



Wydawnictwo Naukowe
UKSW w Warszawie

Rok XIV 2019
Nr 3(45)

WARSZAWSKIE STUDIA PASTORALNE

Warszawa 2019

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

PRZEWODNICZĄCY:

ks. Tomasz Wielebski

ks. Jan Przybyłowski – zastępca przewodniczącego

Błażej Szostek – sekretarz

ks. Ryszard Czekalski

ks. Dariusz Pater

Mateusz Jakub Tutak

ks. Piotr Ochotny

Lista recenzentów znajduje się w wersji on-line czasopisma:

<http://warszawskiestudiapastoralne.pl/info>.

Redakcja zastrzega sobie prawa do umieszczenia artykułów znajdujących się w 3(45) numerze „Warszawskich Studiów Pastoralnych” w wersji on-line na stronie:

<http://www.warszawskiestudiapastoralne.pl>

oraz indeksowanie artykułów w wybranych bazach danych.

ISSN 1895-3204

© Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Wydział Teologiczny

Specjalizacja Teologii Pastoralnej

ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

tel. (22) 561 88 00

SKŁAD:

Maciej Faliński

DRUK:

Volumina.pl

ul. Ks. Witolda 7-9

71-063 Szczecin

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
KS. ZBIGNIEW KOŁODZIEJ SAC	
Biblijne podstawy orędzia o miłosierdziu <i>The biblical foundations of the message of mercy</i>	7
KAMIL GRADOWSKI	
Odróżnianie nauczycieli prawdy od nauczycieli fałszu w oparciu o naukę zawartą w listach św. Jana Apostoła <i>Distinguishing teachers of truth from teachers of falseness based on teaching in the letters of St. John the Apostle</i>	35
KS. KRZYSZTOF MĘTLEWICZ	
Problem współczesnej recepcji reformy Eucharystii po Soborze Watykańskim II <i>The problem of the modern reception of the Eucharist reform after the Second Vatican Council</i>	53
O. MATEUSZ WALCZAK OSPPE	
Kościół, Matka i Nauczycielka. Jesteśmy powołani, aby głosić życie <i>The Church, Mother and Teacher. We are called to proclaim life</i>	67
O. MARIAN KUJACZYŃSKI MI	
Opieka duchowa w holistycznym procesie leczenia. Miejsce i rola kapelana w opiece duchowej <i>Spiritual care in the process of holistic treatment. Place and role of the chaplain in spiritual care</i>	83
MAGDALENA SIEMION	
Seksualność w teorii <i>querr</i> oraz filozofii osoby i teologii ciała Karola Wojtyły <i>Sexuality in querr theory and philosophy of the person and the theology of the body of Karol Wojtyła</i>	109

WSTĘP

Papież Franciszek postulując w konstytucji apostolskiej *Veritatis gaudium* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych z 2017 roku odnowienie systemu studiów kościelnych, zwrócił uwagę na to, że są one (...) *wezwane nie tylko do zaoferowania miejsca i programów pełnowartościowej formacji presbiterów, osób życia konsekrowanego i zaangażowanych świeckich, ale stanowią rodzaj opatrnościowego laboratorium kulturowego, w którym Kościół dokonuje performatywnej interpretacji rzeczywistości, która wypływa z wydarzenia Jezusa* (VG 3). Papież podkreślając, że jednym z głównych wkładów Soboru Watykańskiego II była (...) *próba przezwyciężenia (...) rozdzwieku między teologią i duszpasterstwem*, apelował, aby nadać nowy impuls badaniom naukowym prowadzonym na naszych uniwersytetach i wydziałach kościelnych, które (...) *nie mogą ograniczać się do przekazywania wiedzy, umiejętności, doświadczenia mężczyznom i kobietom naszych czasów, pragnącym rozwijać się w swojej świadomości chrześcijańskiej, ale muszą podjąć naglące zadanie wypracowania narzędzi intelektualnych zdolnych, by zaoferować się jako paradygmaty działania i myśli, przydatne do głoszenia w świecie naznaczonym pluralizmem etyczno-religijnym* (VG 5).

W powyższy kierunek działań wpisują się *Warszawskie Studia Pastoralne* wydawane na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Od samego początku istnienia naszego kwartalnika próbujemy realizować wymiar *pastoralności teologii*, związany z jej wymaganiami naukowymi i przeznaczeniem duszpasterskim, o czym pisał Jan Paweł II¹. Tę myśl kontynuuje także Franciszek podkreślając, że *teologia i duszpasterstwo idą w parze*².

Realizując nasze cele, próbujemy także *towarzyszyć* w formacji i rozwoju naukowym doktorantom, zarówno osobom duchownym,

¹ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Watykan 1992, nr 55.

² Franciszek, Przemówienie do członków papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II Piękno chrześcijańskiej rodziny (Watykan 27 X 2016), „L'Osservatore Romano” 2016, nr 11, s. 35.

jak też i świeckim, którzy doskonaląc swój warsztat naukowy, poszukują przestrzeni do publikowania swoich osiągnięć. Odpowiadając na ich potrzeby, postanowiliśmy cały bieżący numer *Warszawskich Studiów Pastoralnych* poświęcić ich naukowej twórczości. Zamieszczone na naszych łamach artykuły różnią się między sobą zarówno pod względem tematycznym, jak też merytorycznym, ale ich autorów cechuje chęć intelektualnego rozwoju i odpowiadania na szereg wyzwań współczesnego świata. Pragną oni swoją refleksją służyć Kościołowi w realizacji jego misji pośrednictwa zbawczego, ukazując zarówno jej podstawy biblijne, różnorodne uwarunkowania, jak też proponując podjęcie konkretnych działań. Mam nadzieję, że ich intelektualne wysiłki będą życzliwie przyjęte przez Czytelników, którzy wybaczą im pewne niedoskonałości naukowe. *Stawanie się* wytrawnym teologiem jest długim procesem, w którym ważną rolę odgrywa doskonalenie swojego warsztatu badawczego. Cieszę się, że w tym procesie możemy też uczestniczyć.

*W imieniu Redakcji
Ks. Tomasz Wielebski*

KS. ZBIGNIEW KOŁODZIEJ SAC

BIBLIJNE PODSTAWY OŘĘDZIA O MIŁOSIERDZIU

The biblical foundations of the message of mercy

Artykuł w siedmiu kolejnych paragrafach ukaże biblijne podstawy miłosierdzia. Rozpoczniemy od ogólnego ukazania Boga miłosiernego w Starym Testamencie, aby następnie zaprezentować miłosierną troskę Boga o stworzenie, a szczególnie o człowieka. Paragraf trzeci skoncentruje się na miłosierdziu Boga wobec ludzi znajdujących się w trudnych sytuacjach, zaś paragraf czwarty uwydatni wezwanie do nawrócenia będącego przejawem Bożego miłosierdzia. Miłosierdzie Boga jako wezwanie do ludzi, aby też byli miłosierni, to treść paragrafu piątego, nawiązującego pośrednio do znanych z katechizmu uczynków miłosierdzia. Paragraf szósty, mając na uwadze przekaz starotestamentowy, zostanie poświęcony wyakcentowaniu *novum* idei miłosierdzia Bożego w Nowym Testamencie, co w sposób szczególny uwidocznione jest w przypowieści o synu marnotrawnym, której prezentacja zwięźczy wywody naszego artykułu.

1. Bóg miłosierny w Starym Testamencie

Najpierw warto dokonać uściślenia odnośnie do „pojęcia” miłosierdzie. Otóż „pojęcie” to kategoria charakterystyczna dla myśli ukształtowanej przez cywilizację grecko-rzymską. W Biblii trudno mówić o pojęciach, definicjach, ścisłych określeniach, są raczej obrazy, są różne sposoby przedstawiania bogatej rzeczywistości i w ujęciu teologii biblijnej tytuł opracowania powinien brzmieć raczej: „Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie” albo: „Rzeczywistość Bożego miłosierdzia w Starym Testamencie”, a być może „przejawy”,

„sposoby okazywania” lub jeszcze inne aspekty bardzo bogatego zagadnienia¹. Trzeba więc dokonać pewnego rodzaju aktualizacji, przedstawienia tego, co opiera się na obrazowej myśli semickiej, współczesnemu człowiekowi z jego (z naszym) dziedzictwem intelektualnym i kulturowym.

Co można więc powiedzieć o terminologii związanej z doniosłością pojęcia miłosierdzia Bożego? Miłosierdzie Boga jest jednym z Jego przymiotów, które ściśle wiążą się z innymi. Można powiedzieć, że całe Jego działanie wypływa z miłosiernej miłości i całe Pismo Święte jest Księgą Jego miłosierdzia, traktatem o miłosierdziu, niezasłużonym przekazem Jego słowa, Objawienia, słowa o miłości nieskończonego Boga do słabego, grzesznego, niegodnego człowieka. Miłosierdzie jest szczególnym rodzajem miłości, jest współczuciem, życzliwością dla ograniczonego stworzenia, słabego, potrzebującego pomocy, niezdolnego samo znaleźć wyjścia z trudnej sytuacji. To Boże działanie w Starym Testamencie niekiedy wyrażane jest wprost przez zastosowanie słów oznaczających to ukierunkowanie miłości. Jednak wszędzie tam, gdzie jest mowa o nowym przykazaniu miłości, dzięki któremu miłość Boga ukazuje się przez czyny podejmowane dla dobra stworzenia, a zwłaszcza wobec ludzi stworzonych na obraz i podobieństwo Boga². Natchnieni autorzy tekstów biblijnych, mówiąc o miłosiernej miłości Boga do człowieka i całego stworzenia w Biblii hebrajskiej, stosują między innymi terminy *hesed* oraz pochodzące od hebrajskiego rdzenia *rhm*, z którego forma rzeczownikowa ma postać *rahamim*, a także *hen*, *hanan* oznaczające najpierw w ogóle łaskę i jej przejaw, jakim jest miłosierdzie, dobro dla tego, co słabe, obciążone winą, potrzebuje przebaczenia i pomocy, litości, przychylności, współczucia, zmiłowania³.

¹ K. Romaniuk, *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki 1994, s. 7-11.

² J. Kozyra, *Nowe przykazanie miłości*, „Collectanea Theologica” 76(2006), nr 4, s. 29-45.

³ S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur*, Kraków 2011.

Pierwsze ze stosowanych określeń jest bardziej ogólne i wyraża Bożą łaskawość, łaskę, dobroć, której szczególnym przejawem jest miłosierdzie. Warto uczynić tu małą dygresję: otóż na sympozjum biblistów polskich, które miało miejsce w Poznaniu w 1998 roku, referat na temat Bożego miłosierdzia i terminologii z nim związanej w Starym i Nowym Testamencie (*hesed*, *éleos*) przedstawił profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie o. James Swetnam SJ. Omówił bogactwo treści hebrajskiego określenia i wynikające z tego trudności, wynikające w tłumaczeniu *hesed* na starożytny język grecki, który nie miał ścisłych odpowiedników dla wyrazów semickich. Ów ceniony uczony stwierdził: „Tłumacze Biblii greckiej, przekładając *hesed* jako *éleos*, stworzyli podwaliny pod nowotestamentowe pojęcia, opisujące Osobę i dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa”⁴. Takim pojęciem jest bez wątpienia *éleos*, które – zgodnie ze słowami samego Jezusa, skierowanymi do Filipa podczas „mowy pożegnalnej” – pozwala utożsamić Ojca i Syna (por. J 14,9). Trzeba jednak przyznać, że użycie przez Septuagintę *hesed* jako *éleos* winno być rozumiane w świetle hebrajskiego *hesed*, a nie odwrotnie.

Drugie określenie – *rhm*, a właściwie bliskoznaczne formy wywodzące się ze wspólnego rdzenia – *rahamim* (*rehem* = łono matczyne) – mają za podstawę odniesienie do matczynego łona jako miejsca najbardziej bezpiecznego, zapewniającego najlepszą opiekę i najgłębszą ludzką miłość. W wielu opracowaniach, w których przedstawiana jest nauka Pisma Świętego o trzech Osobach Boskich, autorzy przypominają, że miłość Boga Ojca do człowieka ma cechy zarówno miłości ojcowskiej, opiekuńczej, ale i wymagającej (*hesed*), jak też miłości matczynej, czułej, troskliwej, zawsze gotowej do przebaczenia (*rahamim*). Wiele tych wypowiedzi podkreśla

⁴ J. Swetnam, *Hesed w Starym Testamencie a éleos w Nowym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51(1998), s. 254; por. J. Chmiel, *Starotestamentalna semantyka miłosierdzia w encyklice Dives in misericordia*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 76.

i wykorzystuje w sposób sobie właściwy współczesna teologia feministyczna⁵, zwłaszcza przedstawiające postępowanie Boga w sposób typowy do czynności kobiety, na przykład: „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49, 15); „Jak kogoś pociesza własna matka, tak Ja was pocieszę” (Iz 66, 13). Doskonałość nieskończonego Boga wyrażana jest przez analogię, podobieństwo do zachowania ludzkiego – raz męskiego, raz kobiecego. Pewne cechy są bardziej charakterystyczne dla osób jednej płci (jak czułość, uczuciowość, macierzyńskie oddanie właściwe kobietom), których odczuwanie i postępowanie lepiej ukazują w tych zakresach odblask Bożej doskonałości. Inne znów wskazują na miłość i poczucie odpowiedzialności ojca, który kieruje domem i zapewnia wszystkim warunki do życia i bezpieczeństwo. Polski termin „łaska” wskazuje na dobrodziejstwa niezasłużone. Czasem może się kojarzyć z pewną pogardą dla tego, komu się okazuje łaskę, ale Bóg nieskończony, który pochyla się nad całym stworzeniem, nigdy nie okazuje mu pogardy, chce, by istoty rozumne właściwie korzystały z Bożych darów i by w ten sposób przez odpowiednie zastosowanie wszelkich zdolności i dobrych cech stworzonych bytów one same się rozwijały i przez to od wieków na wieki wzrastała Jego chwała⁶.

2. Miłosierna troska Boga o stworzenie, a szczególnie o człowieka

Księga Mądrości mówi o pełnej miłości trosce Bożej Opatrzności o całe stworzenie i o gotowości przebaczenia grzechów słabym ludziom: „Nad wszystkim masz litość, bo wszystko w Twej mocy, i oczy zamykasz na grzechy ludzi, by się nawrócili. Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił. Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał? Jak by się zachowało, czego byś

⁵ E. Adamiak, *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, „Salvatoris Mater” 1(1999), nr 1, s. 256-271.

⁶ H. Witzcyk, *Miłosierdzie Pana od wieków i na wieki*, Kielce 2015.

nie wezwał? Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia!” (Mdr 11, 22-26). Natchniony autor pisze, że Bóg by niczego nie stworzył, jeśli by nie chciał (nie miłował). Jego wola jest pełna miłości, dobroci, życzliwości. Powołuje wszystko do istnienia i podtrzymuje bytowanie stworzonych osób i rzeczy. Troszczy się również o to, co najbardziej znikome, szybko przemija (Mt 6, 26.28; 10, 29nn; 12, 11n). Zgodnie z Księgą Psalmów uważnie obserwuje to, co dzieje się wokół niego, widzi życzliwość Boga Stwórcy do całego stworzenia (Ps 33, 5; 119, 64)⁷. Tytuł „miłośnik życia” podkreśla, że w działaniu Boga władza i miłość wzajemnie się uzupełniają. Nowy Testament odnosi do Chrystusa to, co w Starym było cechą lub dziełem Jedyne Boga. Hbr 1, 3 wyraźnie mówi o podtrzymywaniu istnienia świata słowem potęgi Boga (Syna): „Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi”. Bóg hojnie udziela swych darów, traktuje człowieka z ojcowską miłością (Wj 4, 22; Lb 11, 12; Pwt 14, 1; Iz 1, 2nn; 30, 1.9; Jr 3, 14); czułością (por. Oz 11, 3n, 8n; Jr 3, 19; 31, 20). Miłość Boga objawiła się przez wybranie Izraela, aby przez niego zbawienie objęło wszystkich ludzi całej ziemi (Iz 45, 10n; 63, 16; 64, 7n; Tb 13, 4; Ml 1, 6; 3, 17). Natchnione teksty mówią, że Izraelici, a nawet wszyscy ludzie są dziećmi Bożymi (Pwt 32, 10; sprawiedliwi jako synowie Boży; Ps 27, 10; 103, 13; Prz 3, 12; Syr 23, 1-4; Mdr 2, 12-18; 5, 5 – przedmiot Jego szczególnej troski). Księga Mądrości przytacza także słowa przeciwników sprawiedliwego, w których powołują się na jego przekonanie, że jest Bożym dzieckiem, ponieważ dobrze żyje: „Zróbmy zasadzkę na sprawiedliwego, bo nam niewygodny: sprzeciwia się naszym sprawom, zarzuca nam łamanie prawa, wypomina nam błędy naszych obyczajów. Chępli się, że zna Boga, zwie siebie dzieckiem Pańskim. Jest potępieniem naszych zamysłów, sam widok jego jest dla nas przykry, bo życie jego niepodobne do innych i drogi jego odmienne. Uznał nas za coś fałszywego i stroni od dróg naszych jak od nieczystości. Kres sprawiedliwych ogłasza za szczęśliwy i chępli się Bogiem

⁷ J. Łach, *Miłość i miłosierdzie w Biblii w świetle Psalterza*, w: *Vademecum Biblijne*, red. S. Grzybek, t. 4, Kraków 1991, s. 167-180.

jako ojcem. Zobaczmyż, czy prawdziwe są jego słowa, wybadajmy, co będzie przy jego zejściu. Bo jeśli sprawiedliwy jest synem Bożym, Bóg ujmie się za nim i wyrwie go z ręki przeciwników” (Mdr 2, 12-18).

Natchnione teksty Starego Testamentu porównują opiekę Bożą nad Izraelem do troski rodziców o małe dziecko: Pan Bóg uczy chodzić Izraela (Oz 11, 3 wymienia Efraima jako najpotężniejsze z pokoleń królestwa północnego, jednego z dwóch państw, na jakie podzieliła się monarchia potomków Dawida po śmierci Salomona); Bóg uczy chodzić naród jak rodzice przygotowują do życia swoje dziecko, przekazują mu najpotrzebniejsze umiejętności. W Księdze Powtórzonego Prawa Bóg porównany jest do orła uczącego latać swoje pisklęta, w razie potrzeby biorącego je na własne skrzydła (Pwt 32, 11). Dalej prorok przekazuje słowa Boga: „Byłem dla nich jak ten, co podnosi do swego policzka niemowlę – schyliłem się ku niemu i nakarmiłem go” (Oz 11, 4). Bóg przyciska człowieka jak rodzice swoje małe dziecko: podnosi je do policzka, aby je pocałować, podkreślić w ten sposób więzi krwi. Bóg pochyla się nad narodem – jak rodzice nad niemowlęciem, by zobaczyć, czy mu czegoś potrzeba, i zaspokoić jego głód. Często się mówi o sercu matki albo ojca, które rozumie najlepiej potrzeby swego dziecka. W przytoczonym tekście ze Starego Testamentu, który często kojarzy się z Bożą surowością, przeciwstawianą nieskończonej miłości ukazanej w Nowym Testamencie przez posłannictwo Syna⁸, sam Bóg ukazuje swoją miłość, posługując się obrazami rodzicielskiej opieki nad ukochanym dzieckiem. Bóg postępuje wobec Izraela i każdego człowieka jak pełen miłości ojciec lub matka, wychowawca i zarazem lekarz czy pielęgniarz (Lb 11, 12; Pwt 1, 31; 32, 11; Oz 7, 1; 14, 5; Wj 15, 26)⁹. W Lb 11, 12 Mojżesz w imieniu Boga nosi naród na swym łonie jak piastunka, aby go zanieść do ziemi, którą Bóg obiecał dać ich przodkom. W Księdze Powtórzonego Prawa

⁸ J. Kudasiewicz, *Miłosierdzie w ewangeliach*, w: *Jan Paweł II. Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 73-74.

⁹ S. Włodarczyk, *Miłosierdzie Boże nadzieją ocalenia Ludu Bożego według Pisma Świętego*, w: *Wobec tajemnicy Bożego miłosierdzia*, red. L. Balter, seria: *Powołanie Człowieka* 8, Poznań 1991, s. 24-25.

czytamy: sam Bóg „niósł cię (narodzie), jak niesie ojciec swego syna” (1, 31). Psalm 8 ukazuje wielkość człowieka jako Bożego stworzenia postawionego nad innymi bytami: „czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czią go uwieńczyłeś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich: złożyłeś wszystko pod jego stopy: owce i bydło wszelakie, a nadto i polne stada, ptactwo powietrzne oraz ryby morskie, wszystko, co szlaki mórz przemierza” (Ps 8, 5-9).

Często podstawowe określenie Boga to odwołanie się do Jego miłosierdzia. On sam mówi o sobie do Mojżesza: „Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu Mi się podoba” (Wj 33, 19). On dochowywał przymierza zawartego z Izraelem i okazywał mu miłosierdzie (Pwt 7, 12; 13, 18). W modlitwie odwoływano się do Jego miłosierdzia, jak Mojżesz po buncie Izraelitów na pustyni: „Odpuść więc winy tego ludu według wielkości Twego miłosierdzia” (Lb 14, 19) czy przywódcy Izraela po powrocie z niewoli babilońskiej (Ne 9, 19.27.28.31) albo namiestnik Nehemiasz (Ne 13, 22). O Bożym miłosierdziu pisze natchniony autor Drugiej Księgi Machabejskiej (2 Mch 6, 16), Psalmiści (Ps 6, 5; 13, 6; 17, 7; 25, 6; 30, 9; 40, 12; 51, 3; 69, 17; 77, 10; 79, 8; 86, 13; 107, 8; 145, 9), Księga Mądrości (Mdr 3, 9; 4, 15; 9, 1; 12, 22), Syracydes (Syr 2, 18; 5, 6; 16, 11n; 17, 29; 18, 5.11.13; 35, 23n; 36, 12; 47, 22; 50, 22.24; 51, 38.29). Warto zacytować zwłaszcza jedno zdanie z księgi tego mędrca: „Miłosierdzie człowieka – nad jego bliźnim, a miłosierdzie Pana – nad całą ludzkością” (Syr 18, 13). Prorocy piszą zarówno o dziełach Bożego miłosierdzia (Iz 63, 7.15; Jr 30, 18; 31, 20; 42, 12; Ba 2, 19.27; 4, 22; 5, 9; Dn 2, 18; 3, 35.38.42; 9, 16.18; Oz 2, 21; Mi 7, 18), jak też o sytuacjach, kiedy Bóg nie okazuje i nie okaże miłosierdzia, lecz surowo ukarze grzechy ludzi i narodów (Jr 20, 16; Am 1, 3-2, 16). Przejawem miłosierdzia są też wezwania do nawrócenia, by w ten sposób winni uniknęli zasłużonej kary albo same kary, mające skłonić do przemiany życia i ocalenia. Dawid, wybierając karę za przeprowadzenie spisu ludności, powiedział: „Wpadnijmy raczej w ręce Pana, bo wielkie jest Jego miłosierdzie” (2 Sm 24, 14; 1 Krn 21, 13). Do Bożego miłosierdzia w modlitwach i pouczeniach odwoływał się

sprawiedliwy Tobiasz oraz inni pobożni Izraelici w niewoli asyryjskiej (Tb 3, 2; 6, 18; 7, 12; 8, 4.7.16n; 13, 2.8); naczelnik Betulii Ozjasz podczas oblężenia opisanego w Księdze Judyty (Jdt 7, 30). O miłosierdzie Boże dla Izraelitów zagrożonych przez Hamana modlił się Mardocheusz (Est 4, 17n). Miłosierdzie Boże wysławiała Judyta (Jdt 13, 14). „Miłosierny” jako podstawowe określenie, niejako tytuł Boga zastosowali natchnieni autorzy w Wj 34, 6; Pwt 4, 31; 2 Krn 30, 9; Ne 9, 17.31; Tb 3, 11; 2 Mch 1, 24; 8, 29; 11, 9; 13, 12; Ps 86, 15; 103, 8; 111, 4; 116, 5; 145, 8; Mdr 15, 1; Syr 2, 11; 48, 20; 50, 19; Jr 3, 12; Dn 9, 9; Jl 2, 13; Jon 4, 2¹⁰.

Miłosierdzie Boga podkreślane jest także w judaizmie – obok sprawiedliwości, a właściwie ponad nią. Rabini piszą, że jest On cierpliwy nie tylko wobec sprawiedliwego, ale też złoczyńcy (Ez 33, 11). Jego łaska wielokrotnie przewyższa sprawiedliwość, nawet w gniewie pamięta o miłosierdziu, żarliwie pragnie ocalić człowieka od potępienia. Talmud zawiera wiele myśli podobnych do wyrażanych w Nowym Testamencie. Podane przykłady są tylko wskazaniem na szczególnie ważne spośród wielu tekstów ukazujących miłosierną miłość Boga do człowieka.

Idąc dalej, trzeba też przywołać wypowiedzi Starego Testamentu kierowane do ludzi znajdujących się w trudnym położeniu, które pokazują troskę Boga o nich, natomiast przez nich o innych ludzi.

3. Miłosierdzie Boga wobec ludzi znajdujących się w trudnych sytuacjach

Teksty Starego Testamentu wielokrotnie mówią o szczególnej miłości Boga do konkretnych ludzi albo grup ludzkich przeżywających trudności, kiedy może się wydawać, że nie ma nadziei na wyjście z trudnej sytuacji. Przytoczymy niektóre przykłady wskazujące na miłosierną miłość Boga do słabego człowieka.

Bóg mówi do Izraela i do każdego człowieka: „Bądź mężny i mocny, nie lękaj się, nie bój się ich, gdyż Pan, Bóg twój, idzie z tobą, nie opuści cię i nie porzuci [...] Sam Pan [...] pójdzie przed tobą, On będzie z tobą, nie opuści cię i nie porzuci. Nie lękaj się i nie drżysz”

¹⁰ S. Hałas, *Bóg łaskawy i miłosierny. Pismo Święte o miłosierdziu*, Kraków 2003.

(Pwt 31, 6.8). Do Jozuego i Gedeona i do każdego powołanego do szczególnej misji, którą może być np. znoszenie trudnej sytuacji, niepełnosprawności, niezrozumienia ze strony innych, nawet bliskich ludzi, Bóg kieruje słowa: „Nie bój się i nie drżij, bo z tobą jest Pan, Bóg twój, wszędzie, gdziekolwiek pójdziesz” (Joz 1, 9); „Pan jest z tobą [...] dzielny wojowniku” (Sdz 6, 12). Kiedy sługa proroka Elizeusza przeraził się, gdy byli otoczeni przez nieprzyjacielskie wojska, prorok powiedział mu: „«Nie lękaj się, bo liczniejsi są ci, co są z nami, aniżeli ci, którzy są z nimi». Potem Elizeusz modlił się tymi słowami: «Panie! Racz otworzyć jego oczy, aby widział». Pan otworzył oczy sługi, a on zobaczył: oto góra pełna była ognistych rumaków i rydwanów otaczających Elizeusza” (2 Krl 6, 16n). Psalmista, a potem sam Bóg pociesza uciskanego Izraelitę: „Ty ujrzysz na własne oczy, będziesz widział odpłatę daną grzesznikom. Albowiem Pan jest twoją ucieczką, za obrońcę wzięłeś sobie Najwyższego. Niedola nie przystąpi do ciebie, a plaga się nie przybliży do twojego namiotu, bo swoim aniołom nakazał w twojej sprawie, aby się strzegli na wszystkich twych drogach. Na rękach będą cię nosili, abyś nie uraził swej stopy o kamień. Będziesz stapał po wężach i żmijach, a lwa i smoka będziesz mógł podeptać. Ja go wysławię, bo przylgnął do Mnie, osłonię go, bo uznał moje imię. Będzie Mnie wzywał, a Ja go wysłucham i będę z nim w utrapieniu. Wyzwolę go i sławą obdarzę, nasycę go długim życiem i ukazę mu moje zbawienie” (Ps 91, 8-16); „O Panie, czym jest człowiek, że masz nad nim pieczę, czym syn człowieczy, że Ty o nim myślisz?” (Ps 144, 3). Przypomina wysłuchane modlitwy cierpiących: „W swoim ucisku wołali do Pana, a On ich uwolnił od trwogi. Posłał swoje słowo, aby ich uleczyć i uchronić ich życie od jamy dla nich przeznaczonej” (Ps 107, 19n). Biblijne lamentacje przypominają, że ciężkie doświadczenia są tylko pewnym etapem na drodze naszego życia: „Bo nie jest zamiarem Pana odtrącić na wieki. Gdy udreńczył, znów się lituje w dobroci swej niezmiernej; niechętnie przecież poniża i uciska synów ludzkich” (Lm 3, 31-33). Mojżesz poucza Izraelitów: „Polecenie to bowiem, które ja ci dzisiaj daję, nie przekracza twych możliwości i nie jest poza twoim zasięgiem. Nie jest w niebiosach, by można było powiedzieć: Któż dla nas wstąpi do nieba i przyniesie je

nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je. I nie jest za morzem, aby można było powiedzieć: Któż dla nas uda się za morze i przyniesie je nam, a będziemy słuchać i wypełnimy je. Słowo to bowiem jest bardzo blisko ciebie, w twych ustach i w twoim sercu, byś je mógł wypełnić” (Pwt 30, 11-14). Bóg nas zna lepiej niż my znamy samych siebie, jak uczy Księga Przysłów: „Pan kieruje krokami człowieka. Jakżeby człowiek pojął swe czyny?” (Prz 20, 27). W Pierwszej Księdze Kronik wśród wielu imion przedstawicieli poszczególnych pokoleń Izraelitów jest też wzmianka o wysłuchanej ufnej modlitwie cierpiącego: „Jabes był bardziej poważany niż jego bracia. Matka jego dała mu imię Jabes, mówiąc: «Ponieważ w bólu urodziłam». A wzywał Jabes Boga Izraela, mówiąc: «Obyś skutecznie mi błogosławił i rozszerzył granice moje, a ręka Twoja była ze mną, i obyś zachował mnie od złego, a utrapienie moje się skończy!» I sprawił Bóg to, o co on prosił” (1 Krn 4, 9n). Nie jest podane dokładnie, na czym polegało to utrapienie, które się skończyło. Imię proszącego nadane przez matkę po bolesnym porodzie kojarzy się z bólem – podobnie jak imię nadane Beniaminowi, najmłodszemu synowi patriarchy Jakuba, przez umierającą przy porodzie matkę (Rdz 35, 18). Ludzie starożytnego Wschodu wierzyli, że imię wyznacza los człowieka i zapewne Jabes doświadczył w swoim życiu wiele cierpień. Mimo to nie dążył do zmiany imienia, jak uczynił Jakub, nazywając syna zamiast Benoni – „syn mojej Boleści” – Beniamin, „syn Prawicy”, czyli pomyślności, ale ufnie prosił Boga i został wysłuchany. Do Izraela i wszystkich, którzy starają się być Mu wierni wśród przeciwności, Bóg mówi, jak do dziecka, używając pieśczośliwych, zdrobniałych określeń: „Nie lękaj się, bo Ja jestem z tobą; nie trwóż się, bo Ja jestem twoim Bogiem. Umacniam cię, a także wspomagam, podtrzymuję cię moją prawicą sprawiedliwą (Iz 41,10); Będziesz ich szukał, lecz nie znajdziesz tych ludzi, twoich przeciwników. Unicestwieni będą i zapadną się w nicłość ludzie walczący z tobą. Nie bój się, robaczku Jakubie, nieboraku Izraelu! Ja cię wspomagam – wyrocznia Pana – odkupicielem twoim – Święty Izraela” (Iz 41, 10.13n); „Nie lękaj się, bo cię wykupiłem, wezwałem cię po imieniu; tyś mój! Gdy pójdziesz przez wody, Ja będę z tobą, i gdy przez rzeki, nie zatopią ciebie. Gdy pójdziesz przez ogień,

nie spalisz się, i nie strawi cię płomień. Albowiem Ja jestem Pan, twój Bóg, Święty Izraela, twój Zbawca (Iz 43, 1-2); Nie lękaj się, bo jestem z tobą” (Iz 43, 1n.5); „Posłuchajcie Mnie, domu Jakuba, i cała Reszta z domu Izraela! Nosiłem [was] od urodzenia, piastowałem od przyjścia na świat. Aż do waszej starości Ja będę ten sam i aż do siwizny Ja was podtrzymam. Ja tak czyniłem i Ja nadal noszę, Ja też podtrzymam was i ocalę” (Iz 46, 3-4); „Czyż zbyt krótka jest moja ręka, żeby wyzwolić? Czy nie ma siły we Mnie, żeby ocalić? Oto jedną moją groźbą osuszam morze, zamieniam rzeki w pustynię” (Iz 50, 2); „Sławić będę dobrodziejstwa Pańskie chwalebne czyny Pana, wszystko, co nam Pan wyświadczył, i wielką dobroć dla domu Izraela, którą nam okazał w swoim miłosierdziu i według mnóstwa swoich łask (Iz 63, 7); To nie jakiś wysłannik lub anioł, lecz Jego oblicze ich wybawiło. W miłości swej i łaskowości On sam ich wykupił. On wziął ich na siebie i nosił przez wszystkie dni przeszłości” (Iz 63, 7.9).

