademicki 2009/2010	257
Jerzy G o c k o SDB, Katarzyna K o ł t u n. Wykaz publikacji teologicznomoralnych za rok 2009	271