4. Wezwanie do nawrócenia przejawem Bożego miłosierdzia

Dla nas okazją do stanięcia w pokorze i prawdzie przed Bogiem jest sakramentalna spowiedź. Warto przypomnieć naukę Pisma Świętego o potrzebie wyznawania swych słabości. Księga Przysłów uczy: „Prawy siedmiokroć upadnie i wstanie, a bezbożni runą w nieszczęście” (Prz 24, 16). Tekst może się odnosić do zewnętrznych nieszczęść, ale może też wskazywać na duchowe upadki, których uznanie otwiera na Boże miłosierdzie. Kto natomiast w nich trwa, nie może liczyć na odmianę złego losu. Syracydes wprost mówi o potrzebie uznawania błędów: „Nie wstydz się wyznać swych grzechów, a nie zmagaj się z prądem rzeki!” (czyli z mocą wszystkowiedzącego Boga – Syr 4, 26); „Kto uznaje swój błąd, ustrzeże się szkody” (Syr 20, 3). Psalmista mówi o radości pokutnika z wyznania własnych grzechów: „Szczęśliwy ten, komu została odpuszczona nieprawość, którego grzech został puszczoney w niepamięć: Szczęśliwy człowiek, któremu Pan nie poczytuje winy, w którego duszy nie kryje się podstęp. Póki milczałem, usychały kości moje wśród codziennych mych jęków. Bo dniem i nocą ciążyła nade mną Twa ręka, siła moja słabła jak w letnie upały. Grzech mój wyznałem Tobie i nie ukryłem mej winy.

Rzekłem: Wyznamę nieprawość moją wobec Pana, a Tyś darował zło mego grzechu” (Ps 32, 1-5).

Bardzo ważne jest uznanie swojej słabości, przyznanie się do konkretnych grzechów, podjęcie pokuty i zadośćuczynienia. Wielkość króla Dawida, przodka Chrystusa, polegała także na tym, że umiał uznać swój grzech i podjąć za niego pokutę (2 Sm 11, 2-12, 23, zwłaszcza 12, 1-17; Ps 51). Przyjaciele Hioba nie rozumieli jego sytuacji, niezadowolonego cierpienia, i chcieli skłonić go, by przyznał się do grzechów, których nie popełnił. Opierali się na tradycyjnym przekonaniu, że doczesna pomyślność jest następstwem dobrego postępowania, a choroby i nieszczęścia – popełnionych grzechów, podobnie jak uczniowie pytali Jezusa na widok człowieka niewidomego od urodzenia: „Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym – on czy jego rodzice?” (J 9, 2). Jezus odpowiedział: „Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, ale [stało się tak], aby się na nim objawiły sprawy Boże” (J 9, 3). Niemniej warto odnieść do siebie ich słowa, zastanowić się nad sobą, uznać swe słabości i zwrócić się z prośbą o przebaczenie do miłosiernego Boga. Elifaz, „przyjaciel” Hioba w pierwszej mowie uczy: „Oto szczęśliwy mąż, którego Bóg poprawia, więc nie odrzucaj nagan Wszechmocnego. On zrani, On także uleczy, skaleczy – i ręką własną uzdrowi” (Hi 5, 17n). Drugi – Sofar mówi: „Jeśli zło na twych rękach – odsuń je, nie dopuść w namiocie twym grzechu” (Hi 11, 14). W trzeciej mowie Elifaz wzywa Hioba: „Pojednaj się, zawrzyj z Nim pokój, a dobra do ciebie powrócą. Przyjmij z Jego ust pouczenie, nakazy wyrwij w swym sercu. Gdy wrócisz do Wszechmocnego, będziesz znów mocny, usuniesz zło z twego namiotu” (Hi 22, 21-23). Różne przykrości i trudy trzeba traktować jako wezwanie do refleksji nad sobą, uznania swej słabości, niewystarczalności, potrzeby pomocy Bożej łaski, by otworzyć się na Jego miłosierne działanie.

5. Miłosierdzie Boga wezwaniem do ludzi, by też byli miłosierni

W polskim przekładzie Pisma Świętego Starego Testamentu „miłosierdzie” jest cechą Boga, ale także cechą człowieka, wymaganą jako

naśladowanie nieskończonego miłosierdzia Bożego¹¹. Prawo Izraela wyrażało troskę o ludzi ubogich, sieroty, wdowy, cudzoziemców. Kilkakrotnie w Pięcioksięgu wymieniani są potrzebujący, których należy otaczać opieką: „Nie będziesz gnębił ani uciskał przybysza, bo wy sami byliście przybyszami w ziemi egipskiej. Nie będziesz krzywdził żadnej wdowy i sieroty. Jeślibyś ich skrzywdził i poskarżą Mi się, usłyszę ich skargę, rozpali się gniew mój, i wygubię was mieczem; i żony wasze będą wdowami, a dzieci wasze sierotami. Jeśli pożyczysz pieniądze ubogiemu z mojego ludu, żyjącemu obok ciebie, to nie będziesz postępował wobec niego jak lichwiarz i nie każesz mu płacić odsetek¹². Jeśli weźmiesz w zastaw płaszcz twego bliźniego, winienesz mu go oddać przed zachodem słońca, bo jest to jedyna jego szata i jedyne okrycie jego ciała podczas snu. I jeśliby się on zalił przede Mną, usłyszę go, bo jestem litościwy” (Wj 22, 20–26).

W formie negatywnej Księga Powtórzonego Prawa podaje zakaz łamania prawa przybyszów, sierot i wdów: „Nie będziesz łamał prawa przybysza i sieroty ani nie weźmiesz w zastaw odzieży od wdowy. Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w Egipcie i wybawił cię stamtąd Pan, Bóg twój; dlatego nakazuję ci zachować to prawo” (Pwt 24, 17n). Szczególnie uwzględniona jest sytuacja wdów, od których w ogóle nie można brać w zastaw odzieży. Jest to wymaganie jeszcze wyższe niż przedstawiony w Wj 22, 25n nakaz, by zwrócić ubogiemu dłużnikowi przed zachodem słońca wzięty w zastaw płaszcz. Księga Powtórzonego Prawa podaje przejawy miłości wobec ubogich. Przewiduje dziesięciny dla lewitów, ale także dla przybyszów, sierot i wdów (por. Pwt 14, 29; 26, 12n); wspólny obchód radosnego Święta Namiotów (por. Pwt 16, 14); pozostawianie snopków, oliwek po pierwszym otrząsaniu drzewa i winogron bez szukania powtórnie pozostałych – dla przybysza, sieroty i wdowy (por. Pwt 24, 19-22; por. 23, 22; Rt 2, 2-4.7n.15-19.23). Przy zbiorach na polu i podczas winobrania należało zostawić

¹¹ *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, seria: *Homo Meditans* 5, Lublin 1989.

¹² J. Czernski, *Miłosierdzie w przypowieści Mateusza o darowaniu długów (Mt 18,23-35)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 7(1979), s. 54-56.

część kłosów i owoców dla potrzebujących: „Kiedy będziecie zbierać plony waszej ziemi, nie będziesz żął aż do samego skraju pola i nie będziesz zbierał kłosów pozostałych na polu. Nie będziesz ogołacał winnicy i nie będziesz zbierał tego, co spadło na ziemię w winnicy. Zostawisz to dla ubogiego i dla przybysza. Ja jestem Pan, Bóg wasz” (Kpł 19, 9n). Prawo głosi przekleństwo dla tego, „kto łamie prawo przybysza, sieroty i wdowy” (Pwt 27, 19). Ubogim najemnikom – Izraelitom i przybyszom – powinno się uczciwie wypłacać należność za pracę przed zachodem słońca (Pwt 24, 14n; por. Kpł 19, 13). Sprawiedliwy Hiob w cierpieniu wspomina dawną pomyślność i życzliwość, jaką okazywał biednym: „Bo ratowałem biednego, gdy wołał, sierotę, co nie miał pomocy. Błogosławieństwo nędzarza szło ku mnie i serce wdowy radowałem. Sprawiedliwość – to szata, którą się odziewałem, prawość mi płaszczem, zawojem. Niewidomemu byłem oczami, chromemu służyłem za nogi. Dla biednych stałem się ojcem i rozstrzygałem spór nieznajomego, rozbijałem szczęki łotrowi i z zębów mu łup wydzierałem” (Hi 29, 12-17). „Czy odmawiałem prośbie nędzarzy i pozwoliłem zagasnąć oczom wdowy? Czy chleb swój sam spożywałem, czy nie jadł go ze mną sierota? Od dziecka jak ojciec go wychowywałem i prowadziłem od łona matki. Czy na biedaka nagiego patrzałem, kiedy nędzarzom zabrakło odzienia? Czy jego biodra mi nie dziękowały, że grzała je wełna mych jagniąt. Czy sierocie ręką groziłem, widząc w bramie mego popiecznika?” (Hi 31, 16-21).

Wzorem troski o potrzebujących jest sam Bóg, opiekun potrzebujących. Jego rozumne i pełne życzliwości rządy nad światem są mocną podstawą do ufności dla ludzi, którzy zwracają się do Niego w modlitwie: „Szczęśliwy, komu pomocą jest Bóg Jakuba, kto ma nadzieję w Panu, Bogu swoim, który stworzył niebo i ziemię, i morze ze wszystkim, co w nich istnieje. On wiary dochowuje na wieki, daje prawo uciśnionym i daje chleb głodnym. Pan uwalnia jeńców, Pan przywraca wzrok niewidomym, Pan podnosi pochyłonych, Pan miłuje sprawiedliwych. Pan strzeże przychodniów, chroni sierotę i wdowę, lecz na bezdroża kieruje występnych” (Ps 146, 5-9). Należy z całą mocą wyrazić przekonanie, że chrześcijaństwo nie ulegnie pokusom płynącym z zagrożeń wiary przez występnych, jako że jest

w posiadaniu – otrzymanego od samego Chrystusa – „słowa żywota” (J 6, 69), „a w słowie tym zawiera się prawda o miłosiernej miłości Boga, stanowiącej klucz do sprawy człowieka”¹³.

Miłosierny Bóg otacza swą opieką wszystkich, szczególnie potrzebujących, ciemieżonych, pozbawionych opieki ze strony swych bliskich, a ukarze tych, którzy nie zachowują Jego prawa. Troskę Boga o ubogich podsumowują natchnione teksty modlitw Izraela: „Ojcem dla sierot i wdów opiekunem jest Bóg w swym świętym mieszkaniu” (Ps 68, 6). On rozdaje dobrodziejstwa ze swego sanktuarium, pamiętając szczególnie o tych, którzy nie mają ludzkiej pomocy (Ps 82, 2-4). Otacza ich swą osobistą, ojcowską opieką. Podobnie o Bożej sprawiedliwości uczy Księga Przysłów: „Pan rozwała dom pysznych, a miedzę wdowy ustala” (Prz 15, 21). Bóg pełen miłości i miłosierdzia pragnie najwyższego dobra każdego stworzenia, a zwłaszcza człowieka. Jego miłość oczekuje wzajemności, uległości, zaufania i naśladowania Jego dobroci i miłosiernej miłości dla całego stworzenia, a zwłaszcza wobec innych ludzi. Bóg chce, by człowiek dobrze wykorzystywał swoje uzdolnienia, to, co w nim najbardziej wartościowe, co stanowi w nim obraz i podobieństwo Boże¹⁴. Gdy człowiek błądzi, Bóg wzywa go do nawrócenia. Przypomina następstwa ludzkich wyborów i woła o wewnętrzną przemianę. Często wprost mówi, że dokonywane przez człowieka czyny miłosierdzia lub ich brak będą podstawą przyszłego wyroku określającego los ludzi i narodów. Tłumacząc sen króla Nabuchodonozora, prorok Daniel wzywa władcę: „okup swe grzechy uczynkami sprawiedliwymi, a swoje nieprawości miłosierdziem nad ubogimi, wtedy może twa pomyślność okazać się trwała” (Dn 4, 24). Brak miłosierdzia wobec Izraela będzie przyczyną surowego sądu, jak głosi zapowiedź kary na Edom w proroctwie Amosa: „Z powodu trzech występków Edomu i z powodu czterech, nie odwrócę tego

¹³ M. Kowalczyk, *Encyklika o Bożym Miłosierdziu odczytana w kontekście współczesnych zagrożeń wiary*, w: *Aktualność orędzia miłosierdzia Bożego*, red. M. Kowalczyk, Warszawa 2018, s. 86.

¹⁴ Tenże, *Zaślubiny miłości z miłosierdziem*, w: *Spotkanie Miłości z miłosierdziem*, red. P. Góralczyk, F. Mickiewicz, T. Skibiński, Ząbki 2006, s. 130-147.

[wyroku], gdyż przesładował mieczem brata swego, tłumiąc uczucie miłosierdzia, trwało w swym gniewie nieustannie i gniew swój chował do końca” (Am 1, 11).

Natchnione księgi Pierwszego Przymierza zawierają wiele pouczeń i wezwań, by świadczyć miłosierdzie. Przywołać trzeba słowa starszego Tobiasza do syna: „Przez wszystkie dni życia twego spełniaj uczynki miłosierne i nie chodź drogami nieprawości” (Tb 4, 5); oraz słowa Mędrców i Proroków: „Miłosierny dobrze czyni swej duszy, okrutnik niszczy własne ciało” (Prz 11, 17); „Błogosławiony, czyje oko jest miłosierne; bo chlebem podzielił się z potrzebującym” (Prz 22, 9); „Kto odsetkami i lichwą powiększa majątek, ten zbiera dla litujących się nad biednymi”, którym ostatecznie przypadnie to, co gromadził niesprawiedliwy bogacz (Prz 28, 8); „Miłosierdzie człowieka – nad jego bliźnim, a miłosierdzie Pana – nad całą ludzkością” (Syr 18, 13); „Kto jest miłosierny, pożycza bliźniemu, a kto wspomaga go swą ręką, wypełnia przykazania” (Syr 29, 1 – miłość okazywana bliźnim jest równoznaczna z postępowaniem sprawiedliwym, zgodnym z Bożymi przykazaniem, co można traktować jako zapowiedź nauki Nowego Testamentu o nowym prawie miłości (Mk 12, 28-34 par.; Jk 2, 8 a zwłaszcza Rz 13, 10: „Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa”); „Wywiódł z niego [Izraela] człowieka miłosiernego, który w oczach wszystkich znalazł łaskę, umiłowanego przez Boga i ludzi, Mojżesza, którego pamięć niech będzie błogosławiona” (Syr 45, 1 – cała wielkość Mojżesza zastała niejako podsumowana przez odwołanie się do jego miłosierdzia); „okazujcie sobie wzajemnie miłość i miłosierdzie” (Za 7, 9); „Wschodzi w ciemnościach jak światło dla prawych, łagodny miłosierny i sprawiedliwy” (Ps 112, 4 – o sprawiedliwym człowieku w Psalmie kreślącym ideał pobożnego Izraelity).

Przytoczone teksty Starego Testamentu pokazują, że nie można przeciwstawiać surowej sprawiedliwości Bożej Prawa Mojżeszowego nieskończonemu Bogu, który posłał swojego Syna jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy (J 3, 16; 1 J 4, 9n), ale że już w Starym Testamencie ukazuje się nieskończone Boże miłosierdzie jako wydobywanie

dobra¹⁵. Jego troska o całe stworzenie, a szczególnie o człowieka, jest równocześnie wezwaniem do naśladowania, praktykowania prawa miłości, by wszyscy mogli jak najlepiej korzystać z Jego darów i przygotowywać się do pełni jedności z Nim, którą ukaże Jego Syn w Nowym Testamencie.

6. *Novum* idei miłosierdzia Bożego w Nowym Testamencie¹⁶

Na oznaczenie idei „miłosierdzia” istnieją w Ewangelii trzy grupy bliskoznacznych, a niekiedy synonimicznych terminów.

a) Czasownik *eleein* i pochodzące od niego *éleos* oraz *eleemón*

Czasownik *eleein* oznacza: współczuć, litować się, z litości pomagać, zmiłować się nad kimś. Rzeczownik *éleos* zaś, oznaczający wzruszenie wobec nieszczęścia, które spotkało drugiego człowieka, i czyn płynący z tego uczucia (*éleos*), tłumaczy się najczęściej przez „miłosierdzie”, a przymiotnik *eleemón* oznacza „miłosierny”. Terminy te najczęściej odpowiadają rdzeniowi hebrajskiemu *hesed*, który – jak już wspomniano – oznacza dobroć, życzliwość, wierność i miłość. W Ewangelii terminy te oznaczają najpierw relacje Boga do ludzi. *éleos* – to czyn Boga, który lituje się nad ludzką nędzą (grzechem) po to, by przebaczyć i pomóc człowiekowi. „Oryginalnością Nowego Testamentu w stosunku do Starego jest to, że miłosierdzie Boże objawiło się ludziom w sposób szczególny w słowach i czynach Jezusa. Jezus przez swoje czyny dobroci i miłosierdzia realizuje zapowiedzi Starego Testamentu. *éleos* oznacza też współczucie i wybaczenie. Czynieć *éleos* – oznacza być miłosiernym, dobrym”. Powyższe terminy potwierdza „cud oczyszczenia trędowatego, który pokazuje odwrócenie dotychczasowego, biblijnego kierunku przechodzenia nieczystości na czystość: osoba czysta dotykając nieczystej, nie tylko zachowuje czystość, ale dotkniętego uwalnia od nieczystości (Mk 1,

¹⁵ J. Zabielski, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006.

¹⁶ F. Gryglewicz, *Miłosierdzie Boże w Nowym Testamencie*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, seria: *Homo Meditans* 5, Lublin 1989, s. 34-35.

40-45)¹⁷. Przebywanie Jezusa z grzesznikami i celnikami i ukazuje, że nie chodzi jedynie o pojedyncze oczyszczenie czy odizolowane odpuszczenie grzechów, lecz o wypełnienie całej misji Jego, skierowanej do grzeszników (Mk 2, 13-17).

b) *Oiktirmós* i pochodne

Rzeczownik *oiktirmós* oznacza uczucie tliwości i współczucie. Czasownik *oiktirein* (Rz 9, 15) oznacza okazywać miłosierdzie, litować się. Przymiotnik *oiktirmón* – miłosierny (Łk 6, 36) – w Ewangelii występuje tylko jeden raz, i to u Łukasza. Słowo to wywodzi się od *oiktos*, które oznaczało lament, współopłakiwanie, litość. Czasownik natomiast używany był w sensie „być współczującym”, „boleśnie wzruszonym”, a to uczucie łączyło się z gotowością pomocy. Przez *oiktirmós* i pochodne LXX oddaje dwa słowa hebrajskie, a mianowicie: *hanan* i *rahamin*. Słowa z rodziny *oiktirmós* używane były w Nowym Testamencie na oznaczenie miłosierdzia ludzkiego, częściej jednak oznaczały miłosierdzie Boże (Rz 9, 15; Wj 33, 19; Rz 12, 1).

c) *Splanchnidzesthai* i *splanchna* (wnętrznosci)

Czasownik *splanchnidzesthai* oznacza wzruszyć się, zlitować się. Rzeczownik *splanchna* (wnętrznosci) występuje niekiedy z dopełniaczem *eleous* lub *oiktirmón*; oznacza wtedy wnętrznosci miłosierdzia, czyli serdeczną litość, serdeczne miłosierdzie. W grece pozabiblijnej termin *splanchna* używany był prawie wyłącznie w liczbie mnogiej i oznaczał wnętrznosci zwierzęcia ofiarnego, szczególnie szlachetniejszej części wnętrznosci, jak serce, nerki, które na początku uczty ofiarnej spożywane były przez biesiadników. Następnie *splanchna* przybrały również pewne zabarwienie antropologiczne – oznaczały mianowicie podbrzusze i lędźwie jako siedlisko mocy rozrodczych człowieka. Dopiero w Septuagincie (LXX) *splanchna* oznaczają siedlisko uczucia,

¹⁷ A. Malina, *Dotyk miłosierdzia* (Mk 2,1-12), „Verbum Vitae” 3(2003), s. 136-137.

miłosierdzia i litości, przybierając znaczenie teologiczne, odnoszące *splanchna* do samego Boga, na określenie Jego miłosierdzia¹⁸.

Nowy Testament kontynuuje następujące rozumienie powyższych słów: W Ewangelii tylko raz występuje rzeczownik *splanchna* (wnętrza) (Łk 1, 78), częściej natomiast jawi się czasownik *splanchnidzesthai* (wzruszyć się, zlitować się). W przypowieściach Jezusa słowo to oznacza postawę człowieka, jego miłosierdzie, dobroć, przebaczenie (Mt 18, 23-35; Łk 15, 11). Poza tymi miejscami czasownik ten odnoszony jest wyłącznie do Jezusa (Mt 9, 36; 14, 14:15, 32; Mk 6, 34; 8, 2; 9, 22; Łk 7, 13). Na podstawie analizy semantycznej można określić sens ewangelicznego miłosierdzia. Pierwszym elementem treściowym miłosierdzia jest głębokie współczucie płynące z ludzkiego lub Bożego wnętrza, tj. z serca, jako reakcja na ludzką nędzę, nieszczęście. Uczucie to ujawnia się na zewnątrz i ma w sobie coś z delikatności i głębi miłości matki. Drugim elementem jest tu umiejętność wczucia się w sytuację drugiego człowieka – umiejętność patrzenia jego oczami, myślenia jego umysłem i czucia jego sercem. Jest to więc prawdziwe współczucie.

Trzeci element, który wchodzi w definicję miłosierdzia, to czyn płynący z miłosierdzia, czyn płynący ze współczucia. Miłosierdzie bowiem to nie tylko emocjonalna litość, lecz pełne zaangażowanie umysłu i woli, wyrażające się w czynie. Miłość ewangeliczna domaga się czynu. Miłosierdzie zaś jest konkretyzacją miłości: jest to miłość współczująca i litująca się nad konkretnym ludzkim nieszczęściem i starająca się skutecznie zaradzić.

7. Miłosierdzie w przypowieści o synu marnotrawnym

Jezus Chrystus, który jest nie tylko świadkiem, lecz nade wszystko wyposażeniem miłosierdzia, nadaje starotestamentowej tradycji

¹⁸ Sz. Wilczek, *Miłosierdzie Boże w Starym i Nowym Testamencie według encykliki Jana Pawła II Dives in misericordia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 23/24(1990-1991), s. 23-41; K. Hoła, *Teologiczno-dogmatyczne aspekty encykliki Dives in misericordia*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, Kraków 1981, s. 138-143.

miłosierdzia ostateczne znaczenie¹⁹. Dobitnie świadczy o tym przypowieść o synu marnotrawnym, nazywana na ogół przypowieścią o miłosiernym Ojcu. Ojciec bowiem jest postacią centralną tej przypowieści. „A gdy był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec i wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go” (Łk 15, 11).

Pierwszy aspekt miłosierdzia ojca wyraża się w słowie „ujrzał go” – *eiden auton* – oznacza to, że on pierwszy dostrzegł swego syna i dobrym, ojcowskim okiem zobaczył jego nędzę. Z tego dobrego spojrzenia zrodziła się głęboka litość. Jego syn opuścił dom, ale doń wraca. Wyrażenie greckie „wzruszył się głęboko” – jest bardzo mocne, stosowane przez Ewangelistów tylko do Boga i Jezusa. „Rzucił mu się na szyję” – oznacza, że uniemożliwił synowi padnięcie na twarz; każe „odziać go w najlepszą szatę”: szata taka była przeznaczona dla honorowego gościa na ucztę. Nałożenie pierścienia – miało z kolei oznaczać przekazanie ojcowskiej władzy, przywrócenie do dawnych praw. Obucie w sandały było też luksusem i znakiem człowieka wolnego. Jak więc widać, syn zdaje się więcej zyskał z miłości ojca, niż stracił z powodu swej winy. Z kolei uczta z najlepszego mięsiwa była znakiem przeogromnej i rzeczywistej radości i wezwaniem do jej dzielenia. Jednak ten historyzm, który choć tak bogaty w interesujące szczegóły i z wielu względów niezbędny, nie wystarcza do pełnego zrozumienia tej przypowieści²⁰. Na czym więc polega miłosierdzie Boże?

Miłosierny ojciec, który przygarnia zagubionego syna, jest ostateczną ikoną Boga, który jest Ojcem, a którego objawił Chrystus. Kontemplacja oblicza Chrystusa jako ikony miłosiernego Ojca w tej przypowieści pozwala docierać do Bożego zamysłu względem człowieka i odkrywać Jego miłość miłosierną. „Ojciec syna marnotrawnego był wierny swojemu ojcostwu, wierny tej swojej miłości, którą obdarzał syna”²¹ i dlatego natychmiast był gotów przyjąć go do domu

¹⁹ J. Kudasiewicz, *Jezus świadkiem i uosobieniem miłosierdzia Ojca*, „Studia Pelińskie” 35(2004), s. 9-18.

²⁰ L. Mateja, *Przepaść miłosierdzia*, Kraków 2005.

²¹ <https://www.milosierdzieboze.pl/syn.php> (dostęp: 21.11.2018).

w postawie radości i szczodropliwości dla marnotrawcy²². Taka miłość jest gorsząca, jest swego rodzaju skandalem i budzi sprzeciw, ale i zazdrość u tego, który domu ojca nie opuścił. Ojciec zaś przygarnia syna „wzruszony w swoim wnętrzu” przez wierność samemu sobie, ze świadomością, że ocalało podstawowe dobro, jakim jest człowieczeństwo syna, które w tym wypadku zostało jakby „odnalezione na nowo”, przeszło ze śmierci do życia (Łk 15, 32; por. Łk 15, 3-6; Łk 15, 8n), i to właśnie jest powodem radości ojca. Ojcowska wierność sobie jest całkowicie skoncentrowana na człowieczeństwie utraconego syna, na jego godności, dlatego powrót syna tak fascynująco ujawnia miłość ojcowskiego serca. Miłość do syna, która wynika z samej istoty ojcostwa, rzecz można, skazuje ojca na troskę o godność syna i jest jej miarą (1 Kor 13, 4-8). Miłosierny ojciec z przypowieści zawiera w sobie, a równocześnie przekracza, wszystkie cechy ojcostwa i macierzyństwa. Jest to Bóg Ojciec, który rozciąga swoje błogosławiące ramiona w stałym oczekiwaniu, nigdy nikogo nie zmuszając. Jego ręce podtrzymują, ściskają, dodają sił i równocześnie krzepią, pocieszają i pieczą. Są to ręce i ojca, i matki. Nowy Testament określa tak pojęte miłosierdzie miłością – *agape*. „Miłość taka zdolna jest do pochylenia się nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą, nade wszystko zaś nad nędzą moralną, nad grzechem. Kiedy zaś to czyni ów, który doznaje miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i dowartościowany. Ojciec ukazuje mu nade wszystko radość z tego, że się odnalazł, z tego, że ożył”. Miłosierdzie odwołuje się niejako do początku, do tego dobra, które pozostaje nienaruszone: syn nigdy nie przestał być rzeczywistym synem swego ojca, a powrót do ojca jest dla syna powrotem do prawdy o sobie samym.

Przypowieść o synu marnotrawnym uświadamia, że relacja miłosierdzia opiera się na wspólnym doświadczeniu przez ojca i syna tego dobra, jakim jest człowiek sam w sobie i jego godność. Syn marnotrawny zaczął widzieć ostatecznie siebie i swoje czyny w całej prawdzie (autentyczna pokora), ojciec zaś, widząc dobro, które

²² J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Kontemplacja Chrystusa – Ikony miłosiernego Ojca. Medytacje biblijno-kerymatyczne*, Kielce 2002.

wyłania się z grzechu na skutek ukrytego promieniowania prawdy i miłości, zapomina o złu, którego dopuścił się syn. Przypowieść ta pięknie, prosto i dogłębnie opisuje rzeczywistość nawrócenia. Jest ono najbardziej konkretnym wyrazem urzeczywistniania królestwa Bożego, to znaczy działania miłości i obecności miłosierdzia w ludzkim sercu i w przemieniającym się dzięki temu działaniu świecie²³. Należy podkreślić, że Jezus używał określenia „królestwo Boże”, (a nie „królestwo niebios”), i że zasadniczym źródłem tego określenia jest Jego nauczanie o Ojcu bogatym w swoim miłosierdziu²⁴.

Tajemnica „powrotu do domu” cudownie wyraża spotkanie między Ojcem a ludzkością, między miłosierdziem a nędzą ludzką w kręgu miłości, która nie patrzy jedynie na utraconego syna, ale rozciąga się na wszystkich. „Właściwym i pełnym znaczeniem miłosierdzia nie jest samo choćby najbardziej przenikliwe i najbardziej współczujące spojrzenie na zło moralne, fizyczne czy materialne. W swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku. Bóg jest miłością – z tego rodzi się Jego miłosierdzie dla upadłych. Przypowieść ta odczytana w perspektywie drugiego syna, odmalowuje sytuację podzielonej przez egoizm rodziny ludzkiej, rzuca światło na trudność w zaspokojeniu pragnienia i tęsknoty za rodziną pojednaną i zjednoczoną; przypomina więc o konieczności głębokiej przemiany serc poprzez odkrycie na nowo miłosierdzia Ojca i przez zwycięstwo nad niezrozumieniem i wrogością między braćmi. W takim znaczeniu miłosierdzie Boga stanowi podstawową treść orędzia mesjańskiego Chrystusa, podstawę odkupienia i daru nowego stworzenia, które się przez Niego dokonało.

²³ M. Kowalczyk, *Miłosierdzie Boże w urzeczywistnianiu się królestwa Bożego*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 275-286.

²⁴ J. Kudasiewicz, *Evangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 277-278.

Popatrzmy jeszcze przy tej okazji na miłość miłosierną od strony świadczącego ją Boga. Chodzi o to, czy i co przeżywa Bóg, będąc miłosierny, co w Nim samym oznacza tajemnica miłości miłosiernej?

Tradycyjny sposób mówienia o Bogu nie pozostawiał miejsca na pytanie, czy Bóg cierpi. Z góry zakładano, że Bóg w swoim wiecznym, niezmiennym i szczęśliwym istnieniu nie może cierpieć. Jest istotą ze wszech miar doskonałą i obca jest jej wszelka niedoskonałość. Ale czy rzeczywiście tak jest? Bóg nie jest oddalony od ludzi i ich odczuć, lecz jest istotą żywą, wrażliwą, doświadczającą przeżyć we właściwy sobie sposób²⁵. Już Stary Testament przedstawia Boga, który widział nędzę swojego ludu w niewoli, słyszał jego wołanie, poznał jego udrękę i postanowił go uwolnić (por. Wj 3,7nn); w którego miłosierdziu ujawniają się wszystkie odcienie miłości (por. Iz 63,16); który, „gdy (...) rozgniewany niewiernością swojego ludu, chce z nim ostatecznie zerwać, wtedy litość i wspaniałomyślna miłość do niego przeważa nad gniewem”²⁶. Ukazany w ten sposób obraz Boga nie ma nic wspólnego z odległym od człowieka i jego spraw zimnym i niedostępnym Absolutem, lecz przeciwnie, jest Bogiem otwartym, głęboko i różnorodnie przeżywającym wszystko, co dotyczy losu ludzkiego. Cierpienie człowieka dotyka w tajemniczy sposób samego Boga, „porusza (Jego) wnętrzość” (Jr 31, 20). Podobny jest w tym do zatroskanej matki (por. Iz 46, 3-4; Oz 11, 3-4). Choć jest Bogiem, a nie człowiekiem (Oz 11, 9), łączą Go z ludźmi prawdziwe „więzy miłości” (Oz 11, 4). Bliskie są Mu wszystkie utrapienia narodu. Potrafi również umacniać i pocieszać lepiej niż matka i ojciec, ponieważ sam współcierpi z człowiekiem. Istnieje w Bogu tajemnicze współczucie dla wszystkich cierpiących. Zakłada ono zdolność do prawdziwego współcierpienia, które nie jest sprzeczne z Jego Boskim szczęściem.

Nowy Testament rozwija taki właśnie obraz Boga, który jest współczujący, żywo reagujący na cierpienie ludzkie, nadając mu zbawczy

²⁵ W. Hryniewicz, *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, „Collectanea Theologica” 51(1981), nr 2, s. 5-24.

²⁶ S. Mrozek, *Czym jest miłosierdzie?*, <https://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/lyk-teologii/art,14,czym-jest-milosierdzie.html> (dostęp: 12.10.2018).

sens²⁷. Najbardziej wymowną ilustracją tego obrazu jest właśnie ojciec z przypowieści o synu marnotrawnym. Rysujący się w taki sposób obraz Boga, stanowi fragment prawdy o przymierzu „Boga z ludzkością, Boga z człowiekiem, z każdym człowiekiem”. Treść przymierza, w którym najpełniej objawiło się miłosierdzie Boga, ogólnie oddaje zwięzła formuła: „I wezmę sobie was za mój lud i będę wam Bogiem” (Wj 6, 7a; Kpł 26, 12)²⁸. Bóg takiego przymierza jest Bogiem głęboko odczuwającym to, co spotyka Go od człowieka, partnera tego przymierza. Obraz Boga cierpiącego ukazany jest także na drodze bezpośredniego przypisywania Mu przeżyć bólu, smutku, z troskania. Lekkomysłny syn „dotknął i obraził (...) ojca całym swoim postępowaniem” (Łk 15, 11-32), a to z kolei „nie mogło być obojętne dla ojca. Musiało go boleć. Musiało go w jakiś sposób także obciążać. Przecież chodziło w końcu o własnego syna. Tego zaś stosunku żaden rodzaj postępowania nie mógł zmienić ani zniszczyć. Syn marnotrawny jest tego świadom; świadomość ta jednak każe mu tym wyraźniej widzieć utraconą godność i prawidłowo oceniać miejsce, jakie może mu jeszcze przysługiwać w domu ojca”²⁹. Podstawą nieobojętności Boga Ojca na ludzkie cierpienia jest Jego miłosierdzie, to znaczy otwarta na „zranienie” ludzką nędzą miłość Boga. Definitywnie miłosierdzie to ujawnia się w Chrystusie Panu, w którego cierpieniach i śmierci ujawnia się pełnia miłości – Boża *Agape* (miłość ofiarna). W tym właśnie znaczeniu na Sądzie Ostatecznym kryterium oceny będzie bezinteresowna miłość do głodnych, spragnionych, chorych, uwięzionych... (Mt 25, 40). Oznacza to, że „w Chrystusie, miłosiernym i kochającym, możemy lepiej zrozumieć świat, sens jego istnienia, sens śmierci, poprzez wiarę w nieśmiertelne wiekuiste życie”³⁰.

²⁷ M. Bernyś, *Cierpienie i siła Bożego miłosierdzia*, Ząbki 2018.

²⁸ S. Grzybek, *Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, Kraków 1981, s. 85.

²⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 5.

³⁰ W. Granat, *Podstawy kultu miłosierdzia Bożego*, w: *Bo Jego miłosierdzie na wieki (Ps. 135)*, red. L. Balter, seria: *Powołanie Człowieka 2*, Poznań 1973, s. 138.

Podsumowując treść artykułu, należy wyraźnie stwierdzić, że miłosierdzie Boże ukazuje klarownie już Stary Testament, w którym szczególna troska Boga o człowieka jest równocześnie wezwaniem do naśladowania, praktykowania prawa miłości. W sposób zdecydowany troska ta jawi się w Nowym Testamencie dzięki zbawczej misji Chrystusa, jednorodzonego Syna Ojca Przedwiecznego, w którym odkrywamy bogatego w swym miłosierdziu Boga. Wszystkie wskazania nowotestamentowe odnośnie do bycia miłosiernym można oddać powiedzeniem przypisanym Jezusowi w Dziejach Apostolskich: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu” (Dz 20, 35). Tak rozumiane miłosierdzie Boże i idące za nim miłosierdzie ludzkie jest dla wszystkich chrześcijan nadzieją, radością i zwiastunem pełni zbawienia w królestwie niebieskim, nazywanym w liturgii królestwem prawdy i życia, królestwem świętości i łaski, królestwem sprawiedliwości, miłości i pokoju (*Prefacja* na uroczystość Chrystusa Króla wszechświata).

Streszczenie

Autor wyjaśnia pojęcie miłosierdzia Bożego, sięgając do Starego Testamentu i terminologii w nim zawartej. Rozpoczyna od wskazania, że miłosierdzie Boże objawiło się najpierw w dziele stworzenia świata, którego centrum stanowi człowiek. W Nowym Testamencie słowo Boże poucza, że ten dar zobowiązuje go do okazywania miłosierdzia innym ludziom znajdującym się w potrzebie. Bóg okazuje swe miłosierdzie, okazując je grzesznikom, i w tym duchu wzywa ich do nawrócenia. Doświadczając tego miłosierdzia, trzeba okazywać je innym. W ten sposób wypełnimy orędzie zbawcze Pana Jezusa i osiągniemy chwałę nieba.

Summary

The author explains the concept of Divine Mercy by reaching for the Old Testament and the terminology contained in it. He begins by indicating that the Divine Mercy first manifested itself in the creation of a world whose center is man. God's Word teaches that this gift obliges him to show mercy to other people in need. God shows his mercy by showing them to sinners

and in this spirit he invites them to conversion. When experiencing mercy, you have to show it to others. In this way, we come to the teaching of Jesus. Pointing to the terminology of Mercy in the New Testament, the author shows Jesus' teaching in this regard by referring to his words and stressing especially the parable of the prodigal son.

Słowa kluczowe: miłosierdzie, stworzenie, nawrócenie, syn marnotrawny, łaska, niebo

Keywords: mercy, creation, conversion, prodigal son, grace, heaven

Bibliografia

- Adamiak E., *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, „Salvatoris Mater” 1(1999), nr 1, s. 256-271.
- Bernyś M., *Cierpienie i siła Bożego miłosierdzia*, Ząbki 2018.
- Chmiel J., *Starotestamentalna semantyka miłosierdzia w encyklice Dives in misericordia*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Kraków 1981, s. 75-82.
- Czerski J., *Miłosierdzie w przypowieści Mateusza o darowaniu długów (Mt 18,23-35)*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 7(1979), s. 54-56.
- Granat W., *Podstawy kultu miłosierdzia Bożego, Bo Jego miłosierdzie na wieki (Ps. 135)*, w: *Bo Jego miłosierdzie na wieki (Ps. 135)*, red. L. Balter, seria: *Powołanie Człowieka 2*, Poznań 1973, s. 127-138.
- Gryglewicz F., *Miłosierdzie Boże w Nowym Testamencie*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, seria: *Homo Meditans 5*, Lublin 1989, s. 34-35.
- Grzybek S., *Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, Kraków 1981, s. 83-89.
- Hoła K., *Teologiczno-dogmatyczne aspekty encykliki Dives in misericordia*, w: *Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, Kraków 1981, s. 138-143.
- Hryniewicz W., *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, „Collectanea Theologica” 51(1981), nr 2, s. 5-24.
- Kowalczyk M., *Zaślubiny miłości z miłosierdziem*, w: *Spotkanie Miłości z miłosierdziem*, red. P. Góralczyk, F. Mickiewicz, T. Skibiński, Ząbki 2006, s. 130-147.
- Kowalczyk M., *Miłosierdzie Boże w urzeczywistnianiu się królestwa Bożego*, w: *Dogmatyka w perspektywie Bożego miłosierdzia*, red. K. Gózdź, K. Guzowski, Lublin 2010, s. 275-286.

- Kowalczyk M., *Encyklika o Bożym Miłosierdziu odczytana w kontekście współczesnych zagrożeń wiary*, w: *Aktualność orędzia miłosierdzia Bożego*, red. M. Kowalczyk, Warszawa 2018, s. 81-98.
- Kozyra J., *Nowe przykazanie miłości*, „Collectanea Theologica” 76(2006), nr 4, s. 29-45.
- Kudasiewicz J., *Miłosierdzie w ewangeliach*, w: *Jan Paweł II Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 73-74.
- Kudasiewicz J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999.
- Kudasiewicz J., Witczyk H., *Kontemplacja Chrystusa – Ikony miłosiernego Ojca. Medytacje biblijno-kerygmacyjne*, Kielce 2002.
- Kudasiewicz J., *Jezus świadkiem i uosobieniem miłosierdzia Ojca*, „Studia Pelplińskie” 35(2004), s. 9-18.
- Łach J., *Miłość i miłosierdzie w Biblii w świetle Psalterza*, w: red. S. Grzybek, *Vademecum Biblijne*, t. 4, Kraków 1991, s. 167-180.
- Malina A., *Dotyk miłosierdzia (Mk 2,1-12)*, „Verbum Vitae” 3(2003), s. 119-137.
- Mateja L., *Przepaść miłosierdzia*, Kraków 2005.
- Romaniuk K., *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki 1994.
- Rosik M., *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, seria: *Studia Biblica* 5, Kielce 2003.
- Swetnam J., *Hesed w Starym Testamencie a éleos w Nowym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51(1998), s. 252-255.
- Ukleja R., *Miłosierdzie Boże z pokolenia na pokolenie (Łk 1,50)*, Wrocław 1997.
- Wejman H., *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej: studium z teologii życia wewnętrznego*, Szczecin 1997.
- Wilczek Sz., *Miłosierdzie Boże w Starym i Nowym Testamencie według encykliki Jana Pawła II Dives in misericordia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 23/24(1990-1991), s. 23-41.
- Witczyk H., *Miłosierdzie Pana od wieków i na wieki*, Kielce 2015.
- Włodarczyk S., *Miłosierdzie Boże nadzieją ocalenia Ludu Bożego według Pisma Świętego*, w: red. L. Balter, *Wobec tajemnicy Bożego miłosierdzia*, seria: *Powołanie Człowieka* 8, Poznań 1991, s. 23-26.
- Wójtowicz M., *Miłosierdzie ostatnim słowem Boga*, Kraków 2012.
- Zabielski J., *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006.

Biogram

Ks. Zbigniew Kołodziej SAC – prezbiter prowincji Chrystusa Króla Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego; święcenia kapłańskie przyjął 11 maja 2002 roku z rąk bpa Alojzego Orszulika SAC, pierwszego biskupa Diecezji Łowickiej; w lutym tego samego roku uzyskał tytuł magistra teologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; 1 października 2016 roku rozpoczął niestacjonarne studia doktoranckie w Centrum Teologii Apostolstwa „Pallottianum” (jednostce Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie); obecnie pełni funkcję administratora Wyższego Seminarium Duchownego księży pallotyńców w Ołtarzewie. E-mail: zbikokomail@gmail.com.

KAMIL GRADOWSKI

**ODRÓŻNIANIE NAUCZYCIELI PRAWDY OD
NAUCZYCIELI FAŁSZU W OPARCIU O NAUKĘ ZAWARTĄ
W LISTACH ŚW. JANA APOSTOŁA**

*Distinguishing teachers of truth from teachers of falseness
based on teaching in the letters of St. John the Apostle*

Nauczający w imieniu Boga mają ogromny wpływ na ludzi, do których kierują swoją naukę. Wszak to oni wskazują, czy dany czyn, postawa lub nauka są zgodne z wolą Boga i czy są prawdziwe. Co jednak w sytuacji, gdy pojawi się kilku ludzi uważających się za posłańców od Boga, a ich nauka jest sprzeczna? Jak rozpoznać, kto z nich głosi prawdziwą naukę, a kto jest kłamcą wprowadzającym w błąd? Również w obrębie chrześcijaństwa jest wiele wyznań, z których każde różni się – przynajmniej w szczegółach – od innych, a przecież wszyscy twierdzą, że to właśnie oni są wierni Bogu. Nawet w Kościele katolickim zdarzają się schizmy, kiedy to całe wspólnoty lokalne przechodzą do kościołów protestanckich.

Dla chrześcijanina największym autorytetem jest Bóg, dlatego najpierw w jego słowach należy szukać pomocy. Popatrzmy zatem, czy na wyżej postawione pytania znajdziemy odpowiedź w nauce zawartej w Piśmie Świętym.

Metodę rozpoznawania fałszywych nauczycieli wskazuje w swojej Ewangelii św. Mateusz, cytując słowa Jezusa: *poznacie ich po owocach* (Mt 7, 15 – 20). Jest to jednak najczęściej sposób wymagający upływu dłuższego czasu, gdyż nie zawsze od razu widać wszystkie owoce życia danego człowieka. Wydaje się, że bardziej doświadczonym w walce z odstępstwami jest św. Jan Apostoł, który w swych listach do założonych przez siebie wspólnot nie tylko przedstawia prawdziwą naukę,

ale również wskazuje, jak rozpoznać głoszących kłamstwa burzycieli wspólnoty. Tu zatem możemy poszukiwać odpowiedzi na pytanie: jakie kryteria wskazuje w swoich listach św. Jan, dzięki którym będziemy mogli odróżnić nauczycieli prawdy od nauczycieli fałszu.

1. Konieczność interwencji św. Jana Apostoła

Listy Janowe datowane są na ok. 100 r. po Chrystusie, kiedy to gminy chrześcijańskie (adresaci) istniały już dłuższy czas, bowiem ich autor kilkakrotnie przypomina o nauce, jaką wierni znają *od początku* (1 J 2, 7. 24; 3, 11) ¹. Zapewne już wtedy miał miejsce podział we wspólnocie centralnej, który potem nastąpił we wspólnotach lokalnych². Niewątpliwie secesjoniści, którzy odeszli od wspólnoty Janowej, zdobywają coraz więcej zwolenników, dlatego też konieczna stała się interwencja Apostoła. Troska św. Jana o wspólnotę chrześcijan wyraża się w wezwaniu do weryfikowania duchów, z których natchnienia przemawiają prorocy³.

Analiza budowy 1 J, gdzie – odmiennie niż w 2 J oraz 3 J – brak jest epistolarnego wstępu i zakończenia, wskazuje, że mamy do czynienia raczej z homilią niż z listem (wyjątkiem tu jest 1 J 2, 12 – 14). Jego pismo jest związane z konkretnymi potrzebami czytelników, a św. Jan odpowiadając na to, wskazuje na możliwe odstępstwa, ich przyczyny oraz daje metody radzenia sobie w takiej sytuacji.

Apostoł dzieli rzeczywistość na dwie części: świat należący do Boga, obejmujący ludzi pozostających pod wpływem Ducha Świętego (1 J 2, 20), oraz na świat uzależniony od szatana (1 J 3, 10). W teologii św. Jana pojawiają się pojęcia mocno ze sobą kontrastujące, takie jak: życie i śmierć, światło i ciemność, prawda i fałsz, wolność i niewola, być z wysoka i z niskości, synowie Boga i synowie diabła, lecz Apostoł nie sprowadza ich do dwu równie silnych potęg ani też nie rozumie

¹ Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 576.

² Por. R. E. Brown, *La Comunità del discepolo prediletto. Luci e ombre nella vita di una chiesa al. Tempo del Nuovo Testamento*, Assisi 1982, s. 112-114.

³ Por. R. E. Brown, *Le Lettere di Giovanni*, Assisi 1986, s. 664-670.

metafizycznie. Należy pamiętać, że Janowa daleka jest od skrajnego dualizmu. Jest on świadomy, że wszystko zostało stworzone przez Boga, który jest potężniejszy niż jego przeciwnik na świecie. Świat tu nie jest (jak u gnostyków) pełnią zła, lecz pełen złych skłonności (1 J 2, 15 - 17). Przyjęty przez św. Jana dualistyczny punkt widzenia wynika z historycznego rozumienia świata jako będącego pod panowaniem szatana (J 12, 31; 14, 30; 16, 11). Nie ma *synów diabła*, którzy byliby takimi ze swojej natury, lecz jedynie ludzie okazujący się takimi poprzez swoje czyny⁴.

Święty Jan w listach do gmin poruszał aktualne problemy, z którymi borykali się ich członkowie. Nie tylko zachęcał do wprowadzania w życie Jezusowej nauki, lecz także prostował błędnowiercze twierdzenia⁵, ponieważ ci, którzy odstąpili od wiary (Apostoł nazywa ich antychrystami i fałszywymi prorokami), zorganizowali już propagandę swych błędnych nauk i pozyskali nowych członków⁶.

Święty Jan pisze: *Umiłowani, nie każdemu duchowi dowieirzajcie, ale badajcie duchy, czy są z Boga, gdyż wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie* (1 J 4, 1). Ta idea poddawania próbie pochodzi ze starotestamentalnego poddawania próbom proroków⁷. Autor, 1 J wzorując się na Pwt 13, 2 – 6, ma na myśli dwa typy proroków, kiedy z jednej strony pisze: *śłuchajcie nas* (1 J 4, 6b), czyli dajcie posłuch prawdziwemu prorokowi, natomiast z drugiej strony mówi o wielu fałszywych prorokach, którzy wyszli na świat: *odrzućcie fałszywych proroków* (4, 1b). Św. Jan zauważa, iż prócz inspiracji pochodzących od Ducha Świętego bywa też *natchnienie fałszywe* i *zwodnicze*⁸, a ludzi działających pod takim natchnieniem należy się wystrzegać. Natomiast w 1 J 2, 18 – 26 Apostoł bezpośrednio ostrzega wierzących przed

⁴ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 276n.

⁵ F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, Katowice 1984, s. 181n.

⁶ Tenże, *Św. Jan Ewangelista*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań-Warszawa 1969, s. 595.

⁷ Por. R. E. Brown, *Le Lettere di Giovanni*, dz. cyt., s. 667.

⁸ Por. K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, *Bóg w Chrystusie*, Kraków 1984, s. 254.

tymi, którzy wprowadzają ich w błąd, przed fałszywymi prorokami. Błędy przez nich głoszone godzą w samą istotę chrześcijaństwa, dlatego określa ich mianem Antychrysta⁹.

W swojej Ewangelii św. Jan ukazuje Jezusa jako Mesjasza przerażającego wszelkie ludzkie oczekiwania. Jest Synem Boga równym Mu w istocie (J 20, 31), dlatego objawia Ojca (J 14, 8 – 11; 8, 19; 12, 45) i może nazywać siebie światłością świata (J 8, 12), *zmartwychwstaniem* (J 11, 25), *drogą, prawdą i życiem* (J 14, 6). Nikt nie może przyjść do Ojca inną *drogą*, jak tylko przez Jezusa¹⁰.

Fałszywi prorocy nie uznawali faktu wcielenia, negowali to, iż Jezus jest Chrystusem¹¹. Zaprzeczając posłannictwu Jezusa – Boga – Mesjasza, nauczyciele fałszu przeczą zbawieniu własnemu i zbawieniu tych, którzy tę błędną naukę przyjmują. Dlatego właśnie św. Jan w trosce o życie wieczne chrześcijan został niejako przymuszony przez miłość braterską do przypomnienia im prawdziwej nauki, aby mieli z nim współczesnictwo i by ich *radość była pełna* (1 J 1, 4).

2. Prorok prawdziwy i prorok fałszywy w świetle listów św. Jana Apostoła

Prorok to człowiek powołany, „posłany i natchniony przez Boga, by objawiać rzeczy zakryte, by wygłaszać proroctwa, by ukazywać myśli i wolę Bożą i by wreszcie przepowiadać, przynajmniej niekiedy, przyszłość. (...) Posługując się prorokami, Bóg aktualizuje swoje plany zbawienia i przekazuje ludziom swoje słowa, wpływając tym samym na zmianę teraźniejszości i zapowiadając przyszłość”¹². Tę definicję Xaviera Leon-Dufoura uzupełnia H. Langkammer poprzez określenie zadań proroka. Otóż twierdzi on, iż zadanie proroków polega „głównie na ustalaniu ideologicznych i moralnych zasad postępowania”¹³.

⁹ Por. St. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechnie. Apokalipsa* (WMWKB, t. 10), Warszawa 1992, s. 79.

¹⁰ Por. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg-Basel-Wien 1970, s. 275nn.

¹¹ Por. St. Mędała, *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, dz. cyt., s. 82.

¹² *Prorok*, w: X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1993, s. 517.

¹³ *Prorocy*, w: H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1984, s. 129.

Prorocy interweniowali również w tzw. świeckie dziedziny życia, takie jak polityka, stosunki społeczne czy codzienne obyczaje. Nie występowali jednak w imię własnej wiedzy fachowej, umiejętności, inteligencji czy lepszego rozeznania sytuacji. Ich interwencja wynikała z głębokiego przeświadczenia, iż również w tych dziedzinach żadnego problemu nie można rozwiązać niezależnie od woli Boga¹⁴. Charyzmat prorokowania jest tym cenniejszy, że nie zależy od woli ludzi, lecz jest czystym darem Boga, przedmiotem obietnicy (Pwt 18, 15).

Prorok fałszywy natomiast to człowiek, który tylko twierdzi, iż jest posłany przez Boga¹⁵, w rzeczywistości jest szarlatanem, który *mówi do świata, a świat go słucha* (1 J 4, 5). Nauka fałszywego proroka nie wypełnia Bożych planów zbawienia, ponieważ jest to nauka, która może mieć tylko dwa źródła:

- subiektywną mądrość ludzką nauczającego; w tym wypadku sytuacja jest podobna do wydarzeń ze Starego Testamentu, kiedy fałszywi prorocy mówili do królów to, co oni chcą usłyszeć (1 Krł 22, 6 – 13) ;
- źródło diaboliczne, gdyż nauczają fałszywie, a przecież – jak napisał św. Jan – ojcem kłamstwa jest diabeł (J 8, 44)¹⁶.

Fałszywi prorocy głoszą własne tezy, a ich nauka nie służy budowaniu Kościoła, lecz odciąga ich od *współuczestnictwa z Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem* (1 J 1, 3). Zwalczani przez św. Jana fałszywi prorocy to odszczepieńcy przeciwstawiający się podstawowym prawdom wiary, a mianowicie, że Chrystus jest Mesjaszem (1 J 2, 22; 5, 1), Synem Bożym (1 J 4, 15; 5, 5), że się wcielił (1 J 4, 2; 2 J 7) i odkupił świat swoją męką (1 J 5, 6). Ponadto głosili często moralny indyferentyzm, twierdząc, że dzięki swojej znajomości Boga są wolni od obowiązku zachowywania przykazań. Swoją naukę prezentowali jako postępową, przypisując sobie znajomość Boga (1 J 2, 4; 4, 8),

¹⁴ Por. A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994, s. 110n.

¹⁵ Por. R. E. Brown, *Le Lettere di Giovanni*, dz. cyt., s. 695.

¹⁶ Tamże, s. 668.

miłowanie Boga (1 J 4, 20) oraz zjednoczenie z Bogiem (1 J 1, 6; 2, 6), natomiast na wiernych Kościołowi patrzyli jak na zacofanych¹⁷.

Również dzisiaj możemy spotkać się postawami i nauką, które w rzeczywistości, będąc zaprzeczeniem prawdy, jawią się słuchaczom jako atrakcyjne i postępowe. Patrząc na wspólnoty pierwszych chrześcijan, widzimy, jak ważne było rozpoznanie nauczyciela prawdy od głosiciela fałszu. Skoro prorok jest tym, który objawia wolę Boga, to należy go bezwzględnie słuchać i wypełnić to, co nakazuje. Określając normy postępowania, praktycznie decyduje on o kształcie wspólnoty, dlatego tak ważne jest rozpoznanie jego prawdziwości.

Żydzi wierzyli w istnienie innych duchów oprócz Ducha Bożego i uznawali również istnienie fałszywych proroków, działających pod wpływem tych duchów. Podobnie św. Jan nie zaprzecza rzeczywistości natchnienia odstępców, którzy przekonywali, że ich nauka jest natchniona, stwierdza on natomiast, iż działający w nich duch nie jest Duchem Bożym¹⁸.

Apostoł, będąc świadkiem wydarzeń zbawczych (1 J 1, 3), pisze do chrześcijan, których wiara opiera się nie na osobistym doświadczeniu, ale na ustnym nauczaniu (1 J 3, 11)¹⁹. Św. Jan poucza, że chrześcijanie są już *napełnieni wiedzą* (1 J 2, 20) i dlatego – mając namaszczenie od Boga (1 J 2, 27) – nie potrzebują już od nikogo pouczenia (1 J 2, 27). Teraz zaś, aby osiągnąć życie wieczne, nie należy szukać jakiejś nowej nauki, lecz trwać w tym, co głosili o Chrystusie apostołowie (1 J 2, 24n).

Fałszywi prorocy stanowią zagrożenie dla uczniów Janowych, ponieważ odciągają ich od pełnienia Bożego przykazania: *Przykazanie zaś Jego jest takie, abyśmy wierzyli w imię Jego Syna, Jezusa Chrystusa, i miłowali się wzajemnie tak, jak nam nakazał* (1 J 2, 23).

¹⁷ Por. F. Gryglewicz, *Św. Jan Ewangelista*, dz. cyt., s. 601n.

¹⁸ C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 576.

¹⁹ Por. H. Langkammer, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1982, s. 246.

3. Janowe kryteria rozpoznawania duchów

Jak już wskazano: św. Jan Apostoł znalazł się w sytuacji, że w założonych przez niego wspólnotach pojawiły się schizmy pod wpływem nauczania zwodniczych proroków, będących pod wpływem *ducha antychrysta* (1 J 4, 3), dlatego powodowany miłością bliźniego zareagował, dając praktyczne narzędzie do weryfikacji, pod wpływem jakiego ducha pozostaje dana osoba roszcząca sobie prawo do nauczania innych²⁰. Według Pierwszego Listu św. Jana duchy można podzielić na dwa rodzaje:

- *pneuma tês planês* (1 J 4, 6), występujące u fałszywych proroków,
- *pneuma tês aletheias* (1 J 4, 6) związane bezpośrednio z *pneuma tou theou* (1 J 4, 2).

Antyteza pomiędzy *duchem prawdy* a *duchem fałszu* nawiązuje do starotestamentalnego przeciwieństwa pomiędzy prawdziwym a fałszywym prorocstwem (1 Sm 19, 19nn; 1 Krł 22, 21nn)²¹. Autor 1 J ma na myśli właśnie te dwa typy proroków, gdy z jednej strony wzywa: *śłuchajcie nas* (1 J 4, 6b), czyli dajcie posłuch prawdziwemu prorokowi, a z drugiej strony przestrzega: *wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie* (1 J 4, 1d), czyli odrzucicie fałszywych proroków²².

Duch prawdy, o którym mowa w 1 J 4, 6, nie może być interpretowany jako anioł, ponieważ ten list nie zajmuje się angelologią. Z drugiej jednak strony znaczenia terminu *pneuma* nie można zacieśniać jedynie do rzeczywistości etyczno-psychologicznej, ponieważ mamy tu do czynienia z Duchem, *którego dał nam Bóg* (1 J 3, 24), *który jest z Boga* (1 J, 4, 1n). A zatem możemy wnioskować, iż *duch prawdy*, jak i *duch fałszu* ma charakter osobowy i transcendentny. Św. Jan nie koncentruje się na ontologicznej naturze duchów, ale na kontekście

²⁰ Por. St. Mędała, *Chodzenie w światłości Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, dz. cyt., s. 82n.

²¹ Por. G. Rafiński, *Rola charyzmatu prorockiego we wspólnocie Janowej (1 J 16, 12-15 i 1 J)*, „Studia Gdańskie” 8(1993), s. 42.

²² Por. R. Brown, *Le Lettere di Giovanni*, dz. cyt., s. 666.

etyczno-psychologicznym, tzn. na postawach ludzi (proroków) ożywianych tymi duchami²³.

Jakkolwiek w Ewangelii Janowej głównym kryterium prawdy jest posiadanie Ducha (por. J 16, 12 – 15), to w czasie pisania 1 J stało się ono nieskuteczne, ponieważ także fałszywi prorocy utrzymywali, że działają pod wpływem Ducha. Dlatego koniecznym stało się sformułowanie nowego – skutecznego kryterium rozpoznawania duchów²⁴. Apostoł w swoim Pierwszym Liście podaje dwa rodzaje takich kryteriów:

- uznanie, że *Jezus Chrystus przyszedł w ciele* (1 J 4, 2) – kryterium chrystologiczne;
- słuchanie (i przestrzeganie) nauki apostołów (1 J 4, 6) – kryterium eklezjologiczne.

3.1. Kryterium chrystologiczne

Święty Jan Apostoł napisał: *Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Każdy zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga; i to jest duch Antychrysta, który – jak słyszeliście – nadchodzi i już teraz przebywa na świecie* (1 J 4, 2n). A zatem niepodważalnym kryterium poznania, czy dany człowiek pozostaje pod natchnieniem Ducha Bożego, jest sprawdzenie jego odniesienia do Jezusa:

- czy uznaje Jezusa jako Chrystusa;
- czy uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele.

3.1.1. Wyznanie wiary w Jezusa

Apostoł pisząc o uznawaniu Jezusa, użył czasownika: *homologeô*, który może oznaczać zarówno „uznawanie”, jak i „wyznawanie”. Przyjmując, że Janowe *homologeô* oznacza „uznanie czegoś za coś”, zakłada się bardziej bierną (niż w drugiej ewentualności) postawę chrześcijanina – członka wspólnoty kościelnej. Wystarczy tylko sama

²³ Por. G. Rafiński, *Rola charyzmatu prorockiego we wspólnocie Janowej* (J 16, 12 -15 i 1 J), dz. cyt., s. 42.

²⁴ Tamże, s. 43.

zgoda naprawdę, że Jezus jest Mesjaszem. Natomiast przy założeniu, że Apostołowi chodzi o „wyznawanie” (czyli głoszenie), kryterium rozpoznawania duchów ulega znacznemu poszerzeniu. Należy wtedy zbadać aktywność danej osoby w świadczeniu o Jezusie Chrystusie. Podobnie św. Paweł w Liście do Rzymian napisał, że wiarę należy wyznawać ustami, ale też przyjąć sercem (por. Rz 10, 9n). Zresztą już sam Chrystus stwierdził, iż na nic zda się sama tylko zewnętrzna deklaracja, jeśli nie będzie pochodziła „z serca” i jeżeli nie będzie poparta czynami (Mk 7, 6nn). Święty Jan wyraził to słowami: *Po tym poznajemy, że Go znamy, jeżeli zachowujemy Jego przykazania. Kto mówi: „Znam Go”, a nie zachowuje Jego przykazań, ten jest kłamcą i nie ma w nim prawdy* (1 J 2, 3n).

Podobnie do św. Jana zauważa św. Paweł, pisząc, że nikt, pozostając pod natchnieniem Ducha Bożego, nie może mówić: „Niech Jezus będzie przeklęty!”. Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: „Panem jest Jezus” (1 Kor, 12, 3). A zatem dla św. Jana, jak i dla św. Pawła istnieje tylko jedna alternatywa: wyznać Jezusa jako Chrystusa i Pana albo przekląć Go. W nauce obydwu apostołów pierwsza reakcja znamionuje obecność Ducha Bożego, natomiast druga wskazuje na działanie ducha kłamstwa.

Nie można zatem żyć we wspólnocie z Bogiem, nie będąc jednocześnie w jedności z prawdą²⁵. A ponieważ *Bóg jest miłością*, ten kto nie miłuje, nie zna Boga (1 J 4, 8). Zatem każdy, kto prawdziwie wyznaje wiarę w Jezusa jako Syna Bożego i Chrystusa, ten żyje w trwałej i żywej łączności z Bogiem w Jego miłości i w miłości braterskiej²⁶. Miłość nie może kończyć się na samych tylko ustnych deklaracjach, lecz pociąga za sobą działanie: *Dzieci, nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą* (1 J 3, 18). Miłować w prawdzie znaczy miłować pod wpływem Ducha Bożego albowiem chrześcijanin jest prowadzony przez Ducha Bożego i jego postępowanie wyraźnie odróżnia go od dzieci diabła²⁷.

²⁵ Por. St. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1996, s. 96.

²⁶ Por. H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 226.

²⁷ Por. St. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych*, dz. cyt., s. 96.

W Pierwszym Liście św. Jana prawda jest rzeczywistością dynamiczną. Jest to wiara w Boga, która weryfikuje się w miłości. Bóg, którego ukazuje św. Jan, to Światłość (1 J 1, 5), *Sprawiedliwość* (1 J 1, 9; 2, 2. 9), *Życie* (1 J 4, 7; 2, 9; 5, 11), *Prawda* (1 J 5, 6), ale przede wszystkim *Miłość* (1 J 4, 8. 16).

3.1.2. Uznanie Wcielenia Jezusa Chrystusa

Jak stwierdza K. H. Schelkle w swojej analizie Pism Janowych, „nie każdemu duchowi może Kościół ufać. Musi badać i rozróżniać duchy. Bożego Ducha poznaje się po tym, że On uznaje, iż *Jezus Chrystus przyszedł w ciele* (1 J, 4, 1 – 3). Autentyczność ducha poznaje się po postawie wobec Chrystusa (por. 1 Kor 12, 1 – 3)”²⁸.

Biorąc pod uwagę, że w 1 J 4, 2 (*ho homologuei Jesoun Christoun en sarki elêlythota*) został użyty imiesłów participium perfektum, wers ten, podający metodę poznania Ducha Bożego, możemy przetłumaczyć na trzy sposoby:

- *wyznaje Jezusa Chrystusa, który przyszedł w ciele*, gdzie czasownik *homologeô* (wyznaje) ma tylko jeden przedmiot, a mianowicie wyrażenie: *Jezus Chrystus przyszedł w ciele*;
- *wyznaje Jezusa Chrystusa jako tego, który przyszedł w ciele*, gdzie czasownik *homologeô* ma podwójny przedmiot;
- *wyznaje Jezusa jako Chrystusa, który przyszedł w ciele*, w tym tłumaczeniu na nowo czasownik *homologeô* ma podwójny przedmiot²⁹.

R. Brown stwierdza, iż biorąc pod uwagę wszystkie czynniki, tłumaczenie pierwsze jest najlepsze, ponieważ kładzie nacisk na osobę rozumianą w sensie modalnym. Nie ma tu rozdziału pomiędzy Jezusem a Chrystusem, a sama Jego osoba jest rozumiana w sensie Jego działania w ciele. Autor 1 J napisał: *Jezus Chrystus przyszedł w ciele*, a nie: *przyszedł wewnątrz ciała*, podkreślając tym samym Jego stan cielesny³⁰.

²⁸ K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1-3, Kraków 1984, s. 254.

²⁹ Por. R. Brown, *Le Lettere di Giovanni*, dz. cyt., s. 672n.

³⁰ Tamże, s. 674.

Podstawowym problemem dla secesjonistów jest uznanie takiego wcielenia Chrystusa, gdzie wszystkie czyny Jezusa były powiązane z Jego byciem Chrystusem, czyli miały wartość zbawczą. Negowanie prawdy, że Chrystus przyszedł w ciele, jest negowaniem znaczenia Jezusa, a tym samym dokonywaniem dzieła antychrysta³¹.

Św. Jan w 1 J zwraca uwagę na to, iż wyznanie Jezusa powinno zaowocować w życiu chrześcijanina naśladowaniem Go: *Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my powinniśmy się wzajemnie miłować* (1 J 4, 11). Apostoł prowadzi czytelnika do wiary w Jezusa Chrystusa poprzez miłość – odpowiedź człowieka na Wcielenie – do zachowywania przykazań: *albowiem miłość względem Boga polega na spełnianiu Jego przykazań* (1 J 5, 3a)³².

Aby zatem rozpoznać, z jakiego ducha przemawia dany człowiek, to – stosując się do Janowych kryteriów chrystologicznych – nie wystarczy nam jego stwierdzenie, iż jest pod działaniem Ducha Bożego, co więcej, nawet jego wyznanie, że *Jezus Chrystus przyszedł w ciele*, nie jest wystarczającym środkiem do rozpoznania, czy jest on prawdziwym prorokiem³³. Takim wiarygodnym świadectwem może być dopiero życie człowieka miłującego Boga w swych braciach i zachowującego przykazania Boże.

3.2. Kryterium eklezjologiczne

Wykazano już, że kryterium rozpoznawania fałszywych nauczycieli jest wyznaniem wiary w Jezusa Chrystusa, który *przyszedł w ciele* (1 J 4, 2), oraz świadectwem życia, ale przecież można sobie wyobrazić sytuację człowieka wyznającego wiarę w Jezusa Chrystusa, którego życie jest etycznie poprawne, a który głosi herezje. Jak wtedy sprawdzić, czy taki człowiek jest nauczycielem prawdy, czy może jednak fałszu, czyli *wilkiem w owczej skórze* (Mt 7, 15)? Tu św. Jan z pomocą podaje nam kryterium eklezjologiczne.

³¹ Tamże, s. 687.

³² Podobne stwierdzenia znajdujemy również w: 1 J 2, 5; 3, 23n; 4, 23.

³³ Por. R. Brown, *Le Lettere di Giovanni*, dz. cyt., s. 672.

3.2.1. Posłuszeństwo Kościołowi

Jak wspomniano, Apostoł Mateusz w celu rozpoznania fałszywych nauczycieli nakazuje badanie owoców, jakie niesie życie i nauka tych ludzi (Mt 7, 15 – 20). Jest to jednak często proces długotrwały, a jego prawdziwość jest zagrożona przez niebezpieczeństwo ulegania subiektywnym wrażeniom, którym podlega badający. Święty Jan podaje o wiele łatwiejsze do zastosowania kryterium: *My jesteśmy z Boga. Ten, kto zna Boga, słucha nas. Kto nie jest z Boga, nas nie słucha. W ten sposób poznajemy ducha prawdy i ducha fałszu* (1 J 4, 6). Zatem według św. Jana zgodność prorocka z nauczaniem Kościoła jest sprawdzianem, czy dana osoba głosi prawdę, czy fałsz, czy należy do Boga, czy do świata³⁴.

Apostoł pisząc o słuchaniu Kościoła, użył terminu *akouô* w czynnym tego słowa znaczeniu. Nie chodzi zatem o samo słyszenie (niezależnie od zrozumienia danej treści), ale o słuchanie aktywne, a więc i o reakcję na to, co się słyszy. Podobnie jak w kryteriach chrystologicznych, tak i tutaj nie wystarczy tylko stwierdzenie, że coś robię (np. słucham nauki Kościoła), ale konieczne jest potwierdzenie tego swoją postawą (czyli: jestem posłuszny nauce Kościoła, postępuję według niej). Już w Ewangelii św. Jan ukazuje: zdolność słuchania jest wskazana jako kryterium odróżniające, kto przynależy do Boga, a kto do diabła, np.: *Dlaczego nie rozumiecie mojej mowy? Bo nie możecie słuchać mojej nauki. Wy macie diabła za ojca* (J 8, 43n) oraz: *Kto jest z Boga, słów Bożych słucha. Wy dlatego nie słuchacie, że z Boga nie jesteście* (J 8, 47). Taka postawa Jezusa jest jeszcze raz radykalnie podkreślona podczas Jego przesłuchania przed Piłatem, kiedy Jezus stwierdza: *Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu* (J 18, 37). Wyciągając wnioski z powyższych stwierdzeń, R. E. Brown stwierdza, iż ich logiczną konsekwencją jest uczynienie przez autora 1 J *słuchania nas* (jako wspólnoty) kryterium tego, kto należy do Boga (1 J 4, 6)³⁵. Wszak wspólnota Janowa otrzymała ducha Jezusa

³⁴ Por. St. Mędała, *Chodzenie w światłości Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, dz. cyt., s. 82.

³⁵ Por. R. E. Brown, *Le Lettere di Giovanni*, dz. cyt., s. 649.

i daje świadectwo o Jezusie. Jeżeli zatem słuchanie Jezusa było kryterium tego, kto przynależy do Boga, to słuchanie wspólnoty, która daje o Jezusie świadectwo, jest kryterium permanentnym. Nie jest to jednak nawoływanie do słuchania każdego rodzaju nauki głoszonej przez wspólnotę, lecz do słuchania nauki o Chrystusie. Ta chrystologia rozwijała się pod wpływem Parakleta i została przekazana przez nosicieli tradycji wspólnotowej (1 J 1, 1 – 5), dlatego ci, którzy są w zgodzie z nią, słuchając jej są posłuszni Duchowi Prawdy. Z tej przyczyny można uznać, iż kryterium to nie jest istotowo różne od stwierdzenia: *namaszczenie, które otrzymaliście od Niego, trwa w was i nie potrzebujecie pouczenia od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza was o wszystkim* (1 J, 2, 27a). Innymi słowy, autor napomina swoich wahających się uczniów: jeśli pozostaniecie w zgodzie z nami, jesteście po naszej stronie, a nasza strona jest stroną Boga³⁶.

Święty Jan poucza:

*Wy zaś zachowujcie w sobie to,
co słyszeliście od początku.
Jeżeli będzie trwało w was to,
co słyszeliście od początku,
to i wy będziecie trwać w Synu i w Ojcu* (1 J 2, 24).

Zatem kryterium prawdziwości staje się tu Tradycja przeciwstawiająca się nowinkom głoszonym przez heretyków. Apostoł ukazuje w ten sposób, iż to Kościół – jako wspólnota wiary i zbawienia – jest gwarantem zachowania nauki Jezusa.

Zapewne błędnowiercy chwalili się postępowością własnych poglądów, a pozostających we wspólnocie uważali za zacofanych, dlatego św. Jan świadomie określa secesjonistów jako *wybiegających zbyt daleko naprzód* (2 J 9). Nie wytrwali oni w prawdziwej nauce i w ten sposób odłączyli się od Boga³⁷.

³⁶ Tamże, s. 696.

³⁷ Por. F. Gryglewicz, *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, dz. cyt., s. 186.

3.2.2. Jedność ze wspólnotą Kościoła

Wspólnota w ujęciu Janowym to społeczność, która przede wszystkim trwa w Chrystusie, natomiast związki pomiędzy poszczególnymi członkami wydają się schodzić na drugi plan. Podobnie jak latorośl najpierw trwa w pniu, a potem dopiero (poprzez pień) jest połączona z innymi latoroślami (J 15, 1nn), tak i we wspólnocie Janowej chrześcijanin najpierw ma trwać w Chrystusie, a przez Chrystusa tworzy wspólnotę z braćmi. Zatem najważniejsze jest stworzenie ścisłej więzi z Bogiem³⁸. W praktyce oznacza to, iż nie jest ważne, z jakiej grupy społecznej pochodzi nowy członek wspólnoty Kościoła. Niezależnie od tego, czy był wcześniej poganinem, czy też wyznawał judaizm, obecnie zostaje włączony we wspólnotę poprzez zjednoczenie z Chrystusem. Tak więc przynależność do Kościoła jest tożsamy z przynależnością do Chrystusa i stanowi dodatkowe kryterium, pozwalające rozpoznać, czy nauka danego człowieka jest prawdziwa, czy też może pochodzi od *ducha fałszu*.

Kościół przedstawiany przez św. Jana jest kręgiem przyjaciół³⁹, co stanowi kontynuację myśli wyrażonej przez Jezusa: *Wy jesteście przyjaciółmi moimi, jeśli czynicie to, co wam przykazuję* (J 15, 14). Członkowie Kościoła powinni *postępować tak, jak On postępował* (1 J 2, 6). Ostatecznie jest to przykazanie miłości braterskiej i istnieje tylko jeden wzór jego zachowania – Jezus, który *oddał za nas życie swoje* (1 J 3, 16). Pośredniczką i stróżem tego przykazania jest prawowierna społeczność. Wyznanie wiary i sposób życia, jako nierozdzielna jedność, są określone przez to, co było w gminie od początku głoszone jako miarodajne⁴⁰.

Przynależność do wspólnoty jest łaską Boga, co podkreśla Apostoł w stwierdzeniu o nauczycielach błędu, którzy odeszli od wspólnoty:

³⁸ Por. St. Gądecki, *Wstęp do Pism Janowych*, dz. cyt., s. 101.

³⁹ O czym świadczą pozdrowienia w. 3 J 15.

⁴⁰ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 296n.

*Wyszli oni z nas, lecz nie byli z nas;
bo gdyby byli naszego ducha, pozostaliby z nami;
a to stało się po to, aby wyszło na jaw,
że nie wszyscy są naszego ducha (1 J 2, 19).*

A zatem ich odejście ukazuje, iż mimo zewnętrznej przynależności nie należeli do wspólnoty Kościoła.

Ewangelista, który zamieścił w swym dziele swoisty testament Jezusa – Modlitwę Arcykapłańską, świadomy jest, że najistotniejszą sprawą, o którą chodzi Chrystusowi i którą kładzie na sercu swoim uczniom, jest tworzenie jedności. Ta jedność, będąca owocem przepowiadanego Słowa, jest teraz znakiem, że ci, którzy to Słowo przyjęli, zostali uświęceni wewnątrz i uczestniczą w życiu samego Boga. Ludzie zgromadzeni w miłości odtwarzają niejako wspólnotę, jaka jest wewnątrz Boga⁴¹. Autor 1 J troszczy się o jedność Kościoła będącego Ciałem Chrystusa, chce zachować go w jedności i uchronić od rozdarć⁴². Mając na uwadze troskę o wspólnotę chrześcijan, św. Jan ostrzega przed fałszywymi prorokami, skupiając swoją naukę na jedności z Bogiem, którą chrześcijanie zawdzięczają Chrystusowi i wzajemnej miłości zakorzenionej w Jego miłości⁴³.

Listy św. Jana są wyrazem jego troski o jedność wspólnoty przez niego założonej. Pojawienie się fałszywych proroków było dla niej wielkim zagrożeniem, gdyż taki nauczyciel albo głosi subiektywną mądrość ludzką, albo wręcz staje się *dzieckiem diabła* poprzez uległość ojcu kłamstwa. Głosząc indyferentyzm, tacy ludzie odciągali członków wspólnoty od zachowywania praw moralnych. Sami należeli do wrogięgo Bogu świata i stawali się niejako misjonarzami w służbie

⁴¹ Por. W. Świerżawski, *Pierwszy umiłował. Komentarz do Ewangelii Jezusa Chrystusa według świętego Jana*, Wrocław 1982, s. 244.

⁴² Por. Św. Augustyn, Homilia 6, w: *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana, część druga, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 15*, Warszawa 1977, s. 454.

⁴³ H. Langkammer, *Wprowadzenie do Księg Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 246n.

szatana. Apostoł został niejako przymuszony do reakcji, ponieważ grono błędnowierców stale się powiększało.

Święty Jan w Listach podaje dwa kryteria rozpoznawania, czy dany nauczyciel działa z natchnienia Ducha Bożego, czy może antychrysta: kryterium chrystologiczne oraz eklezjologiczne. Zbadanie stosunku danego człowieka do Jezusa, czyli sprawdzenie, czy ktoś wyznaje wcielenie Chrystusa, jest pierwszym sposobem sprawdzenia prawdziwości nauczyciela. Wobec prawdy o Wcieleniu nie można pozostać obojętnym: albo się ją uznaje, albo nie i wtedy jest się przeciwnikiem Chrystusa – antychrystem. Innym kryterium jest posłuszeństwo nauce depozytariuszy Objawienia. Wyznawanie wiary w Jezusa Chrystusa i trwanie w jedności z Kościołem stają się czymś jednym.

Streszczenie

Święty Jan Apostoł, mierząc się z rzeczywistością pojawienia się zwodniczych nauczycieli fałszu i w trosce o założone przez siebie wspólnoty, podaje w swych listach klarowne i skuteczne sposoby na rozpoznanie, czy dany człowiek działa i przemawia z natchnienia Ducha Bożego, czy może antychrysta. Jego kryteria chrystologiczne i eklezjologiczne pozwalają na ochronę wspólnoty przed zwodzicielami. Wskazują też, że – wyrażająca się w czynach – miłość braterska we wspólnocie jest wynikiem zjednoczenia z Jezusem Chrystusem i trwaniem w nauce apostołów.

Summary

Saint John the Apostle, struggling with the reality of the appearance of deceitful teachers of falsehood and taking care of the communities he founded, gives in his letters clear and effective ways to recognize whether a given person acts and speaks out by inspiring the Spirit of God, or maybe antichrist. Its christological and ecclesiological criteria make it possible to protect the community against deceivers. They also point out that fraternal love in community is the result of union with Jesus Christ and the adherence to the teaching of the Apostles.

Słowa kluczowe: rozpoznawanie, prorok, prawda, fałsz, kryteria, wspólnota

Keywords: recognition, prophet, truth, falsehood, criteria, community

Bibliografia

- Augustyn św., *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana w: Pisma Starożytności*, Warszawa 1977.
- Brown R. E., *La Comunità del discepolo prediletto. Luci e ombre nella vita di una chiesa al tempo del Nuovo Testamento*, Assisi 1982.
- Brown R. E., *Le Lettere di Giovanni*, Assisi 1986.
- Gądecki S., *Wstęp do Pism Janowych*, Gniezno 1996.
- Gryglewicz F., Św. Jan Ewangelista, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań-Warszawa 1969, s. 584-612.
- Gryglewicz F., *Życie chrześcijańskie w ujęciu św. Jana*, Katowice 1984.
- Keener C. S., *Komentarz historyczno – kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.
- Langkammer H., *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985.
- Langkammer H., *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1982.
- Mędała S., *Chodzenie w światłości (Pierwszy List św. Jana)*, w: *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechnie. Apokalipsa* (WMWKB, t. 10), Warszawa 1992, s. 60-89.
- Rafiński G., *Rola charyzmatu prorockiego we wspólnocie Janowej (J 16, 12-15 i 1 J)*, „Studia Gdańskie” 8(1993), s. 25-47.
- Schelkle K. H., *Teologia Nowego Testamentu*, t. 1-3, Kraków 1984.
- Schnackenburg R., *Die Johannesbriefe*, Freiburg-Basel-Wien 1970.
- Schnackenburg R., *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983.
- Słownik Nowego Testamentu*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1993.
- Świderkówna A., *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1994.
- Świerżawski W., *Pierwszy umiłował. Komentarz do Ewangelii Jezusa Chrystusa według świętego Jana*, Wrocław 1982.

Biogram

Kamil Gradowski – magister teologii (w zakresie bibliistyki) na Wydziale Teologicznym UKSW; doktorant Centrum Teologii Apostolstwa „Pallottianum” w Ołtarzewie (jednostka WT UKSW); absolwent Podyplomowych Studiów Trenerów Grupowych (przy Uniwersytecie SWPS); członek Stowarzyszenia Wiernych „Woda Życia”; uczestnik misji humanitarnej do Iraku (z fundacją S.O.S. For Life); zawodowo trener biznesu. E-mail: kamil.gradowski@ginosko.pl.

KS. KRZYSZTOF MĘTLEWICZ

PROBLEM WSPÓŁCZESNEJ RECEPCJI REFORMY EUCHARYSTII PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

*The problem of the modern reception of the Eucharist reform
after the Second Vatican Council*

Nie ma w Kościele katolickim niczego większego i wspanialszego ponad Eucharystię. Od zawsze stanowi ona źródło jego istnienia i życia. Na przestrzeni wieków wielkoczwartkowy ryt, pozostawiony przez Chrystusa Pana i ustanowiony na Gólgocie mocą Jego krwi, doczekał się wielu reform. Jedną z nich była liturgiczna odnowa Soboru Watykańskiego II, która, odczytując znaki czasu, pragnęła uczynić mszę św. bardziej czytelną i zrozumiałą dla ludu Bożego. Podjęta przez ojców koncyliarnych reforma, pomimo szlachetnych i koniecznych założeń, zdaje się stawać dziś w opozycji do rytu mszy św., jaki sprawuje Kościół. Artykuł ma za zadanie omówić ten problem szerzej i zastanowić się, na ile współczesny Kościół w swojej praktyce duszpasterskiej jest wierny soborowym zaleceniom. Na końcu podane zostaną wnioski i postulaty pastoralne, stanowiące niejako propozycję rozwinięcia recepcji nauczania *Vaticanum II* pośród współczesnych znaków czasu.

1. Eucharystia w teologicznych założeniach Soboru

Odnowa liturgiczna w Kościele katolickim nastąpiła jeszcze zanim zwołano Sobór Watykański II. Począwszy od XIX wieku, kiedy na zachodzie Europy rodził się ruch liturgiczny, biskupi, kapłani i wierni świeccy budzili w sobie potrzebę refleksji nad życiem liturgicznym. Model liturgii mszy św. w tzw. rycie trydenckim stawał się z dnia na dzień rzeczywistością coraz bardziej obcą i trudną w odbiorze

dla katolików. Wszystko za sprawą bogactwa znaków, symboli, słów w języku łacińskim, które stanowiąc integralną część ówczesnej celebracji, nie zawsze przynosiły zamierzony efekt trwania w liturgii niebiańskiej. Oczywiście, początkowo sam Sobór Trydencki proponował wiernym trzy czynności, jakie mogą podjąć w czasie sprawowanej mszy świętej: 1) odmawianie z mszalika modlitw używanych przez kapłana; 2) rozważanie tajemnic z życia Jezusa; 3) przypominanie i rozważanie Męki Pańskiej, która sakramentalnie dokonuje się na ołtarzu¹.

Z czasem uczestnictwo wiernych w liturgii zostało niemal całkowicie zmarginalizowane, podczas gdy kapłan przejmował większość funkcji liturgicznych, wykonując je *versus Deum* – w stronę ołtarza². Poza tym celebrans, przystępując do Najświętszej Ofiary, musiał bardzo mocno uważać na to, by przewidziane w mszale rubryki i słowa były starannie i dokładnie respektowane. W przeciwnym wypadku, przez odmienne niż dziś rozumienie moralnej dyspozycji kapłana, zaciągał on na siebie grzech ciężki. Stąd już wtedy krążyły krytyczne uwagi, że kapłan, idący do ołtarza *czysty jak łąza*, często powracał do zakrystii *brudny jak łotr*³.

Wspomniana już wyżej bierność wierzących wobec niebiańskiej i świętej celebracji sprawiała, że liturgia była dla nich czymś zakrytym, tajemniczym i niedostępnym. Ludzie pragnęli tymczasem wejść w duchowe misterium, rozumieć słowa i znaki oraz wiedzieć, co kapłan sprawuje w ich i swoim imieniu. Ową duchową potrzebę często zastępowały pieśni mszalne w języku narodowym, modlitwa różańcowa w czasie akcji liturgicznej czy nawet szereg litanii przebłągalnych. Pojawiło się więc napięcie pomiędzy ołtarzem i jego sługami a wiernymi, którym taki stan rzeczy mocno przeszkadzał. Nie dziwi zatem fakt, że jednym z głównych założeń Soboru Watykańskiego II

¹ J. Mieczkowski, *Msza święta trydencka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41(2008)9, s. 172.

² S. Koperek, *Rys historyczny rozwoju liturgii mszalnej*, w: *Msza święta*, red. W. Świerczawski Kraków 1993, s. 59.

³ J. Mieczkowski, *Msza święta trydencka*, art. cyt., s. 177.

stało się pełne, czynne i świadome uczestnictwo wiernych w liturgii Eucharystii (por. KL 48). Wynikało ono z rosnącego przekonania, że wierni nie mogą być biernymi i głuchymi widzami, przed którymi rozgrywa się ciekawa akcja teatralna, ale czynnymi uczestnikami liturgii, którą wraz z kapłanem sprawują na ołtarzu stojącym przed całym zgromadzeniem.

W ramach podnoszących się głosów i dyskusji o odnowie życia duchowego i sakramentalnego, zwołano w 1956 roku Międzynarodowy Kongres w Asyżu, gromadzący ponad 1,5 tysiąca duchownych z całego świata⁴. Obecni tam teolodzy już wtedy prowadzili dyskusję o roli Słowa Bożego w liturgii Eucharystii czy nawet zasadności wprowadzenia języków narodowych do tekstów mszalnych. Późniejsze rozmowy jeszcze bardziej potęgowały przeświadczenie, że to, czego wierni aktualnie potrzebują, to przemawianie do nich w ich narodowym języku.

W Stolicy Apostolskiej, na dziesięć lat przed soborem powszechnym, obradowała komisja liturgiczna zwołana przez papieża Piusa XII. Ojciec Święty poprosił o przygotowanie odnowionych obrzędów sakramentów. Prace komisji spotkały się jednak z tak wielkim oporem środowiska watykańskiego, że jej dalsze obrady postanowiono kontynuować w ukryciu. Pierwsze sygnały o nowym kształcie obrzędów liturgicznych były widoczne już w 1951 r., gdy zaprezentowano odnowiony rytuał rzymski oraz przy wydaniu nowych obrzędów liturgii Eucharystii Wielkiego Tygodnia w 1955 r.⁵

Zainicjowane przez Watykan pierwsze kroki ku odnowie liturgicznej spowodowały, że do papieskich dykasterii wciąż spływały prośby od biskupów z całego świata, aby wreszcie przeprowadzić gruntowną reformę liturgii, czyniąc ją bardziej czytelną i bliższą ludowi Bożemu. Nie można było już dłużej czekać. Wiadomym było, że na oczach całego Kościoła dokonuje się reforma dziejowa, natomiast ani Stolica Apostolska, ani wspólnoty partykularne nie miały wątpliwości, że

⁴ A. Dudek, *Teologiczne założenia odnowy i reformy liturgicznej II Soboru Watykańskiego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 36(2017)2, s. 92-93.

⁵ Tamże, s. 94.

trzeba wpuścić nieco powietrza do starzejących się murów Chrystusowego Kościoła. Dlatego właśnie zainaugurowany w 1962 roku Sobór Watykański II zajął się w pierwszej kolejności reformą liturgiczną. Dzieło odnowy zostało zawarte i wyrażone w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, którą uroczysto zatwierdzono i promulgowano 4 grudnia 1963 r. Warto zaznaczyć, że dokonało się to zdecydowaną większością głosów ojców soboru (2147 za, 4 przeciw)⁶. Dziś jedynie można sobie wyobrazić, jaka radość i nadzieje towarzyszyły ojcom soborowym, którzy zgromadzeni przez działanie Ducha Świętego dokonywali rzeczy niepowtarzalnych i wiekopomych.

2. Doniosłość reformy Eucharystii w soborowej odnowie

W Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* Sobór ukazuje centralność Eucharystii w całej liturgii, a zatem i w życiu Kościoła (zob. KL 2). Istotnym motywem szczególnego miejsca Eucharystii wobec innych sakramentów jest fakt, że w niej jest obecny sam Jezus Chrystus, podczas gdy w pozostałych sakramentach jest obecny swoją mocą (por. KL 7). Sobór podkreśla uświęcającą rolę Eucharystii w Kościele, bowiem prawdą niezaprzeczalną jest fakt, że „celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa oraz oddawanie kultu Bogu” (KL 59). Zaznacza także, że z Eucharystii w sposób szczególny „spływa na nas łaska i z największą w Chrystusie i uwielbienie Boga, do którego, jako do celu, zmierzają wszelkie inne działania Kościoła” (KL 10).

Wolą Chrystusa było przekazanie Eucharystii Kościołowi i poprzez Kościół. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* wyraźnie podkreśla, że wierni „uczestnicząc w Ofierze Eucharystycznej, w źródle i zarazem szczycie całego życia chrześcijańskiego, składają Bogu Boską Żertwę ofiarną, a wraz z Nią samych siebie: tak zarówno przez składanie ofiary, jak i przez Komunię Świętą wszyscy, aczkolwiek nie bez różnicy, lecz jedni inaczej niż drudzy, biorą udział w czynności liturgicznej. Posileni zaś w świętej Komunii Ciałem

⁶ K. Konecki, *Główne założenia teologiczne Konstytucji o liturgii świętej*, „Liturgia Sacra” 19(2013)2, s. 243.

Chrystusa, w konkretny sposób przedstawiają jedność ludu Bożego, której stosownym znakiem i cudowną przyczyną jest ten Najświętszy Sakrament” (KK 11).

Z nauczania soborowego wyłania się dwojaka funkcja eklezjalna Eucharystii. Po pierwsze, wyraża się ona w osobistym zbliżeniu wierzącego do Jezusa Chrystusa poprzez spożywanie Pokarmu na życie wieczne, po drugie zaś sprowadza się do uczestnictwa wierzącego w Ciele Mistycznym Chrystusa – w Kościele. Osobowe spotkanie wierzących z Chrystusem dopełnia się w komunii eucharystycznej. Jednocześnie, dzięki owej komunii, wierzący zanurza się w życiu Kościoła, uczestniczy w jego życiu, wchodzi w misterium jedności Jezusa Chrystusa z Kościołem⁷.

3. Soborowa nauka o Eucharystii w przepowiadaniu papieży posoborowych

Jan Paweł II wielokrotnie i na różne sposoby nawiązując do wypracowanych przez Sobór Watykański refleksji przypominał, że Kościół wyraża się przez Eucharystię, a Eucharystia tworzy Kościół. W sposób szczególny w Eucharystii Kościół jest i staje się coraz bardziej sakramentem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem⁸. Poprzez Eucharystię Kościół ma świadomość tego, co czyni oraz tego, co otrzymuje. Eucharystia staje się celebrowaniem pamięci zbawczego dzieła Chrystusa i jednocześnie darem dla Kościoła, nie jednym z wielu, ale najważniejszym, ponieważ darem samego siebie. Eucharystia staje się ostatecznie sercem całej liturgii chrześcijańskiej, podczas której Chrystus przekazuje chleb i wino, które po konsekracji nie są już ludzkim pokarmem w sensie dosłownym, ale znakiem Jego obecności w życiu człowieka, wyrazem Jego oddania człowiekowi, Jego ofiary umożliwiającej jedność z Nim samym⁹.

⁷ L. Siwiecki, *Eucharystia w świetle Soboru Watykańskiego II*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 97(2004)11, s. 609.

⁸ Por. tenże, *Eklezjologia eucharystyczna w nauczaniu Jana Pawła II*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 4(2005)1, s. 48.

⁹ Tamże.

W liście *O tajemnicy Eucharystii* Jan Paweł II rozpatrywał tajemnicę Eucharystii w jej relacji do Kościoła. Papież podkreślał, że „tak jak Kościół «sprawia Eucharystię», tak «Eucharystia buduje» Kościół. (...) Kościół urzeczywistnia się wówczas, gdy w owym braterskim zespoleniu i wspólnocie sprawujemy i celebруем Chrystusową ofiarę Krzyża, gdy śmierć Pańską opowiadamy aż przyjdzie, a z kolei, głęboko przejęci tajemnicą naszego Odkupienia, przystępujemy społecznie do stołu Pańskiego, aby karmić się w sposób sakramentalny owocami Najświętszej Ofiary przebłagalnej”¹⁰.

Papież Benedykt XVI swoje stanowisko w sprawie reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II i jej wpływu na teologiczne ujęcie Eucharystii dał poznać jeszcze jako kardynał i prefekt Kongregacji Nauki Wiary. Wyraził je klarownie w swojej publikacji z 2002 roku zatytułowanej *Duch liturgii*. Już we wstępie zauważył brak przypadkowości w tym, że Sobór Watykański II rozpoczął swoje prace od reformy liturgii¹¹. To oczywiste, że ojcowie koncyliarni nie mogli ustalić kształtu liturgii, bowiem to zostało zlecone stosownym komisjom. Jednak – jak wskazuje kard. J. Ratzinger – Sobór dokonał wspaniałej rzeczy, przechodząc od ścisłego patrzenia na zgodność rubryk do właściwego sprawowania Eucharystii, zgodnego z jej wewnętrznym wezwaniem. Za pontyfikatu Papieża Benedykta odbył się Synod Biskupów poświęcony Eucharystii. Od 2 do 23 października 2005 roku w Rzymie 252 ojców synodalnych z 118 krajów świata debatowało na temat: *Eucharystia źródłem i szczytem życia oraz misji Kościoła*. Owocem tych obrad była posynodalna adhortacja Ojca Świętego, w której odwołał się do współczesnego spojrzenia biskupów na reformę *Vaticanum II*. Ojcowie synodalni, zdaniem Papieża, odkryli w całej historii reformy Eucharystii prawdziwe działanie Ducha Świętego. Dziękowali Bogu za dobroczynny wpływ odnowy liturgicznej na odmłodzone życie Kościoła, zaznaczając jednak, że

¹⁰ Jan Paweł II, List O Tajemnicy i Kulcie Eucharystii *Dominicae Ceneae*, Wrocław 1999, nr 4.

¹¹ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 5-6.

zawarte w reformie soborowej bogactwo nie zostało jeszcze do końca odkryte i wprowadzone w życie¹².

Papież Franciszek w swoim przepowiadaniu o wiele mniej miejsca niż poprzednicy poświęca owocom soborowej reformy. Najczęściej ukazuje ją w katechezach o Eucharystii. W czasie jednej z nich przypomniał, że Sobór Watykański II kierował się silnie ożywionym pragnieniem doprowadzenia wiernych do pełnego zrozumienia wspólności wiary i unikalności spotkania z Jezusem Chrystusem. Chwaląc soborową reformę, przypomniał także, że jednym z założeń do wykonania po Soborze była formacja liturgiczna ludu Bożego. W tym miejscu Papież dotknął sedna problemu współczesnego nikłego lub byle jakiego uczestnictwa wiernych we mszy św. W specyficznym dla siebie stylu przepowiadania przestrzegał, by spotkania z Chrystusem Eucharystycznym nie przesłaniał chociażby telefon komórkowy¹³.

4. Krytyka reformy Eucharystii

Pomimo ewidentnych i konkretnych prób recepcji tego, co Kościół wypracował po Soborze Watykańskim II, szczególnie dziś widać nasilające się głosy krytyczne wobec tego, jak sprawowana jest liturgia Eucharystii. Wciąż widać rosnący problem rozminięcia się z tym, do czego zachęcał Sobór, pomimo tego, że kolejni papieże, stojący na straży depozytu wiary, jasno wskazywali na jego dobroczynny wpływ co do odnowy sakramentów. Należy więc w tym miejscu postawić pytanie: na ile problem w recepcji reformy soborowej leży w tym, co Kościół wprowadza w życie, a na ile zależy on od praktycznego zastosowania i odbioru przez lud Boży?

Po Vaticanum II dało się zauważyć dwie fazy. Pierwszą była euforia, radość i ekscytacja wynikająca z wpuszczenia do Kościoła „świeżego powietrza”. Jak wykazano już wcześniej, cały Kościół czekał i liczył na odnowę liturgii, zaś przy tak dużej aprobacie ojców soborowych

¹² Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis o Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji Kościoła*, Poznań 2007, nr 3.

¹³ Franciszek, *Msza Święta nie jest spektaklem!*, <https://papiez.wiara.pl/doc/4300275>. Msza-sw-nie-jest-spektaklem (dostęp: 21.05.2019).

widać było wręcz jak na dłoni, że nieomal wszyscy przedstawiciele Kościołów partykularnych pragnęli tego od dawna. Z odnową liturgii Eucharystii wiązały się wielkie nadzieje – wreszcie wprowadzono język narodowy, kapłan celebrował mszę św. przodem do wiernych, a ołtarz został odsunięty od ściany i znalazł się w centrum przestrzeni liturgicznej. Wszyscy byli przekonani, że czynne uczestnictwo w Eucharystii polegać będzie przede wszystkim na dostrzeganiu dotychczas niewidocznych sakramentalnych znaków, rozumieniu słów modlitwy eucharystycznej czy dostosowaniu obrzędów do percepcji uczestnika liturgii. Chodziło przede wszystkim o to, by wierny uczestniczący w liturgii mszy św., włączając się w to, co widzi, słyszy i rozumie, mógł dzięki owocnie przeżytej celebracji zachwycić się jej tajemnicą i pięknem. Tymczasem soborowe założenia były zbyt skupione na nadziejach, przy drugorzędnym podjęciu tematu jakże istotnych katechez mistagogicznych¹⁴.

Skutki braku formacji katechetycznej przy recepcji odnowionej liturgii mszy św. są dziś szczególnie widoczne. Wierni, którzy przed reformą brali udział w Eucharystii, wyczuwali jej duchowy wymiar. Oczywiście jest, że zakrycie przed nimi czynności liturgicznych, dokonujących się na ołtarzu, czy nieznany im język łaciński nie pozwalała na pełne rozumienie tego, w czym uczestniczą, jednak w tej tajemniczej i cichej sferze znaków sakramentalnych czuli, że uczestniczą w przedsięwzięciu nieba. Można nawet dojść do wniosku, że takie było założenie reformy trydenckiej, by msza św. była przeżywana jako misterium, Najświętszy Sakrament, dający uczestnikom do zrozumienia, że nie uczestniczą w przestrzeni dostępnej dla każdego, lecz w tajemnicy Boga, do którego przystęp mają słudzy przez niego wybrani i wezwani.

5. Błaski i cienie posoborowej Eucharystii

Liturgia mszy św. jest dziś pojmowana przede wszystkim jako modlitwa wspólnoty. Wszelkie gesty, słowa, czynności, dialogiczny

¹⁴ J. Miazek, *Czterdzieści lat soborowej konstytucji o liturgii Sacrosanctum Concilium (1963-2003)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17(2004), s. 191.

charakter tekstów mszalnych, kreatywne tworzenie pieśni mają na celu stworzyć wspólnotę wokół Jezusa Chrystusa, podczas gdy często właśnie ta wspólnotowa forma rytu zakrywa jego sens. Soborowa reforma dała co prawda cenne i aktualne wskazówki, jak prowadzić odnowę liturgii, jednak jej wykonanie powierzyła Komisji przygotowującej głównie obrzędy sakramentalne. Poza drukowanymi tekstami mszałów, lekcjonarzy i rytów, Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów przygotowała także odpowiednie wprowadzenia, aby duszpasterze i wierni – pomimo oczywistości rozumienia języka narodowego i śledzenia wzrokiem liturgicznych znaków – dostrzegali ich głęboki wewnętrzny sens. To wszystko powinna spełniać odpowiednia katecheza mistagogiczna, prowadząca najpierw do uwiecznienia w Jezusa Chrystusa, zaś dopiero później do dostrzeżenia go w sakramencie Eucharystii¹⁵.

Prawdą jest, że aby cokolwiek zrozumieć w Eucharystii i ją właściwie przeżyć, nie wystarczy przyjmować jej wyłącznie werbalnie i sensorycznie. Konieczne jest również wcześniejsze przygotowanie duchowe i intelektualne, aby nie zatrzymać swojej uwagi tylko na formie, lecz zrozumieć, że ma się do czynienia z Bogiem, który pod znakami chleba i wina skrywa swoje bóstwo i człowieczeństwo. Bez pragnienia oraz pasji przeżywania mszy św. szybko stanie się ona teatralnym spektaklem z podziałem na akty i role. Dlatego, mówiąc językiem technicznym, aby „wynieść” coś z Eucharystii, najpierw trzeba na nią coś „przynieść”. Problem pełnego i owocnego udziału wiernych w liturgii leży właśnie w tym, że wielu chce doświadczyć duchowych uniesień, wnosząc co najwyżej swoją obecność i minimalne zaangażowanie¹⁶.

Dzisiejsza świadomość przeżywania Eucharystii, a raczej jej kryzys, pozostaje wypadkową dbałości duszpasterzy o właściwe

¹⁵ I. Celary, *Liturgiczny wymiar katechezy*, „Studia Warmińskie” 40(2003), s. 170.

¹⁶ M. Koza, *Efekt ofiary. Hermeneutyka Mszy świętej w perspektywie ponowoczesności*, „Pressje” 32-33(2013), s. 78.

katechizowanie wiernych¹⁷. Kapłan nie może pozostać jedynie przewodniczącym liturgii, jej organizatorem i wykonawcą, ale szczególnie powinien zabiegać o to, by uczestnicy mszy św. mieli pogłębioną wiarę w realną obecność Chrystusa oraz trwali w poszerzonej formacji liturgicznej. Niestety, dochodzi jednak do sytuacji, że szczyt tejże formacji wierni osiągają w czasie dziecięcych przygotowań do I Komunii Świętej. Stąd jakże znamienne są te sytuacje, gdy rodzice, pozbawieni katechezy mistagogicznej, pozostawiają wyjaśnianie aspektów mszy św. katechetom, by po pozytywnym przebyciu wtajemniczenia chrześcijańskiego zupełnie odciąć się od obowiązku chrześcijańskiego wychowania swojego dziecka.

6. Wnioski duszpasterskie

Wyraźnie widać, że soborowe założenia sprzed ponad 50 lat nie tracą nic na swojej aktualności. Nadal w Kościele dochodzi do głosu problem uczestniczenia wiernych w misterium Eucharystii. Jest to przecież wciąż źródło i szczyt, do którego ma zmierzać i z którego ma wypływać wszelka działalność Kościoła. Jeżeli jednak w świecie nasila się laicyzacja życia społecznego, wierni borykają się z fundamentalnymi kryzysami wiary, zaś równie często dochodzi nawet do całkowitego zerwania z jakimkolwiek życiem sakramentalnym, to zrozumiałe, że nie ma co dłużej odkładać kwestii „nawrócenia eucharystycznego”.

Zgodnie z wolą Soboru Watykańskiego II oraz ostatnich papieży należy wciąż na nowo zachwycać się liturgią Eucharystii i ją pokochać. Skoro jednak do miłości nie można nikogo zmusić, bo miłość ze swej natury może się dokonać wyłącznie w ludzkiej wolności, dzisiejszym zadaniem całego ludu Bożego jest stała formacja liturgiczna, widoczna nie tylko w ławach szkolnych, ale przede wszystkim w katechezie parafialnej. Jest ona zawsze pewnego rodzaju ofiarą, wysiłkiem, jednak

¹⁷ Por. T. Pawluk, *Czynny udział wiernych we Mszy św. w świetle soborowej odnowy liturgicznej*, „Prawo Kanoniczne” 10(1967)3-4, s. 250.

w rezultacie ma prowadzić uczestnika liturgii do jej pełnego zrozumienia i wewnętrznego przeżycia¹⁸.

Recepcja soborowej nauki o mszy św. miała swoje wzloty i upadki. Początkowo Kościół pełen euforii i radości podejmował się wypracowania poleceń i wskazówek. Jednak zrozumienie koncyliarnej wizji rozminęło się częściowo z tym, co Kościół zamierzał naprawić i odnowić. Dziś w perspektywie postępującego indyferentyzmu religijnego oraz laicyzacji ludu Bożego, trzeba ponownie powrócić do właściwej recepcji soborowej sakramentologii nie przez teoretyzowanie, ale przez konkretne i widzialne działania formacyjne. Bez pogłębionej katechezy parafialnej, organizacji kongresów eucharystycznych, dbałości o świadome, czynne i piękne sprawowanie mszy św., kryzys eucharystyczny będzie wciąż się pogłębiał. Stąd już teraz należy na nowo, nawet w małych lokalnych wspólnotach parafialnych, rozpałać serca wiernych do wspólnego sprawowania Eucharystii – najświętszej ofiary i najpiękniejszej uczyty.

Streszczenie

Sobór Watykański II pragnął odnowić liturgię mszy św., aby wszyscy wierni mogli uczestniczyć w niej w pełny, świadomy i czynny sposób. Dlatego pierwszą podjętą przez niego reformą była odnowa liturgiczna. Wprowadzone przez ojców soborowych zmiany przeszły jednak długą drogę teoretyzowania, przez co zapomniano o właściwym wychowywaniu i katechizowaniu wiernych do udziału we mszy św. Owocem takiego działania jest widoczna dziś znikoma formacja liturgiczna oraz brak katechez przy parafii. Autor próbuje omówić ten problem i wskazać kierunki, w jakich powinien iść Kościół w dzisiejszym świecie.

Summary

The Second Vatican Council wanted to renew the liturgy of the Mass so that all the faithful could participate in it in a full, conscious and active way. That is why the first reform undertaken was a liturgical renewal. The

¹⁸ Por. H. Słotwińska, *Celebracje liturgiczne w katechezie parafialnej*, „Roczniki Liturgiczne” 56(2009) 1, s. 415.

changes introduced by the Council Fathers, however, went a long way of theorizing, which forgot about proper education and catechism of the faithful to participate in the Holy Mass. The result of this is the insignificant liturgical formation and the lack of catechesis at the parish. The author tries to discuss this problem and indicate the directions in which the Church should go in today's world.

Słowa kluczowe: Eucharystia, Sobór Watykański II, reforma liturgii, formacja liturgiczna

Keywords: Eucharist, Vatican Council II, liturgical reform, liturgical formation

Bibliografia

- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis o Eucharystii, źródle i szczyt życia i misji Kościoła*, Poznań 2007.
- Celary I., *Liturgiczny wymiar katechezy*, „Studia Warmińskie” 40(2003), s. 159-172.
- Dudek A., *Teologiczne założenia odnowy i reformy liturgicznej II Soboru Watykańskiego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 36(2017)2, s. 91-105.
- Franciszek, *Msza Święta nie jest spektaklem!*, w: <https://papiez.wiara.pl/doc/4300275.Msza-sw-nie-jest-spektaklem> (dostęp: 21.05.2019).
- Jan Paweł II, List O Tajemnicy i Kulcie Eucharystii *Dominicae Cenaе*, Wrocław 1999.
- Konecki K., *Główne założenia teologiczne Konstytucji o liturgii świętej*, „Liturgia Sacra” 19(2013)2, s. 243-252.
- Koperek S., *Rys historyczny rozwoju liturgii mszalnej*, w: *Msza święta*, red. W. Świerzawski, Kraków 1993, s. 25-61.
- Koza M., *Efekt ofiary. Hermeneutyka Mszy Świętej w perspektywie ponowoczesności*, „Pressje” 32-33(2013), s. 75-84.
- Miażek J., *Czterdzieści lat soborowej konstytucji o liturgii Sacrosanctum Concilium (1963-2003)*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17(2004), s. 185-200.
- Mieczkowski J., *Msza święta trydencka*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 41(2008)9, s. 165-178.
- Pawłuk T., *Czynny udział wiernych we Mszy św. w świetle soborowej odnowy liturgicznej*, „Prawo Kanoniczne” 10(1967)3-4, s. 225-252.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, Poznań 2002.

- Siwiecki L., *Eklezjologia eucharystyczna w nauczaniu Jana Pawła II*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 4(2005)1, s. 44-58.
- Siwiecki L., *Eucharystia w świetle Soboru Watykańskiego II*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” 97(2004)11, s. 603-612.
- Słotwińska H., *Celebracje liturgiczne w katechezie parafialnej*, „Roczniki Liturgiczne” 56(2009)1, s. 397-417.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Watykan 1964.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, Watykan 1963.

Biogram

Ks. Krzysztof Mętlewicz – mgr teologii; absolwent Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (2017); doktorant na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie w dziedzinie teologii dogmatycznej; współtwórca i redaktor strony www.vademecumliturgiczne.pl, kapłan diecezji włocławskiej; zainteresowania naukowe: sakramentologia, recepcja doktryny Soboru Watykańskiego II, teologia sakramentu święceń. E-mail: krzysiek.metlewicz@wp.pl.

O. MATEUSZ WALCZAK OSPPE

**KOŚCIÓŁ, MATKA I NAUCZYCIELKA.
JESTEŚMY POWOŁANI, ABY GŁOSIĆ ŻYCIE**

The Church, Mother and Teacher. We are called to proclaim life

W ostatniej, trzeciej części Encykliki *Humanae vitae* Paweł VI przedstawia wskazania duszpasterskie dotyczące tematu życia ludzkiego. Już na początku Ojciec Święty pisze o Kościele jako Matce i Nauczycielce przedstawiającej nam, swoim dzieciom to, co jest dla nas dobre, właściwe i pożyteczne. Rozdział ten o charakterze wybitnie pragmatycznym ma wymiar typowo duszpasterski. Zważywszy na to, że teologia pastoralna jest dziedziną szeroką, w której skład wchodzi m.in. liturgika, misjologia, teologia znaków czasu, teologia caritas kościelnej, katechetyka czy homiletyka¹, w niniejszym artykule chciałbym skupić się na tylko jednej dyscyplinie, ostatniej z wyżej wymienionych. Niewątpliwie jest to szczególny dział w teologii praktycznej, nieustannie wymagający pogłębionej refleksji, nie tylko w czasie podstawowej formacji seminaryjnej, ale także podczas formacji permanentnej, by kapłan głosiciel Słowa – jak mówią *Zasady Formacji Kapłańskiej Kościoła w Polsce* – nieustannie stawał się nauczycielem wiary, odznaczającym się wszechstronnym i głębokim jej rozumieniem².

Nie da się w sposób rzeczowy, wiarygodny i pogłębiony nauczać prawd wiary, nie znając i nie rozumiejąc ich. Dochodzimy zatem już

¹ B. Mierziński, *Teologia pastoralna czy teologia praktyczna? Spór o nazwę czy o koncepcję*, „Warszawskie Studia Pastoralne” (2007) nr 1, s. 16.

² Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 193.

na początku do stwierdzenia, że wszystkie dziedziny teologiczne są ze sobą ściśle powiązane i wymagają integralnego studium – nie da się uprawiać teologii pastoralnej bez teologii dogmatycznej, nie da się analizować dogmatów bez odniesienia ich do Biblii, czy wreszcie nie da się uprawiać teologii moralnej bez sięgnięcia do wszystkich uprzednich dziedzin. Ukazuje to ogromne bogactwo teologii jako takiej i jej szczególną specyfikę tak w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym. Należy ją zatem uprawiać zawsze w ujęciu holistycznym.

Nie ulega wątpliwości, że w kontekście różnych współczesnych zagrożeń, podważających wielką wartość ludzkiego życia, Kościół jest dziś szczególnie mocno wezwany do jego ochrony. Zawsze stał na straży budzącego się do życia każdego ludzkiego istnienia i niewątpliwie w obliczu tak powszechnych dziś trendów, jak chociażby laicyzacja, sekularyzacja, szeroko rozumiana globalizacja czy indywidualizacja ludzkich postaw, potrzeba jasnego głosu pasterzy oraz wiernych, którzy wzorem swojego Mistrza, Jezusa Chrystusa, będą nawoływać do ochrony ludzkiego życia. Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci widzieliśmy następców św. Piotra, tak bardzo kładących nacisk na te kwestię. Św. Paweł VI, św. Jan Paweł II, Benedykt XVI czy wreszcie Franciszek – wszyscy jakby jednym głosem wołali o to, by życie, które znacznie przekracza wymiary ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu samego Boga, wciąż w naszych oczach miało ogromną wartość samo w sobie i nieustannie pozostawało rzeczywistością w istocie świętą.³ Współcześnie widać zatem jasno, że uczynienie troski o życie przedmiotem zainteresowania człowieka wierzącego, musi być wciąż ożywiane i podtrzymywane. Kościół może przecież współczesnemu człowiekowi, cierpiącemu tak często na poczucie bezsensu, ofiarować wartość bezcenną, tj. spojrzenie na jego własne istnienie i życie oczyma Boga, który jest życie.

Niniejszy artykuł ma być pomocą dla tych, którzy na co dzień starają się głosić ewangelię życia, czerpiąc inspirację zarówno z przekazu biblijnego, jak i tak bogatego dziedzictwa nauczania Kościoła. Ma stanowić wsparcie zwłaszcza dla kapłanów oraz przygotowujących

³ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Watykan 1995, nr 2.

się do kapłaństwa, by w tej szczególnej misji, do jakiej wzywa ich Bóg, byli wiernymi depozytariuszami powierzonej im prawdy o życiu, i z ochotą dzielili się nią z innymi.

1. Głosić – powołaniem Kościoła

Dyktorium homiletyczne wydane przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w 2015 roku przedstawia kwestię głoszenia słowa Bożego jako *wydarzenie*⁴. Z pewnością jest to wydarzenie, w którym przenika się płaszczyzna ziemską (udział społeczności wiernych wraz z kapłanem) oraz płaszczyzna duchowa (oddziaływanie łaski). Niebagatelną rolę odgrywa w nim kaznodzieja, na którego barkach spoczywa zadanie i obowiązek przygotowania oraz przeprowadzenia owego spotkania stworzenia i Stwórcy, które przebiegać musi w sposób uporządkowany, owocny i twórczy. Nie ulega zatem wątpliwości, iż wśród *munus regendi*, *munus docendi* i *munus sanctificandi* szczególną rolę zajmuje kwestia przepowiadania. Na skutek przyjętych święceń kapłańskich i w odpowiedzi na Jezusowe wołanie „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19), zarówno kapłani diecezjalni, jak i zakonnicy zobowiązani są do gorliwego głoszenia Dobrej Nowiny, jasnego i rzeczowego prezentowania zdrowej nauki Kościoła dotyczącej różnych sfer życia człowieka, nadto zobligowani są do ciągłego wzywania wiernych do nawrócenia. Soborowa Konstytucja o Liturgii Świętej uczy również, iż owo przepowiadanie ma prowadzić lud do wiary i pokuty, przysposabiać do sakramentów oraz zachęcać do dobrych uczynków⁵.

Aby kaznodzieja mógł owocnie realizować posługę Słowa, zobligowany jest do ukształtowania swego warsztatu pracy, tak w aspekcie merytorycznym, jak i metodologicznym. We właściwym wypracowaniu i usystematyzowaniu go pomocną jest homiletyka. Tak jak uważano to wcześniej, homiletyka jako jedna z dyscyplin naukowych

⁴ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyktorium homiletyczne*, Poznań 2015, nr 4.

⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, Watykan 1963, nr 9.

w ramach teologii pastoralnej prowadzi nas do przestrzeni szeroko rozumianej posługi Słowa. Nie ulega wątpliwości, że Kościół powołany jest do głoszenia wiary oraz prezentowania związanego z nią magisterium. Kościół jak dobra matka troszczy się, wychowuje, prowadzi i tłumaczy. Jest to niezwykle cenna posługa nie tylko dlatego, iż każdy człowiek ma prawo do usłyszenia Dobrej Nowiny, ale również dlatego, iż ten, kto ją usłyszał i przyjął, stając się wierzącym - na mocy chrztu i bierzmowania, zobowiązany jest również do niesienia innym Chrystusa oraz dzielenia się nauką, wypływającą z Jego posłannictwa. Niektórzy jednak na mocy szczególnej łaski powołania wezwani są do podejmowania wymagającej posługi nauczania w imieniu Kościoła. Są to osoby, które zostały posłane przez biskupa, by dzielić się depozytem wiary (kapłani, katecheci, misjonarze, osoby konsekrowane). Szczególną jednak rolę wśród nich odgrywają wyświęceni prezbiterzy, którzy są najbliższymi współpracownikami biskupów i pomagają im w realizacji *munus docendi*.

Zgodnie z kanonem 768 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z roku 1983 ci, którzy nauczają prawd wiary, „powinni przedstawiać wiernym przede wszystkim to, w co należy wierzyć i co trzeba czynić dla chwały Bożej i zbawienia ludzi”⁶. Niewątpliwie tematy troski o życie ludzkie, świętości małżeństwa i rodziny oraz szeroko rozumianej płciowości wpisują się w owo posłannictwo i są dziś nad wyraz aktualne. Już pięćdziesiąt lat temu wiedział o tym ówczesny Sługa Sług Bożych, Papież końca Soboru Watykańskiego II – Paweł VI. Trzeba jasno powiedzieć, że w swoim nauczaniu kładł on zdecydowany nacisk na te kwestie, bardzo szeroko podejmując polemikę z ówczesnie pojawiającymi się trendami niszczącej chrześcijańskie ujęcie moralności – rewolucji seksualnej. We wspomnianej encyklice *Humanae vitae* doprecyzował, że Kościół nie może uchylać się od nauczania w kwestiach prawa ludzkiego życia, będącego przywróconym do pierwotnej prawdy, i które jest poddane działaniu Ducha Bożego⁷.

⁶ Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, 25.01.1983, AAS 75(1983), Poznań 1984, kan. 768 § 1.

⁷ Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, Watykan 1968, nr 19.

Dla Papieża Montiniego temat życia stanowił absolutny priorytet, także w wymiarze przepowiadania, głoszenia i nauczania. Wspomniany dokument to jeden z najbardziej istotnych tekstów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który po dziś dzień kładzie zdrowe, solidne i trwałe fundamenty nauki o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego, nadto traktuje o miłości małżeńskiej, a także płciowości mężczyzny i kobiety. Już w pierwszych punktach Ojciec Święty jasno precyzuje, że to w kompetencjach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest interpretowanie naturalnego prawa moralnego⁸. Z interpretacją zaś w parze idzie nauczanie, które spoczywa szczególnie na barkach biskupów i prezbiterów. W końcowej części encykliki, kierując swoje słowa najpierw do kapłanów, Ojciec Święty napisał: „Waszym bowiem szczególnym obowiązkiem jest (...) podawać w całości i otwarcie naukę Kościoła o małżeństwie. Spełniając ten Wasz obowiązek, pierwsi dajecie przykład szczerego posłuszeństwa, jakie wewnątrz i zewnątrz należy okazywać Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła (...). Wicie również dobrze, jak wielkie znaczenie dla zachowania pokoju sumień i jedności ludu chrześcijańskiego posiada to, by tak w dziedzinie moralności, jak i w sprawach dogmatycznych wszyscy byli posłuszni Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła i mówili jednym językiem. (...) Niechże więc małżonkowie nękania trudnościami odnajdą w słowie i sercu kapłana jakby odzwierciedlenie głosu i miłości naszego Zbawiciela”⁹. Do biskupów natomiast Papież skierował następujące słowa: „Ku Wam wszystkim, którzy stoicie na czele kapłanów, współpracowników w świętej posłudze i przewodzicie waszym wiernym, kierujemy tę nagłą prośbę, abyście z wszelką gorliwością i niezwłocznie oddali się dziełu zabezpieczenia małżeństwa i obrony jego świętości tak, aby życie małżeńskie osiągało coraz wyższą ludzką i chrześcijańską doskonałość. Zadanie to uważajcie za najważniejsze dzieło i obowiązek nałożony na Was w obecnych czasach”¹⁰. Jakie wnioski wynikają z wypowiedzi, które

⁸ Tamże nr 4.

⁹ Tamże nr 29.

¹⁰ Tamże nr 30.

Ojciec Święty wystosował do swoich współpracowników? Wydaje się, że w kontekście prezbiterów, Papież istotny nacisk kładzie na posłuszeństwo Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Możemy zadać sobie wobec tego pytania, czy w takim razie w tamtych czasach brakowało posłuszeństwa wobec Magisterium Kościoła rzymskiego w sprawach moralności? Jeśli tak, to co było przyczyną takiego stanu rzeczy? Skąd mogły pojawiać się wśród duchowieństwa przejawy indywidualistycznego interpretowania lub wręcz reinterpretowania nauki o moralności? Wreszcie patrząc na czasy nam współczesne, może należałoby postawić pytanie, czy przypadkiem historia nie lubi się powtarzać?

Biorąc natomiast pod uwagę słowa wypowiedziane do braci w biskupstwie, Paweł VI zachęca do mądrego przewodzenia powierzonym ich pasterskiej trosce wiernym oraz umiejscowienia kwestii świętości życia i małżeństwa pośród zdecydowanych priorytetów podejmowanych działań duszpasterskich. Przy okazji należy tutaj odnieść się do soborowego Dekretu o pasterskich zadaniach biskupów, w którym Ojcowie Soborowi przynaglali braci w biskupstwie i przypominali im, iż „winni pouczać, jak bardzo, zgodnie z nauką Kościoła, należy cenić osobę ludzką wraz z jej wolnością i całym życiem ciała; rodzinę oraz jej jedność i trwałość, rodzenie i wychowanie potomstwa”¹¹.

Kościół zatem, jak transparentnie to widzimy, powołany jest do głoszenia całej Chrystusowej nauki, szczególnie w dziedzinie moralności. Nikt mu tej misji zabronić nie może, gdyż ze swej istoty – jest on wspólnotą misyjną¹², w drodze, niosącą orędzie miłości wszystkim

¹¹ Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, Watykan 1965, nr 12.

¹² Już w pierwszych słowach wprowadzenia do encykliki *Redemptoris missio* Jan Paweł II stwierdza: „Misja Chrystusa Odkupiciela, powierzona Kościołowi, nie została jeszcze bynajmniej wypełniona do końca. Gdy u schyłku drugiego tysiąclecia od Jego przyścia obejmujemy spojrzeniem ludzkość, przekonujemy się, że misja Kościoła dopiero się rozpoczyna i że w jej służbie musimy zaangażować wszystkie nasze siły.” (RM I, zob. także RM 40, 49). Zaraz potem Ojciec Święty przywołując towarzyszące mu od początku pontyfikatu „podróże aż po krańce ziemi”, które miały „dać wyraz trosce misyjnej”, podkreśla, iż to właśnie jego osobiste doświadczenie – wyrażające

ludom i narodom. Powołani do tego są biskupi, prezbiterzy i diakoni, powołane są również osoby życia konsekrowanego i wszyscy wierni świeccy. Element moralny w nauczaniu jawi się jako istotny i niezastąpiony, gdyż prowadzi wiernych do swego rodzaju uporządkowania wiedzy związanej z tak szerokim obszarem posłannictwa Kościoła. Dziś niestety niezrozumienie nauki Kościoła w różnych jej dziedzinach, błędna interpretacja, swego rodzaju indywidualizm w jej rozumieniu, wydają się być pewnym zagrożeniem i niestety zjawiskiem dość powszechnym. Uwzględnianie natomiast w posłudze Słowa zagadnień moralnych, szczególnie tych, o których traktuje *Humanae vitae*, niewątpliwie może doprowadzić nie tylko do przekazania samych istotnych skądinąd treści, lecz przede wszystkim doprowadzić do udziału w tajemnicy Chrystusa. Aby to jednak osiągnąć, trzeba doprowadzić słuchaczy słowa Bożego do dyspozycji na wewnętrzną przemianę poprzez zmiany sposobu myślenia, burzenie postaw i zachowań niezgodnych z duchem Chrystusa, nadto inspirowanie postaw prawdziwie chrześcijańskich czy wprowadzenie odnowionego porządku życia moralnego¹³.

2. Co głosić?

W dalszej części niniejszego artykułu chcemy zastanowić się nad tym, do głoszenia jakiej konkretnej nauki zachęca nas Paweł VI w swojej Encyklice? Niewątpliwie biorąc do ręki tekst, napotykamy na tematykę z jednej strony bardzo trudną, a z drugiej bardzo delikatną. Trudną, ponieważ dotykającą tematu życia ludzkiego, którego dawcą,

się przede wszystkim w bezpośrednim kontakcie z ludami – przekonało go jeszcze bardziej, „jak pilna jest ta działalność”, której poświęca swoją encyklikę”. Jan Paweł II mówi również o tym, czego nauczyły go tak liczne pielgrzymki do różnych ludów i kultur (RM 29, 71, 91) i jak wielki wpływ wywarły one na sposób jego myślenia i posługi (zob. RM 1, 30, 37, 52, 55, 60, 73, 91). Kończąc wprowadzenie, papież jasno podkreśla, iż „nikt wierzący w Chrystusa, żadna instytucja Kościoła nie może uchylić się od tego najpoważniejszego obowiązku: głoszenia Chrystusa wszystkim ludom” (RM 3).

¹³ L. Szewczyk, *Zagadnienia moralne w wypowiedzi kaznodziejskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 37(2004), s. 50.

obrońcą i Panem jest sam Bóg¹⁴. Delikatną, ponieważ odwołuje się ona do sumienia jako najskrytszego ośrodka i sanktuarium człowieka, w którym pozostaje on sam na sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu¹⁵. Treści, do których przepowiadania jesteśmy wszyscy wezwani, a które uwypukla Ojciec Święty, dotyczą: prawa naturalnego, norm moralnych odnośnie regulacji poczęć, miłości małżeńskiej czy też odpowiedzialnego rodzicielstwa. Na skutek zetknięcia z tak poważną tematyką może pojawić się w głoszącym niechęć i zdystansowanie, gdyż zagadnienia te wymagają chociażby podstawowej wiedzy na ich temat. Dlatego w formacji teologicznej, na każdym jej etapie, konieczna jest znajomość „dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a zwłaszcza Soborów i Biskupów Rzymskich, a także zasięganie rady najlepszych i uznanych pisarzy teologicznych, nie pomijając Katechizmu Kościoła Katolickiego”¹⁶. Nie ulega wątpliwości, że dobrze wykształcony kaznodzieja ma być jednocześnie dobrym teologiem. Niebagatelną, czy wręcz zdecydowaną rolę w tym kształceniu odgrywa formacja seminaryjna (w której skład wchodzi formacja: ludzka, duchowa, intelektualna i pastoralna). Warto zaznaczyć, że nie bez znaczenia jest cała formacja intelektualna, zarówno filozoficzna, jak i teologiczna, która zmierzać ma do wykształcenia i wychowania kompetentnych i wiarygodnych heroldów nauki Kościoła, przyszłych kaznodziejów, katechetów, misjonarzy, rekolekcjonistów etc. Wydaje się więc, że ostatecznie za wychowanie kaznodziei twórczego i kompetentnego, zwłaszcza w znaczeniu teologicznym, odpowiadają tak wszyscy profesorowie, jak i wychowawcy. Zasadnym jest wobec tego wniosek, by wszyscy wykładowcy seminarium byli zatroskani o wychowanie dobrych

¹⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965, nr 51.

¹⁵ Tamże nr 16.

¹⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Watykan 1999, s. 33.

i wiernych głosicieli Słowa Bożego¹⁷. Jawi się tutaj więc konieczność nieustannego pogłębiania wiedzy związanej z wiernym i rzeczowym przepowiadaniem, zwłaszcza z uwzględnianiem zagadnień moralnych, tak szybko dziś ewoluujących. Kaznodzieja mający odpowiednią, ugruntowaną wiedzę, znajomość problematyki nie będzie odczuwał lęku wobec pojawiających się trudnych zagadnień, nawet jeśli nie na wszystkie postawione mu pytania będzie znał odpowiedź. Na miarę swoich możliwości będzie świadkiem i obrońcą depozytu wiary i moralności chrześcijańskiej.

Jesteśmy więc wszyscy wezwani do głoszenia prawd, wynikających z wiary przyjętej na chrzcie świętym. Przygotowujący się do kapłaństwa bądź realizujący już tę drogę powołania mają na wzór Dobrego Pasterza przewodzić ludowi Bożemu, tak w sprawach wiary, jak i moralności, mając świadomość różnych oczekiwań, jakie kierują wobec nich wierni, ale nade wszystko świadomość odpowiedzialności za prawowierną naukę Kościoła. W istocie oczekiwania współczesnego słuchacza Słowa zdają się dzisiaj coraz bardziej wzrastać. „Współczesny słuchacz słowa Bożego ma prawo spodziewać się, że stojący na ambonie człowiek jest kompetentnym fachowcem w dziedzinie, w której zabiera głos”¹⁸. Jednak nie jest to powód do strachu, lęku, oporu czy obawy. Należy tutaj pamiętać, że misja nauczania jest zarówno powołaniem, jak i posłaniem, a głoszącemu zawsze towarzyszyć będzie konkretna łaska. Warto także mieć na uwadze fakt, że przy całej naszej słabości, wynikającej z ludzkiej kondycji, nieudolności naszych ludzkich wysiłków, to w istocie „sam Bóg jest głównym i pierwszorzędnym podmiotem przepowiadania słowa Bożego w Kościele. Bóg, jako pierwszorzędny podmiot przepowiadania, przemawia poprzez Swój Kościół, który jest tak ściśle zespolony z Chrystusem, że stanowi Jego Mistyczne Ciało”¹⁹.

¹⁷ J. Twardy, *Formacja głosiciela Słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny” 6(2001-2002), s. 16.

¹⁸ Z. Adamek, *Homiletyka*, Tarnów 1992, s. 104.

¹⁹ J. Zinka, *Liturgia jako przestrzeń przepowiadania słowa Bożego*, „Studia Gdańskie” 38(2016), s. 217.

Kardynał Robert Sarah, Prefekt Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, biorąc udział w dwudniowych uroczystościach upamiętniających wydanie wspomnianego dokumentu, w benedyktyńskim opactwie św. Anny we francuskim Kergonan, 4 sierpnia 2018 r., mówił w tym kontekście szczególnie do kapłanów: „Drodzy bracia kapłani, niektórzy ludzie starają się wzbudzić w nas poczucie winy, oskarżając o nakładanie na innych ciężarów, których my sami nie nosimy. Nie dajcie się zastraszyć, bądźcie posłuszni bardziej Bogu niż ludziom. Jeśli *Humanae vitae* jest naprawdę podstawowym dokumentem dla życia małżeńskiego prowadzonego w zgodzie z najgłębszą prawdą o ludzkiej seksualności, nie będziemy narzucać żadnego ciężaru! Przeciwnie, przepowiadając naukę z *Humanae vitae*, głosimy dobrą nowinę! Głosimy świętość małżeńską! Jakże nasze kapłańskie serca mogłyby zgodzić się na pozbawienie dusz tej królewskiej drogi świętości małżeńskiej? Jakże moglibyśmy proponować jakąś formę świętości „z rabatem”, niespełnionej? Nie! (...) Drodzy bracia kapłani, głoszenie dobrej nowiny Ewangelii o seksualności i małżeństwie to otwieranie małżeństwu drogi życia szczęśliwego i świętego! To nasz obowiązek jako ojców, przewodników i pasterzy! Jak powiedział św. Jan Paweł II, nasze «przemilczenia, niepewności i niejasności w tej kwestii, w konsekwencji zaciemniają ludzką i chrześcijańską prawdę o miłości małżeńskiej». Z ojcowskiej miłości do małżonków, z gorliwości misyjnej, z hojności w ewangelizacji nie lękajmy się przepowiadać i głosić tej dobrej nowiny. Nawet, jeśli musimy znosić ataki, lekceważenie, osamotnienie i drwiny, głosimy prawdę Ewangelii. Paweł VI dał nam w tej encyklice piękny przykład pełnej troski miłości duszpasterskiej, nie lękajmy się go naśladować! Nasze milczenie byłoby karygodną współwiną. Nie pozwalajmy, aby małżeństwa dały się uwieść zwodniczym syrenim śpiewom łatwizny! Zauważmy przy okazji, że nasz celibat jest świadectwem naszej wiarygodności. Jeśli naprawdę przeżywamy radość z życia oddanego całkowitej wstrzemięźliwości ze względu na królestwo niebieskie (Mt 19, 12), możemy głosić radość życia małżeńskiego oddanego

odpowiedzialnej płodności i hojności okresowej wstrzemięźliwości, gdy jest to konieczne”²⁰.

3. Jak głosić?

W ostatniej części tekstu pragniemy zadać sobie pytanie, jak w dzisiejszych czasach przepowiadać o życiu, w jaki sposób skutecznie podejmować trudne zagadnienia z dziedziny moralności? Na początku słusznym wydaje się zdefiniowanie samego pojęcia przepowiadania. Wg ks. prof. dra hab. Wiesława Przyczyny przepowiadanie to ustne, publiczne, bezpośrednie i oficjalne, tzn. w imieniu Kościoła, głoszenie Ewangelii w formie homilii, kazania lub konferencji²¹. Aby było ono realizowane właściwie, w jednym ze swoich licznych artykułów teolog wymienia szereg czynników determinujących przekaz osoby mówcy. Wymienia wśród nich: dojrzałą osobowość, zdrową religijność, kompetencje tematyczne oraz znajomość metodyki przepowiadania²². Nie ulega zatem wątpliwości, że kaznodzieja właściwie będzie potrafił ujmować i przedstawiać trudne tematy Encykliki *Humanae vitae* wtedy, gdy dążyć będzie do ukształtowania w sobie wyżej wymienionych wskazań. Dopiero wówczas jego nauczanie staje się kompletne, a co za tym idzie, etyczne i wiarygodne.

Jak realizować dzisiaj posługę Słowa w kontekście delikatnych i trudnych zagadnień ludzkiego życia? Soborowy Dekret o posłudze i życiu prezbiterów stwierdza, że w budowaniu Kościoła „prezbiterzy powinni na wzór Pana odnosić się do wszystkich ze szczególną życzliwością. I nie powinni postępować w stosunku do nich według ludzkich upodobań, lecz zgodnie z wymaganiami nauki i życia chrześcijańskiego, pouczając ich i napominając jako dzieci najdroższe. (...) W budowaniu chrześcijańskiej wspólnoty prezbiterzy nigdy nie służą jakiejś ideologii czy grupie ludzi, ale jako heroldowie Ewangelii

²⁰ Konferencja wygłoszona przez kardynała Roberta Saraha, Prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w Opactwie św. Anny w Kergonan, 4 sierpnia 2018, „Nasz Dziennik”, 8-9 grudnia 2018, nr 285(6339), s. 8.

²¹ W. Przyczyna, *Przepowiadać etycznie*, „Przegląd Homiletyczny” 12(2008), s. 7.

²² Tamże, s. 10.

i pasterze Kościoła trują się nad osiągnięciem duchowego wzrostu Ciała Chrystusowego²³. Na pierwszy plan w nauczaniu jako takim Ojcowie Soborowi – co ciekawe – wymieniają życzliwość. Z pewnością istnieje tutaj odniesienie do komunikacji na poziomie interpersonalnym, gdzie podstawową płaszczyzną spotkania jest płaszczyzna typowo ludzka, płaszczyzna spotkania osoby z osobą. Trudno byłoby przekazywać jakiegokolwiek prawdy wiary w atmosferze niechęci, dystansu czy wręcz wrogości, traktując słuchacza w sposób pretensjonalny, życzeniowy bądź instrumentalny. Kaznodzieja to ktoś, kto z życzliwością pragnie podzielić się z napotkanym człowiekiem zbawczą nauką, która swoje źródło ma w nauce Chrystusa. Druga cecha głosiciela, którą można wyodrębnić z przytoczonego fragmentu soborowego dokumentu, to zdecydowanie. Kaznodzieja winien być jasny, wyrazisty, przejrzysty, ujmujący zagadnienie rzeczowo, konkretnie i precyzyjnie. Nadto przede wszystkim powinien być samemu przekonany do tego, co głosi. Jeśli będzie brakowało mu utożsamienia się z Urzędem Nauczycielskim Kościoła w pełni, zabraknie mu także wiarygodności w przekazywaniu prawd wiary. Dodatkowo soborowy dekret sugeruje, że nauka, którą przedstawia szafarz, ma przyczyniać się do wzrostu w wierze u słuchających. Głoszenie prawd moralnych ma umacniać wiarę słuchaczy, nie osłabiać. Coś, co jest częścią mojego życia, przez dzielenie się może stać się także częścią życia drugiego człowieka, z którym tworzę wspólnotę w Chrystusie.

Z pewnością na postawione pytanie – jak dziś głosić, głosić nie tylko naukę związaną z tematyką moralności, ale w ogóle naukę chrześcijańską, istnieje wiele odpowiedzi. Wiele jest modeli przepowiadania, wiele sposobów, czy to w homilii, czy w kazaniu, czy w konferencji. W różnych miejscach i na różny sposób głosi się prawdy wiary po to, by jak najlepiej mogły trafić do słuchacza. Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik z Uniwersytetu Śląskiego stwierdza, że mówiąc o Chrystusie, a co za tym idzie, także o nauce wynikającej z Jego zbawczej misji,

²³ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, Watykan 1965, nr 6.

należy mówić: ciekawie, wiernie, pokornie, pięknie, egzystencjalnie²⁴. Myślę, że w kontekście *Humanae vitae* na szczególne podkreślenie zasługuje owo „wiernie” – tzn. w zgodzie z oficjalnym stanowiskiem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Natomiast Ks. prof. dr hab. Adam Kalbarczyk z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu zachęca natomiast, aby mówić o sprawach wiary: łącznie, biblijnie, profetycznie, mistagogicznie, życiowo oraz żywo²⁵. Nadto należy z pewnością mieć świadomość stanu i kondycji dzisiejszych słuchaczy. Z jednej strony mogą to być wierni utrudzeni pracą rąk własnych, np. z terenów wiejskich, gdzie należy prawdy wiary przekazywać w sposób prosty i zrozumiały; z drugiej zaś strony mogą to być ludzie uważający się za inteligencję dużych miast, która oczekuje często merytorycznych i konkretnych argumentów trafiających w sedno sprawy. Kaznodzieja to ktoś, kto wie, jak odnaleźć się w konkretnych miejscach i wspólnotach; to osoba, która musi postrzegać sytuację panującą w danej społecznej przestrzeni Kościoła i do niej umiejętnie dostosowywać swój przekaz²⁶.

* * *

Podsumowując, należy postawić pytanie, czy w dzisiejszym świecie należy głosić Dobrą Nowinę o życiu? Odpowiedź wydaje się być oczywista: zdecydowanie tak. Dlaczego? Szukając odpowiedzi na te pytania, zasadnym będzie odnieść się do wyników Centrum Badania Opinii Społecznej z roku 2016, dotyczących tematyki „zasady moralne a religia”. Otóż wg nich katolickie zasady moralne za najlepszą i wystarczającą podstawę moralności uznaje jedynie niespełna co piąty badany (18%). A badanych było ponad 1000 osób, tj. losowo dobranych mieszkańców Polski, z których 9 na 10 uznaje się za mniej lub bardziej praktykujących katolików. Stosunkowo największą grupę

²⁴ J. Szymik, *Jak mówić dziś o Jezusie Chrystusie*, w: *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, red. W. Przychyna, Kraków 2002, s. 40-42.

²⁵ A. Kalbarczyk, *Jak mówić w kazaniach o życiu doczesnym i wiecznym?*, „Biblioteka Kaznodziejska” 6(2008), s. 29-32.

²⁶ K. Muller, *Homiletyka na trudne czasy*, Kraków 2003, s. 222.

(46% wskazań) stanowią ci, według których katolickie zasady moralne są w większości słuszne, lecz nie ze wszystkimi z nich się zgadzają, a ponadto sądzą, że te właściwe nie zawsze są wystarczające i nie odpowiadają dzisiejszym czasom. Wyniki badań uzmysławiają zatem, jak ważne zadanie spoczywa na barkach głosicieli Dobrej Nowiny, żeby ze zdrową nauką chrześcijańską, z której wynikają konkretne postawy moralne, utożsamiało się nie coraz mniej, ale coraz więcej ludzi. Rezultat przeprowadzonych badań jasno wskazuje, że należy mówić o życiu, wzywając do jego ochrony i troski o nie. Kościół musi stać na straży życia ludzkiego, gdyż należy to do jednych z jego podstawowych zadań, wynikających z jego natury. Nauka o życiu oparta jest zarówno o Prawdę Objawioną, jak i o nauki medyczne, stąd nieodzowna wydaje się więc konieczność jego obrony.²⁷ Każdy wierzący, nie tylko wyświęcony kapłan, jest zatem wezwany do troski o życie. Przynaglenie to wynika z przyjętych sakramentów, zwłaszcza chrztu i bierzmowania, ale również z pragnienia bycia wiernym nauczaniu Chrystusa i Kościoła.

Streszczenie

W artykule przedstawiony został problem dotyczący przekazu nauczania Kościoła nierozłącznie związanego z tematyką życia ludzkiego. W pierwszej części autor uwypuklił konieczność głoszenia prawd wiary dotyczących moralności chrześcijańskiej. Każdy wierzący na mocy chrztu jest bowiem w ramach swojego stanu i powołania zobowiązany do dawania świadectwa wierze i moralności. Druga część artykułu w nawiązaniu do *Humanae vitae* precyzuje treści związane z nauczaniem Kościoła dotyczącym życia ludzkiego. W trzecim punkcie natomiast autor stara się przekazać wskazówki do tego, w jaki sposób dziś najlepiej być wyrazicielem Ewangelii życia. Nawiązując do praktycznego wymiaru posługi Słowa, przedstawia sposoby dzielenia się depozytem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

²⁷ T. Stec, *O wartości życia ludzkiego w każdym jego stadium*, „Studia Sandomierskie” 23(2016), s. 210.

Summary

The article presents a problem concerning the proclamation of the Church's teaching inseparably connected with the subject of human life. In the first part, the author highlighted the need to proclaim the truths of faith regarding Christian morality. Every believer, through the power of the Sacrament of Baptism, is obliged to bear witness to faith and morality, according to his state of life and his vocation. The second part of the article, in reference to *Humanae vitae*, clarifies the content related to the Church's teaching on human life. In the third point, on the other hand, the author tries to give clues to how to best present the Gospel of life today. Referring to the practical dimension of the ministry of the Word, he presents ways to how to share the deposit of the Church's Magisterium.

Słowa kluczowe: głoszenie, nauczanie, prawdy wiary, wierność, formacja, komunikacja, posługa Słowa, *Humanae vitae*, życie, ochrona życia, moralność

Keywords: preaching, teaching, truths of faith, faithfulness, formation, communication, ministry of the Word, *Humanae vitae*, life, protection of life, morality

Bibliografia

- Adamek Z., *Homiletyka*, Tarnów 1992.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, 25.01.1983, AAS 75(1983), Poznań 1984.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Wrocław 1995.
- Kalbarczyk A., *Jak mówić w kazaniach o życiu doczesnym i wiecznym?*, „Biblioteka Kaznodziejska” 6(2008), s. 29–33.
- Konferencja wygłoszona przez kardynała Roberta Saraha, Prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w Opactwie św. Anny w Kergonan, 4 sierpnia 2018, „Nasz Dziennik”, 8-9 grudnia 2018, nr 285(6339), s. 8.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Watykan 1999.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań 2015.

- Mierzwiński B., *Teologia pastoralna czy teologia praktyczna? Spór o nazwę czy o koncepcję*; „Warszawskie Studia Pastoralne” (2007) nr 1, s. 7–16.
- Muller K., *Homiletyka na trudne czasy*, Kraków 2003.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae Vitae*, Wrocław 1968.
- Przyczyna W., *Przepowiadać etycznie*, „Przegląd Homiletyczny” 12(2008), s. 7–16.
- Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, Watykan 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965.
- Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, Watykan 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, Watykan 1963.
- Stec T., *O wartości życia ludzkiego w każdym jego stadium*, „Studia Sandomierskie” 23(2016), s. 209–220.
- Szewczyk L., *Zagadnienia moralne w wypowiedzi kaznodziejskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 37(2004), s. 48–57.
- Szymik J., *Jak mówić dziś o Jezusie Chrystusie*, w: *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, red. W. Przygoda, Kraków 2002, s. 39–62.
- Twardy J., *Formacja głosiciela Słowa Bożego*, „Przegląd Homiletyczny” 6(2001–2002), s. 9–23.
- Zinka J., *Liturgia jako przestrzeń przepowiadania słowa Bożego*, „Studia Gdańskie” 38(2016), s. 215–226.

Biogram

O. Mateusz Walczak OSPPE: w 2016 roku ukończył Wyższe Seminarium Duchowne Zakonu Św. Pawła Pierwszego Pustelnika w Krakowie z tytułem magistra; po święceniach prezbiteratu dwa lata posługiwał jako duszpasterz w paulińskiej parafii w Wągrowcu, po czym przez przełożonych skierowany został do paulińskiego klasztoru w Warszawie; od 2018 roku jest doktorantem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, gdzie studiuje homiletykę; w ramach pracy doktorskiej podejmuje kwestie konferencji głoszonych podczas Warszawskiej Pielgrzymki Pieszej. E-mail: o.mateuszosppe@gmail.com.

O. MARIAN KUJACZYŃSKI MI

**OPIEKA DUCHOWA W HOLISTYCZNYM PROCESIE
LECZENIA. MIEJSCE I ROLA KAPELANA SZPITALNEGO
W OPIECE DUCHOWEJ**

*Spiritual care in the process of holistic treatment.
Place and role of the chaplain in spiritual care*

Opiekę duchową w holistycznym procesie leczenia rozumiemy jako towarzyszenie człowiekowi w trudnym okresie jego życia, jakim jest choroba i związane z nią cierpienie. Jest to czas, w którym człowiek doświadcza kruchości swojej egzystencji, niepewności, lęków, osamotnienia, bólu. W kryzysie spowodowanym chorobą zachwiane zostają wszystkie płaszczyzny życia człowieka: strefa ciała, psychiki i ducha. Kiedy cierpiący *cały człowiek* trafia do szpitala, potrzebuje on holistycznego procesu leczenia, w którym ważną rolę odegra kapelan. Specjalistycznej pomocy kapelana oczekuje także cierpiąca rodzina i jego bliscy.

Celem artykułu jest ukazanie ważności opieki duchowej oraz określenie miejsca kapelana szpitalnego w holistycznym procesie leczenia. Autor rozpocznie swoje rozważania od próby dookreślenia istoty duchowości w medycynie. Następnie spróbuje zdefiniować istotę i rolę opieki duchowej w holistycznym procesie leczenia, jak też ukaże wypracowane w USA i Europie narzędzia badawcze do diagnozowania potrzeb duchowych pacjentów. Kolejnym punktem będzie ukazanie miejsca i roli kapelana szpitalnego w opiece duchowej. Rozważania zakończą pewne wnioski i postulaty pastoralne, których realizacja może pomóc w tym, aby kapelani szpitalni mogli lepiej sprawować opiekę duchową w holistycznym procesie leczenia.

1. Próba ustalenia definicji duchowości w medycynie

Ustalenie definicji duchowości z medycznego punktu widzenia nie jest łatwe. W całościowej opiece nad chorym łatwiej opisać stan kliniczny chorego z punktu widzenia somatycznego, opierając się między innymi na wynikach badań. Z kolei nie można opisać za pomocą wartości liczbowych wewnętrznego świata chorego i jego duchowości. Co prawda emocje i uczucia pacjenta, jego potrzeby, jak i psychiczne mechanizmy obronne pozwalające przejść przez czas kryzysu, można analizować za pomocą metod empirycznych, w tym narzędzi współczesnej psychologii. Trzeba jednak podkreślić, że aspekt duchowy jest w dużej mierze transcendentny i wymyka się on jednak badaniom empirycznym¹.

Warto w powyższym kontekście bliżej zdefiniować pojęcie *duchowości*. Jest ono pojęciem wieloznacznym, niezwykle bogatym w swojej treści. W sytuacji, gdy jest ono łączone jest z religiami, mówi się o tzw. duchowości klasycznej – np. w ramach hinduizmu, buddyzmu, judaizmu, chrześcijaństwa czy islamu. W samym chrześcijaństwie można wyróżnić duchowość katolicką (np. maryjną, benedyktyńską, franciszkańską, dominikańską), prawosławną, protestancką (w tym np. kalwińską, anglikańską). Duchowość pojawia się również w kontekście pozareligijnym, kiedy mówi się o duchowości świeckiej (*secularspirituality*), bądź o różnych ścieżkach poszukiwań duchowych. Analizy nad współczesną duchowością wkraczają w takie obszary, jak: zdrowie, edukacja, polityka czy rozwój nowych technologii². Duchowość coraz częściej jest traktowana jako właściwość typowa wszystkim ludziom, nie tylko włączonym do różnych wspólnot wiary³.

Światowa Organizacja Zdrowia podkreśla, że *wymiar duchowy odnosi się do aspektów życia związanego z doświadczeniami, które*

¹ A. Bartoszek, *Opieka duchowa w opiece paliatywnej*, w: *Medycyna paliatywna*, red. K. de Walden-Gałuszko Warszawa 2015, s. 378.

² S. Chrobak, *Wychowanie i duchowość w praktyce systemu prewencyjnego Jana Bosko*, „Seminare” 2014, nr 1, s. 104.

³ H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004, s. 114.

przekraczają zjawiska zmysłowe⁴. Podkreśla ona także, że nie równa się on wymiarowi religijnemu, choć dla wielu osób religia stanowi składową duchowego wymiaru ich życia. Zauważa, że *aspekt duchowy postrzegać można jako wymiar zintegrowany z innymi wymiarami (fizycznym, psychologicznym, społecznym). Nierzadko postrzegany jest jako powiązany ze znaczeniem i celem*⁵. Z kolei Stowarzyszenie Amerykańskich Uczelni Medycznych (Association of American Medical Colleges AAMC) definiuje duchowość jako *poszukiwanie przez osobę najwyższego sensu poprzez uczestniczenie w religii i/lub wierze w Boga, rodzinie, naturalizmie, racjonalizmie, humanizmie oraz sztuce. Wszystkie te aspekty mogą wpływać na to, jak pacjenci i pracownicy opieki zdrowotnej postrzegają zdrowie i chorobę oraz jak kształtują się ich wzajemne relacje*⁶. Z kolei w 2009 roku na konferencji, w której brali udział lekarze i inni pracownicy służby zdrowia, naukowcy, kapelani i duchowni, zdefiniowano duchowość jako *ten aspekt człowieczeństwa, który wyraża się w sposobie, w jaki człowiek poszukuje i nadaje sens i cel swojemu istnieniu, oraz w sposobie, w jaki doświadcza łączności z chwilą obecną, samym sobą, innymi ludźmi, naturą oraz tym, co stanowi istotę lub świętość*⁷.

Nawiązując do powyższych definicji, powstałe w Krakowie 28 XII 2015 roku Polskie Towarzystwo Opieki Duchowej w Medycynie, które ma za zadanie *integrowanie i reprezentowanie środowiska osób zainteresowanych opieką duchową w medycynie, świadczoną na rzecz chorych, niepełnosprawnych i ich rodzin, dążenie do zapewnienia im wysokiej jakości tejże opieki oraz wspieranie rozwoju badań naukowych i promowanie wiedzy w tym zakresie*⁸ zdefiniowało duchowość

⁴ Cyt. za: Zakon Szpitalny św. Jana Bożego, Komisja Generalna ds. Duszpasterstwa, *Duszpasterstwo w stylu św. Jana Bożego*, Rzym 2012, s. 54.

⁵ Tamże.

⁶ Cyt. za: M. Ch. Puchalski, *Uwzględnienie duchowości w opiece nad chorym - niezbędny element opieki zorientowanej na pacjenta*, „Medycyna Praktyczna” 2016, nr 5, s. 116-117.

⁷ Tamże, s. 119.

⁸ Polskie Towarzystwo Opieki Duchowej w Medycynie, *Statut PTODM*, <http://ptodm.org.pl/o-ptodm/153685,status-ptodm> Artykuł 7 (dostęp: 20.10.2018).

jako wymiar ludzkiego życia stanowiący odniesienie do transcendencji i innych wartości egzystencjalnie ważnych⁹. Podkreśla się, że na duchowość składa się szereg komponentów. Należy do nich zarówno religijność człowieka, zwłaszcza jego relacje z Bogiem, a także zwyczaje i praktyki oraz życie wspólnotowe, jak też poszukiwania egzystencjalne odnoszące się szczególnie do sensu życia, cierpienia i śmierci oraz odpowiedzi na pytanie o własną godność i to, kim się jest jako osoba, jego odniesienie do sfery wolności i odpowiedzialności, nadziei i rozpaczy, pojednania i przebaczenia, miłości i radości. W skład duchowości wchodzi też wartości, którymi żyje człowiek, zwłaszcza jego relacje z samym sobą i innymi ludźmi, stosunek do pracy, natury, sztuki i kultury, jego wybory w sferze moralności i etyki oraz samo życie¹⁰.

Duchowość jest więc pewnym wyrazem aktywności człowieka, której podmiotem są wartości pozamaterialne przejawiające się w poszukiwaniu sensu życia, miłości, prawdy, w czasie którego człowiek zadaje sobie pytanie: skąd pochodzi, po co żyje, dokąd zmierza, jaki sens ma jego ciało, myśli i działania. Duchowość jest zdolnością do odkrycia i zrozumienia tajemnicy człowieka, sensu jego życia zgodnego z naturą nawet w chorobie, przez to może stać się centralnym systemem zarządzania życiem człowieka. Jest stylem życia, a jego realizowanie w praktyce umożliwia religijność. Duchowość nie jest więc synonimem religijności. Duchowość posiada każdy człowiek, niezależnie od stylu życia, światopoglądu, filozofii życia czy wyznawanej religii bądź ateizmu. Umożliwia ona nawiązanie głębokiego porozumienia pomiędzy osobami, które chcą podzielić się swoimi

⁹ Polskie Towarzystwo Opieki Duchowej w Medycynie, *Co to jest duchowość*, <http://ptodm.org.pl/ptodm/171384,co-to-jest-duchowosc> (dostęp: 20.10.2018). Przy definiowaniu pojęć korzystano z M. Ch. Puchalski, R. Vitillo, S. K. Hull, N. Reller, *Improving the spiritual dimension of whole person care: reaching national and international consensus*, "Journal of PalliatMed", 2014, June 17(6), s. 642-656; S. Nolan, P. Saltmarsh, C. Leget, *Spiritualcare in palliativecare: Workingtowardsan EAPC Task Force*, "EuropeanJournal of Palliat Care" 2011, nr 18, s. 86-89.

¹⁰ Tamże.

przeżyciami i obawami dotyczącymi takich wartości, jak: sens życia, wiara w życie wieczne, osąd sumienia, kruchość życia i jego koniec.

Wpływ duchowości na życie człowieka chorego może być pozytywny, jak i negatywny. Z jednej strony pozwala ona radzić sobie jemu ze stresem związanym z chorobą, nadaje znaczenia cierpieniu towarzyszącemu przykrym wydarzeniom, łagodzi takie stany emocjonalne, jak złość, niecierpliwość, lęk. Może ona mieć pozytywne znaczenie dla relacji z innymi ludźmi. Przejawiając się zewnątrznie w rytuałach, np. w modlitwie, może uspokajać, budować zaufanie do Boga. Chory szukając oparcia w Bogu, podnosi swoją samoocenę. Duchowość wpływa na sposób radzenia sobie w problematycznych sytuacjach. Z drugiej strony duchowość może przynosić także uczucia negatywne, takie jak: poczucie winy, żal do Boga, jak i (w kontraście do wcześniej wymienionych) wpływając na postawę wycofania się z aktywnej walki z chorobą.

2. Istota i rola opieki duchowej w holistycznym procesie leczenia

Kwestie opieki duchowej są tematem chętnie podejmowanym przez zróżnicowane gałęzie nauki powiązane z opieką nad chorym, który, zmagając się z nieuleczalną chorobą, stoi na pograniczu życia i śmierci. Nie tylko cierpi on fizycznie, ale doznaje także cierpienia duchowych, określanych jako ból egzystencjalny. Analizując historię medycyny, należy podkreślić, że próbowała ona całościowo pomóc cierpiącemu człowiekowi. Często akcentowano konieczność holistycznego podejścia do chorego, składającego się, co już podkreślał Arystoteles, z ciała, umysłu i ducha, co nie zawsze udawało się zrealizować w praktyce.

Ważną rolę w holistycznym podejściu do chorego odegrały wyniki badań C. Saunders (1918-2005). Pracując z chorymi w okresie paliatywnym, zauważyła ona i scharakteryzowała tzw. *ból totalny*. Składają się na niego cierpienia somatyczne, psychiczne, socjalne i duchowe. Do cierpienia somatycznych zalicza się uszkodzenie ciała, dyskomfort związany ze zmianą wyglądu, dokuczliwe objawy wynikające z postępującej choroby, skutki uboczne leczenia, zniedołężnienie, osłabienie, bezsenność. Cierpienia psychiczne przejawiają się złością, gniewem z powodu progresji choroby, odstąpieniem od

leczenia przyczynowego, strachem przed bólem, umieraniem, śmiercią, poczuciem bezradności, braku nadziei. Cierpienia socjalne mogą objawiać się lękiem przed utratą roli w rodzinie, w społeczeństwie, przed opuszczeniem przez rodzinę, przyjaciół, izolacją, jak i niepokojem o dalszą godną egzystencję opuszczonych przez chorego bliskich. Cierpienia duchowe przejawiają się brakiem odpowiedzi na szereg ważnych pytań. Dlaczego mnie to spotkało? Dlaczego Bóg skazuje mnie na takie cierpienia? Czy takie życie ma sens? Czy ktoś mi przebaczy popełnione winy? Co jest po śmierci? Czy jest życie wieczne? Czy ja tam będę? Czy spotkam się z moimi bliskimi?¹¹ C. Sanders, zajmując się badaniami nieuleczalnie chorych pacjentów, wskazała na trzy główne prośby, które przekazywali chorzy: *pomóż mi, wysłuchaj mnie, nie opuszczaj mnie*. Jej obserwacje pomogły nie tylko w zrozumieniu całościowego świata cierpiącego człowieka, pomagając zdefiniować i zrozumieć rolę duchowości w medycynie, ale nadając także kierunek holistycznej pracy z pacjentem, uwzględniając jego potrzeby duchowe.

Ważną rolę w zrozumieniu wewnętrznego świata pacjentów terminalnych odegrały też badania E.Kübler-Ross (1926-2004), której zawdzięczamy wyszczególnienie i scharakteryzowanie pięciu etapów umierania. Stworzyła ona psychologiczną teorię reakcji pacjenta na wiadomość o nieuleczalnej chorobie i bliskiej śmierci, obejmujących pięć etapów: zaprzeczenie, gniew, negocjacje (targowanie się), depresje i akceptacje. Etap zaprzeczania wiąże się z niedopuszczeniem do świadomości faktu choroby. Na etapie gniewu osoba chora jest pełna buntu, drażliwości, pretensji do rodziny i personelu medycznego o niewystarczającą opiekę. Bez powodu może wybuchać gniewem, jest pełna pretensji co do leczenia, żąda zmiany lekarza na takiego, który jej pomoże. Chory jest zły na lekarzy, pielęgniarki, jest niemiły dla rodziny. Wini niesprawiedliwy los, który go spotkał, a w niczym sobie na niego nie zasłużył. Pacjent może pytać: „Dlaczego właśnie ja?”. Ten etap choroby wiąże się z coraz większym lękiem i niepokojem, który narasta wraz z doświadczeniem przewlekłego charakteru

¹¹ Cicely Saunders, www.hospicjum.waw.pl (dostęp: 10.10.2018).

choroby i uświadomieniem jej nieuleczalności. Trzeci etap stanowią negocjacje ze sobą, Bogiem i chorobą. Osoba chora zastanawia się nad sensem swojej choroby i relacjami ze swoim otoczeniem. Targowanie się jest próbą odrzucania śmierci. Pacjent jest skłonny coś zrobić w nadziei, że wyzdrowieje, np. „postaram się być miły i zdyscyplinowany, ale w zamian przyrzeknijcie mi, że będę zdrowy”. Następnie chory przechodzi przez etap depresji. Nastrój depresyjny może pojawić się już w pierwszym etapie. Chorzy płaczą, mówią o samobójstwie, są zrozpaczeni, smutni, czują się bezużyteczni. W tej fazie może im towarzyszyć poczucie ogromnej straty, np. z powodu deformacji ciała. Chorego może dręczyć poczucie winy, odczytuje on chorobę jako karę za popełnione błędy. Na tym etapie pacjenci są już zmęczeni chorobą. Ostatni etap to etap akceptacji, czyli pogodzenia się z losem. Chory jest pogodzony z losem i ze spokojem go akceptuje. W tej fazie potrzebne jest wiele snu. Etap ten osiąga niewiele osób, aby dojść do tej fazy, trzeba przezwyciężyć przede wszystkim depresję.

Każdy chory przeżywa indywidualnie wymienione etapy, pomiędzy którymi mogą nastąpić nagłe przesunięcia i przemieszczenia. Wiedza, na którym etapie jest człowiek w chorobie, pozwala nam na lepszą z nim komunikację, a co za tym idzie, niesienie duchowej pomocy. Warto zaznaczyć, że członkowie rodziny i bliscy przechodzą przez te same etapy co pacjenci, ale niekoniecznie w tym samym czasie. Są oni, jak mówi autorka, *o krok w tyle z tymi etapami*¹². E. Kübler-Ross podpowiada, jak rozmawiać z chorymi, będącymi na różnych etapach chorowania, podkreślając ogromną rolę opieki duchowej¹³.

Początki polskich badań nad duchowością dotyczyły najpierw opieki paliatywnej nad chorym. Z. Pawlak, pisząc rozdział o opiece paliatywnej do znanego podręcznika *Choroby wewnętrzne* A. Szczeklika, charakteryzował duchowość w okresie paliatywnym jako ból egzystencjalny w trojakich doznaniach: *osamotnienia* (nie chodzi tutaj o samotność fizyczną, lecz metafizyczną polegającą na wkroczeniu

¹² E. Kübler-Ross, *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Poznań 2007, s. 107.

¹³ E. Kübler-Ross, *Pytania i odpowiedzi na temat śmierci i umierania*, Warszawa 2010, s. 126-127.

w śmierć – w otchłań niewiedzy), *natręctw myśli egzystencjalnych* (pytania o sens ludzkiego istnienia, życia, śmierci zaliczane do kategorii „bólu egzystencjalnego”, ponieważ spowodowane są cierpieniem i towarzyszącym mu lękiem), *niepokoju sumienia* (poczucie odpowiedzialności za dokonane życie potęguje się w obliczu śmierci, nie tylko wierzących)¹⁴.

A. Bartoszek w swojej książce *Medycyna paliatywna* pisze o wielu warstwach duchowości człowieka, począwszy od zewnętrznej warstwy duchowości, która w swoim podstawowym wymiarze jest dostępna każdemu człowiekowi, a skończywszy na warstwie duchowości religijnej, do której potrzebne jest Objawienie Boże. Zaznacza on, że fakt niewątpliwej śmierci i umierania pozwala wyraźniej uchwycić oraz opisać duchowość człowieka¹⁵. Pozwala to zrozumieć, dlaczego duchowością i opieką duchową zajęto się przede wszystkim w ramach opieki paliatywnej.

Podejmując próbę zdefiniowania *opieki duchowej*, Polskie Towarzystwo Opieki Duchowej w Medycynie podkreśla, że opieka duchowa, *będąca częścią holistycznej opieki nad chorym i jego bliskimi, ukierunkowana jest na rozpoznanie i pomoc w spełnieniu ich duchowych potrzeb*¹⁶.

Kwestia *opieki duchowej*, będącej integralnym i niezbędnym elementem całościowej (holistycznej) opieki nad pacjentem, wiąże się z próbą przywrócenia duchowych korzeni medycyny jako odpowiedzi na spojrzenie na chorego jedynie w kontekście postępu technologicznego, jaki dokonał się na początku XX wieku w diagnozowaniu i leczeniu chorób. Odpowiadając na ten trend, zespół pracowników akademickich i lekarzy amerykańskich pod kierunkiem profesor Ch. M. Puchalskiej i jej zespołu działającego w ramach katedry duchowości w medycynie na Uniwersytecie Medycznym w Waszyngtonie,

¹⁴ Z. Pawlak, *Aspekty duchowe w opiece paliatywnej*, w: *Choroby wewnętrzne*, red. A. Szczeklik Kraków 2018, s. 2607.

¹⁵ A. Bartoszek, *Medycyna paliatywna*, Warszawa 2015, s. 382-383.

¹⁶ Polskie Towarzystwo Opieki Duchowej w Medycynie, *Co to jest duchowość*, <http://ptodm.org.pl/ptodm/171384,co-to-jest-duchowosc>, dz. cyt.

zapoczątkował ruch przywracający duchowe korzenie medycyny¹⁷. Była to odpowiedź na wyniki badań ankietowych potwierdzających, że potrzeby duchowe i religijne ujawniają się w sposób *szczególnie silny* w sytuacji znacznego pogorszenia się stanów zdrowia pacjentów oraz uświadomienia sobie zbliżającej się śmierci. Występowanie tego typu potrzeb nie dotyczy jedynie okresu umierania, ale również czasu długotrwałej choroby, poszukiwania sensu życia oraz pewności siebie. Od 30% do 80% pacjentów onkologicznych, psychiatrycznych oraz niepełnosprawnych uznaje swoją religię za bardzo *ważne źródło wsparcia w radzeniu sobie z chorobą*. Badania wskazują także na fakt, że występowanie potrzeb duchowych nie zależy od tego, czy dany pacjent uważa się za osobę religijną¹⁸. Wyniki badań pokazują zależność między wartościami duchowymi i przekonaniami religijnymi pacjenta a umiejętnością radzenia sobie w sytuacjach związanych z chorobą, pozytywnym nastawieniem pomimo trudnej sytuacji zdrowotnej oraz powrotem do zdrowia po interwencji chirurgicznej czy depresji. Badani pacjenci chcieliby, aby ich wymiar duchowy został uwzględniony w opiece medycznej¹⁹.

Nie sposób mówić o holistycznym leczeniu pacjenta bez uwzględnienia opieki duchowej. Dobrze, że współczesna medycyna, wracając do swoich korzeni duchowych, próbuje patrzeć całościowo na człowieka chorego, zwracając także uwagę na jego wymiar pozasomatyczny, co w perspektywie może się przekładać na jego szybszy powrót do zdrowia, a w przypadku chorób terminalnych, poprawiając jego jakość życia.

¹⁷ M. Ch. Puchalski, *Uwzględnienie duchowości w opiece nad chorym – niezbędny element opieki zorientowanej na pacjenta*, dz. cyt., s. 117-118.

¹⁸ M. Klimasiński, M. Płocka, N. Neumann-Klimasińska, *Czy lekarze powinni udzielać wsparcia duchowego swoim pacjentom – przegląd badań*, „Medycyna Praktyczna” 2017, nr 3, s. 128-129.

¹⁹ M. Ch. Puchalski, *Uwzględnienie duchowości w opiece nad chorym – niezbędny element opieki zorientowanej na pacjenta*, dz. cyt., s. 117-118.

3. Narzędzia badawcze pozwalające określić potrzeby duchowe pacjenta

Aby skutecznie, uwzględniając spojrzenie holistyczne, pomagać pacjentowi, należy najpierw określić jego potrzeby duchowe. Czyni się to przy pomocy specjalnie skonstruowanych narzędzi badawczych, zarówno w USA, jak też w Europie.

Warto najpierw przywołać kwestionariusz badawczy przygotowany przez wspomnianą już profesor Ch. M. Puchalską i jej zespół działający w ramach katedry duchowości w medycynie na Uniwersytecie Medycznym w Waszyngtonie. Wspomniana jednostka zajmuje się przygotowaniem przyszłych lekarzy do uwzględniania w swojej posłudze elementów duchowości. Nauczanie studentów medycyny o roli duchowości w życiu pacjentów obejmuje, między innymi, zdobywanie przez nich umiejętności przeprowadzania diagnozy ich potrzeb duchowych. W perspektywie ma to służyć uwzględnianiu aspektów duchowych ważnych dla chorych w całościowym procesie ich leczenia.

Ch. M. Puchalska skonstruowała kwestionariusz badawczy pozwalający rozpoznać cierpienia duchowe pacjentów i źródła ich duchowych sił zwany FICA (*Faith ad Believe, Importance, Community, Adres in Carre*). Fundamentem wspomnianego narzędzia badawczego jest rozumienie duchowości jako *to, co pozwala człowiekowi doświadczyć transcendentnego sensu życia. Jest to często wyrażone jako relacja z Bogiem, ale może też być relacja do przyrody, sztuki, muzyki, rodziny lub społeczności – bez względu na przekonania i wartości daje ona osobie poczucie sensu i celu w życiu*²⁰.

Diagnostując potrzeby duchowe pacjenta w ramach części *F-Faith and Belief* (wiera, przekonania, znaczenie), stawia się następujące pytania: *Czy uważasz się za osobę wierzącą (duchową lub religijną)? Czy Pana(i) duchowe przekonania pomagają radzić sobie ze stresem? Skąd czerpie Pan (i) siłę, w kim pokłada Pan(i) nadzieję?* Jeśli respondent na wszystkie pytania odpowie „NIE”, można zadać pytanie: *co nadaje Panu(i) życiu sens?* Czasami odpowiedzi pacjentów brzmią: rodzina,

²⁰ Tamże, s. 120-121.

kariera, natura. W ramach modułu *I-Importance* (znaczenie) stawia się następujące pytania: *Jakie znaczenie ma twoja wiara lub przekonanie w twoim życiu? Czy twoje przekonania wpływają na to, jak sobie radzisz w chorobie? Jaką rolę odgrywają przekonania w odzyskaniu zdrowia?* Z kolei moduł *C-Community* (społeczeństwo) obejmuje pytania: *Czy jesteś częścią duchowej lub religijnej społeczności? Czy ta wspólnota jest dla ciebie wsparciem i w jakim stopniu? Czy to jest grupa ludzi, którą kochasz lub są ważni dla ciebie?* Moduł *A-Address in Care* (czynności w opiece) obejmuje pytania: *W jaki sposób chciałbyś (chciałabyś), bym ja jako twój lekarz nazwał twoje potrzeby? Jaki rodzaj wsparcia włączyć do procesu leczenia?*²¹.

W Europie stosuje się, zaproponowany przez E. Frick SPIR (*Spirituality, Place, Integration, Role*), czyli narzędzie badawcze mające na celu określenie w czterech krokach potrzeb duchowych pacjentów i ich zasobów. Krok *S-Spirituality* dotyczy zdiagnozowania przekonań duchowych, *P-Place* określenia ich miejsca i wpływów, które spowodowały powstanie tych przekonań w ciągu życia pacjenta, *I-Integration* integracji w duchowej, religijnej, kościelnej grupie/społeczności, *R-Role* roli lekarza lub osoby sprawującej opiekę, sposobie radzenia sobie z problemami i oczekiwaniami duchowymi²².

Innym narzędziem stosowanym w Europie mającym na celu zbadanie wpływu duchowości/religijności na zdrowie pacjentów i ich sposobów radzenia sobie w chorobie jest kwestionariusz SpREUK autorstwa profesora A.Büssinga. Kwestionariusz ten występuje w dwóch wersjach: dłuższej SpREUK – 15, składającej się z 15 punktów, lub krótszej SpREUK – 10, w której pomija się pytania 1, 2, 6, 10, 11. Respondent odpowiada w 5 punktowej skali od 0 do 4, przy czym 0 – nie dotyczy w ogóle; 1 – nie mam zdania na ten temat; 2 – ani tak, ani nie; 3 – często; 4 – bardzo duże znaczenie. Do zadawanych pytań należą: 1. Czy moja duchowość jest indywidualna? 2. Czy według mnie jestem osobą religijną/duchową? 3. Czy moja choroba spowodowała

²¹ Tamże, s. 122.

²² E. Frick, *Duchowość: religia i wiara*, w: *Psychoonkologia diagnostyka–metody terapeutyczne*, red. M. Dorfmueller, Wrocław 2009, s. 82-83.

ponowne zainteresowanie religią/duchowością 4. Czy jestem przekonany, że znalazłem odpowiedź na pytania w duchowości i religii. 5. Czy szukam wejścia do duchowości/religijności? 6. Czy ta duchowość/religijność bez względu na to, czy dotyczy mnie to w życiu, czy nie, teraz mnie dotyczy? 7. Czy w sytuacji, gdy cokolwiek się stanie, ufam w wyższą moc (siłę), która mi pomoże? 8. Czy coś, co mi się przydarza, jest wskazówką, że powinienem zmienić moje życie? 9. Czy moja choroba zachęciła mnie do lepszego poznania siebie? 10. Czy jestem przekonany, że moja choroba ma jakieś znaczenie? 11. Czy moja choroba jest szansą dla mojego własnego rozwoju? 12. Czy z powodu mojej choroby zastanawiam się, co jest istotne w moim życiu? 13. Czy wierzę w duchowe przewodnictwo w moim życiu? 14. Czy w moim umyśle jestem połączony z wyższą istotą (źródłem)? 15. Czy jestem przekonany, że śmierć nie jest końcem?

Kwestionariusz SpREUK został wykorzystany do przebadania chorych z Mazowieckiego Szpitala Onkologicznego w Wieliszewie w 2014 roku. Walidacja polskiej wersji SpREUK-P opracowana została przez J. Surzykiewicza i K. Franczaka, pracowników wydziału pedagogiki UKSW. Chcieli oni przeprowadzić badania w kraju w okresie postkomunistycznym o silnej tradycji chrześcijańskiej. Ich wyniki opublikowano na stronie internetowej National Center for Biotechnology Information. Polska wersja SpREUK jest podobna do jej wersji podstawowej i może być wykorzystana do dalszych badań w populacji głównie katolickiej, również u polskich pacjentów z chorobami przewlekłymi. Z badań wynika, że polscy pacjenci byli w 100,0% katolikami. 78,0% z nich uważało się za osoby religijne i duchowe, 7,0% za religijne, ale nie duchowe, 2,0% za nie religijne, ale duchowe, a 13,0% jako religijne, ale duchowe. Potrzeby *duchowe* miały duże znaczenie dla respondentów, lecz najczęściej wskazywali oni na *potrzeby religijne*, jak też na potrzeby *egzystencjalne*. Badacze podkreślili rolę tzw. zespołów zawodowych składających się z kapelanów, pielęgniarek, lekarzy, psychologów, pracowników socjalnych

w ich zaspakajaniu postulując, że powinny one zwracać uwagę na wieloaspektowe potrzeby swoich pacjentów²³.

Wspomniany kwestionariusz SpREUK miał za zadanie zbadać orientację duchowych i religijnych potrzeb chorego²⁴. Jest to zrozumiałe, gdyż duchowość jako przeżycie transcendentne nie poddaje się ogólnie stosowanym zasadom statystyki.

W literaturze przedmiotu spotyka się opis badań oceniających ważność potrzeb duchowych nie tylko w okresie paliatywnym, ale także precyzującym oczekiwania pacjentów wobec personelu medycznego w różnych chorobach. Przykładowo warto wspomnieć tutaj badania J. Lingren i J. Corsey z 1995 roku, z których wynika, że dla 80,0% respondentów religia i duchowość były bardzo pomocne w czasie leczenia. Z kolei badania C. S. Roberta z 1997 roku wykazały, że 76,0% pacjentek z chorobą onkologiczną uważało, że religia stanowi bardzo ważną część ich życia, a 93,0% z nich stwierdziło, że zaangażowanie w religię daje im nadzieję²⁵.

Szkoda, że w Polsce w szpitalach na szerszą skalę nie stosuje się kwestionariuszy FICA i SpREUK. Chorym i ich rodzinom, zwłaszcza w obniżonym nastroju lub w stanach zaburzeń depresyjnych, obok psychologa proponuje się kontakt z duchownym/kapelanem. Kontakt ten w żargonie medycznym zwany jest „konsultacją duchową”. Zdarza się to najczęściej na oddziałach leczenia inwazyjnego, intensywnej opieki medycznej i anestezjologii (OIOMiA), chirurgii, ginekologii, patologii ciąży, geriatry, neurologii, interny i kardiologii, pododdziałach intensywnego nadzoru kardiologicznego (PINK). Kapelan na życzenie udziela wierzącym sakramentów świętych. Dla wszystkich jest to okazja do rozmowy na tematy duchowości z pacjentami i ich bliskimi. W tych „konsultacjach”, wykorzystując pytania z FICA,

²³ *Spiritual Needs of Polish Patients with Chronic*, www.ncbi.nlm.nih.gov (dostęp: 12.10.2018).

²⁴ *Spirituality and Coping SpREUK questionnaire*, www.researchgate.net/publication/278727858, (dostęp: 25.10.2018).

²⁵ M. K. Klimasiński, M. Płocka, N. Neumann-Klimasińska, J. Pawlikowski, *Czy lekarze powinni udzielać wsparcia duchowego swoim pacjentom – przegląd badań*, dz. cyt., s. 123.

można dowiedzieć się od pacjenta, jaki jest stopień jego duchowości, jego oczekiwań wobec Boga. Podczas porannego obchodu, gdy kapelan pyta w salach o chęć przyjmowania sakramentów świętych, poznaje on pacjentów i ich zapotrzebowanie na rozmowy, między innymi o duchowości. Zdarza się pytanie: „Sakramentu nie chcę, ale czy można porozmawiać, wspólnie się pomodlić?”. Rodzi się w tym miejscu pytanie, czy polscy kapelani są dobrze przygotowani do spełniania swoich zadań, nie tylko w kontekście samej posługi sakramentalnej, ale diagnozowania potrzeb duchowych pacjentów i odpowiadania na nie w trakcie prowadzenia z nimi rozmów.

4. Kapelan szpitalny jako specjalista opieki duchowej

W wielu dokumentach Magisterium pojawiają się myśli dotyczące konieczności zapewnienia chorym całościowej, obejmującej również wymiar duchowy i religijny, opieki. Według Jana Pawła II istotą opieki duchowej jest: *pełna miłości obecność przy umierającym (chorym) człowieku, która pobudza ufność i nadzieję w chorym oraz pojednuje go z życiem i śmiercią. Jej celem jest pomoc w odzyskaniu pogody i spokoju, aby, to co wydawało się pozbawione znaczenia, nabrało sensu i znaczenia*²⁶. Z kolei Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia z 2017 roku, wydana przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, podkreśla, że troska o chorych, wyrażająca się w opiece duchowej i religijnej, jest podstawowym prawem i obowiązkiem Kościoła²⁷. Papież Franciszek wskazał w orędziu do chorych w 2017 roku, że Kościół gdziekolwiek się znajduje, stara się leczyć, nawet wtedy, kiedy nie jest w stanie przywrócić zdrowia²⁸. Całe nauczanie Magisterium podkreśla, jak bardzo jest potrzebna obecność przy chorym

²⁶ Jan Paweł II, Przemówienie papieża do uczestników konferencji Papieskiej Rady ds. Służby Zdrowia *Towarzyszyć choremu aż do końca*, Watykan 12.11.2004, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/sl_zdrowia_12112004.html (dostęp: 10.03.2018).

²⁷ Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Katowice 2017, nr 135.

²⁸ Franciszek, Orędzie na XXVI Światowy Dzień Chorego, Watykan 26.11.2017, www.episkopat.pl (dostęp: 01.02.2018).

i pomoc im w odnajdywaniu odpowiedzi na odwieczne pytanie o sens życia teraźniejszego, przyszłego i ich wzajemną relację, o znaczenie cierpienia, zła i śmierci.

Ważną rolę w obecności przy chorych i odpowiadaniu na ich potrzeby duchowe i religijne ma odgrywać kapelan. Najogólniej można stwierdzić, że jest nim *kapłan, któremu powierzono stałą posługę duszpasterską w określonym zakresie względem jakiejś wspólnoty lub grupy wiernych, wykonywaną według postanowień kościelnego prawa powszechnego lub partykularnego*²⁹. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku, definiując kapelana, twierdzi, że jest nim *kapłan, któremu powierza się przynajmniej częściowo stałą troskę pasterską o jakąś wspólnotę lub specjalny zespół wiernych, wykonywaną zgodnie z postanowieniami prawa powszechnego lub partykularnego* (KPK 564). Odnosząc powyższe określenie do kapelana szpitalnego, możemy stwierdzić, że kapelan szpitalny to kapłan, któremu powierzono troskę o osoby tworzące wspólnotę szpitala, w skład której wchodzi zarówno chorzy, jak też ich rodziny oraz pracownicy służby zdrowia. Najogólniej można powiedzieć, że *głównym celem* posługi kapelana jest sprawowanie sakramentów oraz głoszenie słowa Bożego, jak też *towarzystwo* chorym, rodzinom oraz personelowi medycznemu.

Dokumenty II Soboru Watykańskiego, mówiąc o istocie posługi prezbiterów, a więc także posługi kapelanów szpitalnych, zwracają uwagę na to, jak mają oni nieść chorym duchową pomoc i ulgę (KDK 28), odwiedzając ich i pokrzepiając chorych (DP 6). Z kolei rytuał *Sakramenty Chorych. Obrzędy i duszpasterstwo* zauważa, że wspomniany obowiązek dotyczy szczególnie kapelanów szpitalnych, którzy osobiście odwiedzając chorych, mają ich wspierać ofiarną miłością, krzepić słowami wiary, pouczać o znaczeniu choroby w tajemnicy zbawienia, zachęcać do łączności z Chrystusem cierpiącym, *stopniowo (ich) doprowadzać do pobożnego i częstego uczestniczenia w sakramentach pokuty i Eucharystii, zależnie od osobistej sytuacji, a zwłaszcza do przyjęcia w stosownym czasie namaszczenia chorych i Wiatyku* (SCH 16-17; 43).

²⁹ E. Wilemska, *Kapelan*, EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 650.

Dużo o służbie chorym mówił i pisał Jan Paweł II. Zauważył on, że Kościół, idąc za przykładem Chrystusa, który leczył wszelkie choroby i słabości wśród ludu (Mt 4, 23), zawsze *uważał posługiwanie chorym i cierpiącym za integralną część swojego posłannictwa*³⁰. Apelował on w adhortacji *Christifideles laici*, że ma on dalej prowadzić duszpasterstwo chorych, dbając o jego intensyfikację, umożliwiając i stwarzając warunki *do skupienia uwagi na człowieku, do obecności przy nim i z nim, do wysłuchania go, dialogu i współczucia oraz konkretnej pomocy w tych momentach, w których z powodu choroby i cierpienia na ciężką próbę zostaje wystawione nie tylko jego zaufanie do życia, ale także sama wiara w Boga i w Jego ojcowską miłość* (ChL 54). Jednym z celów tej odnowionej działalności jest *traktowanie chorego (...), nie jako biernego pomiotu miłości i posługi Kościoła, ale jako czynny i odpowiedzialny podmiot dzieła ewangelizacji i zbawienia* (ChL 54). Jan Paweł II podkreślił, że szczególnie kapłani mają ofiarować miłość tym, z którymi się spotykają³¹. Według papieża, na co zwrócił uwagę on w adhortacji *Ecclesia in Europa*, trzeba także *wspierać rodziny osób chorych* (EinE 88).

O posłudze kapelanów wobec chorych mówią dużo dokumenty Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Dokument *Formacja kapłańska a duszpasterstwo służby zdrowia* zauważa, że wszyscy prezbiterzy, nie tylko kapelani szpitalni pełniący posługę w placówkach służby zdrowia, nie mają się ograniczać do udzielania w nich sakramentów, ale *przeznaczać część swojego czasu na odwiedzanie chorych i zapewnienie im swojej pasterskiej opieki*³². Ten sam dokument zauważa, że kapelani szpitalni, aby właściwie pełnić swoją posługę, powinni do niej być odpowiednio przygotowani,

³⁰ Jan Paweł II, Motu proprio *Dolentium Hominum* ustanawiające Papieską Komisję Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia, Watykan 11.02.1985, „L'Osservatore Romano” 1985, nr 2, s. 24.

³¹ Jan Paweł II, Orędzie na III Światowy Dzień Chorego *Nasza cywilizacja jest chora na szerzący się egoizm*, Watykan 21.11.1994, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. J. Brusilo, t. 2., Tarnów 2012, s. 366.

³² Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Formacja kapłańska a duszpasterstwo służby zdrowia*, Watykan 1990, s. 27.

podkreślając, że potrzeba specjalnej formacji kleryków i kapłanów angażujących się w pracę z chorymi. Wspomniana formacja musi obejmować wymiar teoretyczny i praktyczny. Wymiar teoretyczny związany jest z poznawaniem nauczania Kościoła oraz wskazań nauk medycznych w zakresie opieki nad chorymi, natomiast wymiar praktyczny polega na stałym kontakcie z chorymi w szpitalach i domach. Mówi on, że praktyczna posługa względem chorych nie może ograniczać się jedynie do udzielania im sakramentów, ale musi obejmować inne formy, łącznie z ich odwiedzaniem i pasterską opieką³³. Inny dokument tej Rady, Świeccy w świecie cierpienia i zdrowia apeluje o *humanizację medycyny, która oznacza przywrócenie pojęciu leczenia jego pierwotnego sensu, według którego „leczyć” to nie tylko „uwalniać od choroby”, ale „opiekować się”, „otaczać troską”, „mieć na sercu”*³⁴.

Krótki przegląd dokumentów Magisterium pokazuje, że kapelani mają do odegrania ważną rolę w towarzyszeniu duchowym chorych. Ich posługa nie ma się tylko ograniczać do posługi ściśle religijnej, ale także szeroko rozumianej opieki duchowej. Trzeba zauważyć fakt, że wśród chorych są osoby o różnym stosunku do wiary i Kościoła, a także niewierzące, które na danym etapie swojego życia potrzebują duchowego wsparcia, niekoniecznie związanego od razu z posługą sakramentalną. Czas choroby jest dla wielu pacjentów czasem refleksji i zadumy nad własną duchowością, sensem życia i przemijania. Każda chwila może stać się odpowiednim momentem do zmiany nastawienia chorego do siebie, otoczenia, duchowości, religii, wizji życia po śmierci. W obliczu choroby (zwłaszcza nieuleczalnej) chory stawia trudne, głęboko egzystencjalne pytania, na które niełatwo znaleźć odpowiedź. W rozmowach z chorymi o duchowości trzeba słuchać, by usłyszeć (ang. *mindfulness*), co różnicuje pomoc duchową od wsparcia psychologicznego³⁵. Udzielając takiej pomocy, przydatne są

³³ Tamże, s. 27-31.

³⁴ Papińska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Świeccy w świecie cierpienia i zdrowia*, Watykan 1987, s. 50.

³⁵ M. Krajnik, *Słuchać, by usłyszeć. Konferencja Fides et Ratio*, www.ptodm.org.pl (dostęp: 18.10.2018).

tutaj praktyczne umiejętności nawiązywania i podtrzymywania kontaktu z chorymi, obejmujące słuchanie empatyczne, rozpoznawanie mechanizmów obronnych, umiejętność odczytywania komunikatów werbalnych i niewerbalnych, sposoby rozpoczynania i prowadzenia rozmowy mającej charakter rozmowy terapeutycznej³⁶.

Kapelani szpitalni spotykają się często z prośbami ze strony pacjentów czy też ich rodzin o rozmowę na temat duchowości. Nierzadko nie odpowiadają oni właściwie na to zapotrzebowanie. Jak wynika z badań przeprowadzonych przez ks. T. Wielebskiego, wielu z nich to „kapelani z doskoku”, obciążeni wieloma innymi obowiązkami duszpasterskimi. Nie mogą oni realizować w pełni opieki duchowej, odpowiadając na potrzeby chorych, ich rodzin i personelu medycznego, ograniczając się tylko do sprawowanej pospiesznie posługi sakramentalnej³⁷.

5. Ku przyszłości

Rodzi się pytanie, co zmienić w istniejącym stanie rzeczy w Polsce, aby zmienić sposób funkcjonowania polskich kapelanów szpitalnych tak, aby mogli oni lepiej pełnić swoją posługę, pełniąc coraz lepiej swoją rolę w holistycznej opiece duchowej nad chorymi.

Zadaniem kapelanów jest, w pierwszej kolejności, podejmowanie wielorakich działań duszpasterskich wobec chorych, wśród których główne miejsce powinno zajmować sprawowanie form sakramentalnych, na czele z sakramentem namaszczenia chorych. Powinni oni jednak tak organizować swoją posługę, aby nie zabrakło w niej czasu przeznaczonego na indywidualne rozmowy z chorymi, które w ich trudnych sytuacjach egzystencjalnych mają dla nich też wymiar terapeutyczny. Bezpośrednie kontakty kapelanów z pacjentami mogą nie tylko prowadzić do ukazywania sensu w chwilach doświadczeń związanych z przeżywaną chorobą, ale także w niektórych sytuacjach do

³⁶ T. Wielebski, *Chorych duszpasterstwo*, w.: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 145.

³⁷ T. Wielebski, *Duszpasterstwo chorych w Polsce. Między teorią i praktyką*, „Teologia Praktyczna” 2015, t. 16, s. 64.

przełamywania występujących nieraz antyklerykalnych uprzedzeń, mogą w perspektywie owocować ich sakramentalnym powrotem do Boga i Kościoła.

Aby kapelan szpitalny mógł właściwie realizować swoją posługę wobec chorych i ich rodzin, nie może być obciążony innymi obowiązkami duszpasterskimi. Kapelan szpitalny nie może być „meteorem”, który „wpada” do szpitala, aby udzielić tylko sakramentalnej posługi chorym. Jego obecność w szpitalu musi cechować się systematycznością oraz dyspozycyjnością, co wiąże się z gotowością odpowiedzi na każde wezwanie chorego i jego rodziny, dotyczące odpowiedzi na potrzeby rozmów o duchowości. Potrzeba tutaj właściwej polityki personalnej władz kościelnych związanej z doбором duchownych kierowanych do specjalistycznej pracy z chorymi. Nieraz do tej posługi są kierowani przypadkowo dobrani kapłani, którzy przeżywają różne sytuacje kryzysowe związane z brakiem wewnętrznej tożsamości, nie potrafiąc odnaleźć swojego miejsca w rzeczywistości parafialnej. Niektórzy z decydentów kościelnych kierują tego typu osoby do pracy w szpitalu, uważając, że spełniana w tych miejscach posługa jest czymś mniej ważnym niż praca duszpasterska w parafii.

Kapelani szpitalni mają swoją posługą otaczać również rodziny chorych. Powinni oni mieć na uwadze fakt, że w obliczu choroby osób bliskich w postawach rodzin chorych może ujawnić się cały wachlarz różnorodnych zachowań, począwszy od pomocy, przez brak zainteresowania, znużenie, obojętność, aż do, spowodowanej wieloma przyczynami, agresji. Wsparcie i pomoc niesione przez kapelanów szpitalnych rodzinom chorych może wyrażać się w kształtowaniu pozytywnego nastawienia do choroby i cierpienia bliskich, ukazywaniu jej sensu i znaczenia. Mają oni ukazywać rodzinom chorych, że odwiedzanie ich bliskich oraz innych chorych jest wyrazem ich apostołstwa. Wsparcie kapelanów rodzinom chorych swój wyraz może też znaleźć we wspólnej modlitwie, posłudze sakramentalnej, jak też w udzielaniu stosownych porad dotyczących właściwych form zachowania wobec chorych. Kapelani powinni podkreślać, że odwiedziny najbliższych i ich zrównoważenie psychiczne, spokój i optymizm pozytywnie wpływają na pacjenta.

Rzeczą niezmiennej wagi staje potrzeba ciągłego organizowania specjalistycznego przygotowania i stałej formacji dla kapelanów prowadzących duszpasterstwo w szpitalach. Warto w tym kontekście zachęcać kapelanów do podejmowania studiów specjalistycznych przygotowujących do pracy z chorymi realizowanymi w ramach Szkoły Opieki Duszpasterskiej św. Jana Bożego na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Warto zadbać o to, aby tego typu studia powstawały w innych uczelniach, na przykład na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Może w przyszłości trzeba doprowadzić do tego, że w znaczących szpitalach będą pracować tylko kapelani po specjalistycznym przygotowaniu.

Kwestia kształcenia kapelanów szpitalnych i współpracujących z nimi osób świeckich jest jedną z przestrzeni zainteresowania Polskiego Towarzystwa Opieki Duchowej w Medycynie. Podjęło ono szereg różnych działań zmierzających do propagowania i wprowadzania do polskiej praktyki leczniczej idei opieki duchowej. Wypracowuje ono standardy dobrej praktyki w zakresie opieki duchowej zarówno na poziomie personelu medycznego, jak też specjalistów opieki duchowej (kapelanów i świeckich). Dąży do tego, aby w programach kształcenia lekarzy znalazły się zajęcia przygotowujące do udzielania chorym, poza wsparciem czysto medycznym, wsparcia duchowego. Przygotowało ono profil zawodowy specjalisty opieki duchowej w medycynie (SODM) w Polsce, który byłby osobą odpowiedzialną za świadczenie opieki duchowej pacjentom opieki zdrowotnej, ich rodzinom i bliskim. Takim specjalistą opieki duchowej, według propozycji PTODM, mógłby być kapelan, osoba konsekrowana lub osoba świecka, którzy ukończyliby podyplomowe studia z zakresu opieki duchowej w medycynie i otrzymywaliby stosowny certyfikat. Trzeba zadbać o to, aby w ramach takich szkoleń uczyć zarówno przyszłych studentów medycyny, jak też specjalistów opieki duchowej, w tym kapelanów, korzystania ze specjalnie skonstruowanych narzędzi badawczych do określania potrzeb duchowych pacjentów, w tym kwestionariuszy FICA i SpREUK, a uzyskane wyniki włączać w całościowy proces holistycznego ich leczenia.

Może trzeba w perspektywie, sięgając do praktyk stosowanych w większości krajów europejskich, w placówkach ochrony zdrowia zatrudniać zawodowych kapelanów jako specjalistów od opieki duchowej, którzy stają się członkami interdyscyplinarnych terapeutycznych zespołów medycznych. Przykładowo w Szpitalu Uniwersyteckim w Leuven w Belgii kapelan włączony do zespołu, na prośbę ordynatora, przygotował razem z pielęgniarką listę dotyczącą aspektów duchowości leczonych pacjentów, która jest dołączana do ich dokumentacji. Tego typu działania sprawiają, że opieka duchowa nad pacjentami staje się elementem pracy całego zespołu terapeutycznego, który całościowo podchodzi do procesu leczenia. Kapelan szpitalny rozmawia z każdym nowo przybyłym pacjentem o sprawach duchowych oraz uczy nowych członków zespołu, jak rozpoznawać potrzeby duchowe chorych. Z kolei w Szpitalu Read w Amsterdamie dwóch kapelanów świadczy opiekę duchową dla 120 pacjentów szpitala i 500 pacjentów z poradni przyszpitalnej. Prowadzą oni na oddziale dziennym indywidualne i grupowe zajęcia dla pacjentów, rozmawiając z nimi na tematy duchowe i o sensie życia oraz animując działania grupy medytacyjnej i biblijnej, zachęcając chorych do korzystania z duchowości (bez względu na to, jak ją rozumieją) w procesie rehabilitacji i w sytuacji przewlekłej choroby. Z inicjatywy ordynatora kapelani prowadzą też wykłady dla lekarzy na temat potrzeb duchowych ich pacjentów³⁸. W wielu szpitalach europejskich dobrze przygotowani kapelani zapewniają odpowiednią opieką duchową pacjentom, ich rodzinom oraz personelowi medycznemu, potrafią radzić sobie z napięciami towarzyszącymi im w posłudze, biorą udział w pracach komisji etycznych, dając równocześnie świadectwo swojej wierze³⁹.

Powyższe propozycje wydają się ciekawe i godne podjęcia dalszej dyskusji. Wprowadzenie ich w życie wymagałoby przemodelowania sposobu funkcjonowania kapelanów w polskich szpitalach. Sprawą do dyskusji jest to, jak w perspektywie mogłaby ona wyglądać. Nie

³⁸ Cyt. za: A. Vandenhoek, *Kapelani jako specjaliści od opieki duchowej nad pacjentami w Europie*, „Medycyna Praktyczna” 2017, nr 2, 119.

³⁹ Tamże, s.120.

jest dogmatem wiary, że każdy kapelan musiałby zostać specjalistą opieki duchowej w medycynie. Jeżeli takim specjalistą w danym szpitalu została osoba świecka lub konsekrowana, to oczywiście współpracowałaby ona z kapelanem, który przy wsparciu całego zespołu mógłby się głównie skupić na posłudze sakramentalnej wobec chorych, gdzie nikt nie może go zastąpić. Z kolei kapłani, którzy ukończyliby specjalistyczne studia, byłiby specjalistami opieki duchowej w medycynie. Wprowadzenie na szerszą skalę idei opieki duchowej do polskich jednostek służby zdrowia zaowocowałoby holistycznym podejściem do każdego pacjenta. Należy mieć nadzieję, że w przyszłości będzie zmieniał się sposób leczenia pacjentów w polskich szpitalach na uwzględniający ich potrzeby duchowe, co wiązać się musi ze zmianą sposobu kształcenia kapelanów szpitalnych i współpracujących z nimi osób mających tworzyć zespoły duszpasterskie oraz interdyscyplinarne zespoły terapeutyczne.

* * *

Autor artykułu podjął kwestię ukazania ważności opieki duchowej oraz określenie miejsca kapelana w holistycznym procesie leczenia. Spróbował on, nawiązując do doświadczeń realizowanych w USA i krajach Europy Zachodniej, spojrzeć na rolę kapelana, nie zawężając jedynie tylko do posługi ściśle religijnej, która jednak należy do istoty jego zadań. Należy patrzeć na nią w szerszej perspektywie niesienia całościowej pomocy osobom chorym, którzy w sytuacji spotykających ich doświadczeń potrzebują wielorakiego wsparcia.

Autor artykułu, pełniąc 15 lat posługę w szpitalu na Bielanach, opracował swoisty DEKALOG posługi kapelanów wobec chorych, ich bliskich i personelu medycznego. Próbuje realizować go w codzienności, dzieli się nim z czytelnikami, ufając, że może on być dla nich inspiracją.

1. Kapelan jako pracownik szpitala jest dyspozycyjny i świadczy posługę pacjentom, ich rodzinom i personelowi, jeśli sobie tego życzą.
2. Kapelan mądrze i roztropnie udziela wsparcia duchowego, ukazując realną nadzieję.

3. Kapelan pracujący w szpitalu dba o duchowość własną, chorego, jego bliskich, jak i całego zespołu medycznego. Rozwój własnej duchowości odbywa się przez udział w rekolekcjach, dniach skupienia, modlitwę, korzystanie z sakramentów, jak też rozwój swoich umiejętności empatyczno-komunikacyjnych.
4. Kapelan pomaga rozładować napięcia zaistniałe między chorym a jego bliskimi, szczególnie dotyczące spraw religijnych, wynikające z zamiaru przyjęcia przez chorego sakramentów świętych, takich jak pokuta, Eucharystia i namaszczenie chorych.
5. Kapelan swoją postawą i pracą obala mit: *ksiądz kojarzy się ze śmiercią*, pokazując, że jest zawsze przy chorych, towarzyszy im, aby wzmocnić ich nadzieję.
6. Kapelan stara się rozumieć podłoże odmowy chorego, np. przyjęcia sakramentów czy dalszego leczenia, pamiętając, że w opiece holistycznej to pacjent ma głos decydujący.
7. Kapelan pamięta o prawach chorego, pilnie przestrzegając jego prawa do poglądów religijnych, korzystania z posługi religijnej i wykonywania praktyk.
8. Kapelan na życzenie towarzyszy umierającemu i czuwającej przy nim rodzinie. W trudnej sytuacji, jaką jest choroba, cierpienie czy śmierć, ma on być blisko, ale się nikomu nie narzucać. Kapelan taktownie na życzenie odpowiada rodzinie, jak mogą się z chorym pożegnać. Kapelan na życzenie uczestniczy też w przeżywaniu przez bliskich chorego żałoby (wsparcie duchowe, msza św.).
9. Kapelan na życzenie chorego lub jego rodziny uczestniczy w pożegnaniu, ceremonii pogrzebowej.
10. Kapelan udziela wsparcia zespołowi medycznemu, tworzy przestrzeń do rozmowy o problemach i wątpliwościach. Jako pracownik szpitala i członek zespołu terapeutycznego troszczy się o cały zespół. Kapelan zna swoje miejsce w holistycznej opiece sprawowanej nad chorym.

Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie ważności opieki duchowej oraz określenie miejsca kapelana szpitalnego w holistycznym procesie leczenia. Autor rozpocznie swoje rozważania od próby dookreślenia istoty duchowości w medycynie. Następnie spróbuje zdefiniować istotę i rolę opieki duchowej w holistycznym procesie leczenia, jak też ukaże wypracowane w USA i Europie narzędzia badawcze do diagnozowania potrzeb duchowych pacjentów. Kolejnym punktem będzie ukazanie miejsca i roli kapelana szpitalnego w opiece duchowej. Rozważania zakończą pewne wnioski i postulaty pastoralne, których realizacja może pomóc w tym, aby kapelani szpitalni mogli lepiej sprawować opiekę duchową w holistycznym procesie leczenia.

Summary

The purpose of the following article is to show the importance of spiritual care and to determine the place of a hospital chaplain in the holistic treatment process. The author will begin his considerations by attempting to specify the essence of spirituality in medicine. Next, he will try to define the essence and role of spiritual care in a holistic treatment process, as well as show research tools developed in the USA and Europe to diagnose the spiritual needs of patients. The next point will be to show the place and role of a hospital chaplain in spiritual care. The considerations end with some conclusions and pastoral postulates, the implementation of which can talk about the fact that hospital chaplains could better exercise spiritual care in the holistic treatment process.

Słowa kluczowe: duchowość, opieka duchowa w medycynie, holistyczny proces leczenia, kapelan szpitalny

Key words: spirituality, spiritual care in medicine, holistic treatment process, hospital chaplain

Bibliografia

- Bartoszek A., *Medycyna paliatywna*, Warszawa 2015.
- Bartoszek A., *Opieka duchowa w opiece paliatywnej*, w: *Medycyna paliatywna*, red. K. de Walden-Gałużsko Warszawa 2015, s. 377-388.
- Chrobak S., *Wychowanie i duchowość w praktyce systemu prewencyjnego Jana Bosko*, „Seminare” 2014, nr 1, s. 103-116.

- Franciszek, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Chorego*, Watykan 26.11.2017, www.episkopat.pl (dostęp: 01.02.2018).
- Frick F., *Duchowość: religia i wiara*, w: *Psychoonkologia diagnostyka–metody terapeutyczne*, red. M. Dorf Müller, Wrocław 2009, s. 81-85.
- Grzymała-Moszczyńska H., *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003.
- Jan Paweł II, Motu proprio *Dolentium Hominum* ustanawiające Papieską Komisję Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia, Watykan 11.02.1985, „L'Osservatore Romano” 1985, nr 2, s. 24.
- Jan Paweł II, Orędzie na III Światowy Dzień Chorego *Nasza cywilizacja jest chora na szerzący się egoizm*, Watykan 21.11.1994, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, red. J. Brusilo, t. 2, Tarnów 2012, s. 364-366.
- Jan Paweł II, Przemówienie papieża do uczestników konferencji Papieskiej Rady ds. Służby Zdrowia *Towarzyszyć choremu aż do końca*, Watykan 12.11.2004, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/sl_zdrowia_12112004.html (dostęp: 10.03.2018).
- Klimasiński M., Płocka M., Neumann-Klimasińska N., *Czy lekarze powinni udzielać wsparcia duchowego swoim pacjentom – przegląd badań*, „Medycyna Praktyczna” 2017, nr 3, 128-133.
- Kodeks Prawa Kanonicznego, Watykan 1993.
- Kübler-Ross E., *Pytania i odpowiedzi na temat śmierci i umierania*, Warszawa, 2010.
- Kübler-Ross E., *Rozmowy o śmierci i umieraniu*, Poznań 2007.
- Krajnik M., *Słuchać, by usłyszeć. Konferencja Fides et Ratio*, www.ptodm.org.pl (dostęp: 18.10.2018).
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Formacja kapłańska a duszpasterstwo służby zdrowia*, Watykan 1990.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*, Katowice 2017.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, *Świeccy w świecie cierpienia i zdrowia*, Watykan 1987.
- Wilemska E., *Kapelan*, EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 650-653.
- Pawlak Z., *Aspekty duchowe w opiece paliatywnej*, w: *Choroby wewnętrzne*, red. A. Szczeklik, Kraków 2018, s. 2607.

- Puchalski M. Ch., *Uwzględnienie duchowości w opiece nad chorym – niezbędny element opieki zorientowanej na pacjenta*, „Medycyna Praktyczna” 2016, nr 5, s. 116-124.
- Polskie Towarzystwo Opieki Duchowej w Medycynie, *Statut PTODM*, <http://ptodm.org.pl/o-ptodm/153685,status-ptodm>, artykuł 7 (dostęp: 20.10.2018).
- Polskie Towarzystwo Opieki Duchowej w Medycynie, *Co to jest duchowość*, <http://ptodm.org.pl/ptodm/171384,co-to-jest-duchowosc> (dostęp: 20.10.2018).
- Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 2001.
- Saunders C., www.hospicjum.waw.pl (dostęp: 10.10.2018).
- Spiritual Needs of Polish Patiens with Chronic*, www.ncbi.nih.gov (dostęp: 12.10.2018).
- Spirituality and Coping SpREUK questionnaire*, www.researchgate.net/publication/278727858, (dostęp: 25.10.2018).
- Wielebski T., *Duszpasterstwo chorych w Polsce. Między teorią i praktyką*, „Teologia Praktyczna” 2015, t. 16, s. 43-77.
- Wielebski T., *Chorych duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 143-147.
- Vandenhoeck A., *Kapelani jako specjaliści od opieki duchowej nad pacjentami w Europie*, „Medycyna Praktyczna” 2017, nr 2, s. 118-125.
- Zakon Szpitalny św. Jana Bożego, Komisja Generalna ds. Duszpasterstwa, *Duszpasterstwo w stylu św. Jana Bożego*, Rzym 2012.

Biogram

O. Marian Kujaczyński MI: kamilianin, kapelan z 15-letnim stażem pracujący w Szpitalu Bielańskim w Warszawie, ul. Ceglowska 80; absolwent studiów podyplomowych *Bioetyka i Prawo Medyczne* (UKSW 2011), *Psychoonkologia* (USWPS 2014); doktorant Wydziału Teologicznego UKSW; w rozprawie doktorskiej podejmujący zagadnienie towarzyszenia kapelana szpitalnego dorosłemu choremu onkologicznie i jego bliskim. E-mail: marianoscam@op.pl.

MAGDALENA SIEMION

SEKSUALNOŚĆ W TEORII QUERR ORAZ FILOZOFII OSOBY I TEOLOGII CIAŁA KAROLA WOJTYŁY

*Sexuality in querr theory and philosophy of the person
and the theology of the body of Karol Wojtyła*

Edmund Husserl pisał, że osoba to niewątpliwie najciekawsza, niezwykła i najbardziej paradoksalna rzeczywistość na ziemi, jest ona „Wunder aller Wunder (cudem nad cudami)¹”. Tymczasem żyjemy w kulturze, która wynosi człowieka na piedestał, ale się nim nie zachwyca, oferuje mu absolutną wolność, z którą nie bardzo wiadomo, co ma robić, w tzw. ponowoczesności, postmodernizmie, postpłciowości, w świecie, w którym „słowem roku” w roku 2016 ogłoszono słowo postprawda. Z. Bauman pisał, że „Ponowoczesność żyje w atmosferze nieustannego nacisku na rozmontowanie wszelkich ograniczeń narzucanych zbiorowo losom jednostkowym”². Człowiek ponowoczesny nie wie, czy istnieje jakakolwiek prawda o nim samym, o świecie, naturze. Jest skazany na nieustanne wybory, podejmowanie decyzji w kwestiach, które kiedyś były regulowane przez kulturę, społeczeństwo, a teraz został z tym sam, niejako „skazany” na podejmowanie decyzji. Problem polega na tym, że on nie wie przecież, co jest dobre, a co złe. Jak więc może wybierać? Nie chodzi też o to, aby „odkryć w sobie dane raz na zawsze powołanie, lub by cierpliwie i wytrwale, piętro po piętrze, cegła po cegle, budować swe jęstestwo, budować

¹ E. Husserl, *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, w: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, red. M. Biemel, Haga 2011, s. 75.

² Z. Baumann, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2011, s. 164.

swoją tożsamość – ale (...), by nie dać się zdefiniować, by każda przybrana tożsamość była szatą, nie skórą (jakże idealnie wpisuje się to w koncepcję płciowości w teorii *gender/queer*, gdzie dokładnie taka szata ma być właśnie nasza płeć). Ponowoczesna strategia życiowa każe unikać jak ognia wszystkiego, co to raz na zawsze, na wieki wieków, aż śmierć nas nie rozłączy”³.

Świetnie podsumował współczesną kulturę Benedykt XVI: „Mężczyzna i kobieta jako rzeczywistości stworzenia, jako natura osoby ludzkiej już nie istnieją. (...) Istnieje teraz tylko człowiek w sposób abstrakcyjny, który następnie autonomicznie coś sobie wybiera jako swoją naturę. (...) Jeżeli jednak nie istnieje dwoistość mężczyzny i kobiety jako dana wynikająca ze stworzenia, to nie ma już także rodziny jako czegoś określonego na początku przez stworzenie. Ale w takim przypadku również potomstwo utraciło miejsce, jakie do tej pory jemu się należało i szczególną, właściwą sobie godność”⁴. Przedrostek „post” oznacza koniec czegoś, w tym wypadku tego, co dotąd nazywaliśmy płcią albo płciowością, a przynajmniej koniec pewnego rozumienia i/lub doświadczenia płci. W obliczu tego, iż postpłciowość sprzeciwia się każdej strukturze, która ustanawia lub konserwuje binarny porządek płciowy, zwalcza tradycyjne pojęcie płci, które jest z założenie stabilne i policzalne, pojawia się pytanie czy płeć jeszcze istnieje, a jeżeli tak, to czym ona jest?

Celem artykułu jest porównanie stanowisk, dotyczących seksualności, reprezentowanych w teorii *gender/queer* oraz w myśli filozoficzno-teologicznej Jana Pawła II. Przedstawiając stanowisko teorii *gender/guerr* odwołuję się głównie do dwóch nazwisk, które uchodzą za największe autorytety naukowe czy wręcz za twórców teorii *queer*: w skali krajowej jest to J. Kochanowski – socjolog, filozof, a w skali światowej J. Butler, (którą Kochanowski przyjmuje zresztą za bezspeczny autorytet). Prezentując drugie stanowisko przytaczam

³ Tamże.

⁴ Benedykt XVI, Przemówienie podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu „*Ten, kto broni Boga, broni człowieka*”, „L'Osservatore Romano” 2012, nr 2, s. 28-32.

prace św. Jana Pawła II, głównie: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich, Miłość i odpowiedzialność* oraz *Osoba i czyn*. Na wstępie chciałabym również zaznaczyć pewną zależność i korelację pomiędzy kategoriami *osoba – ciało – płeć*, które występują ściśle ze sobą zespolone i w zasadzie nie sposób, w tym temacie, mówić o jednej z nich, bez odnoszenia się do pozostałych. Tak też, wydaje się, podchodził do tematu papież, który nigdy nie mówił o osobie w oderwaniu od cielesności i płciowości człowieka.

1. Płeć w ujęciu *gender* i *queer*

Na początku należy pokreślić, iż podejście do kategorii płci w teorii *gender* i w teorii *queer* nie są identyczne. Po pierwsze *gender* nie neguje istnienia płci biologicznej (*sex* – zespół cech anatomiczno – fizjologicznych pozwalających odróżnić kobietę od mężczyzny, jest naturalna, pierwotna, stanowi fundament dla płci kulturowej *gender* – wzory zachowań, oczekiwania, wyobrażeń społecznych, norm związanych z płcią biologiczną; jest wtórna, nadbudowana), lecz traktuje ją jako pewien fakt, który należy przyjąć do wiadomości (Simone de Beauvoir, Jacek Kochanowski). Jednakże fakt akceptacji płci biologicznej przez *gender* nie ma nic wspólnego z podejściem esencjalistycznym, dla którego płeć jest czynnikiem przesądzającym o tożsamości człowieka, czymś stabilnym, niezmiennym, niepodlegającym jakiegokolwiek przemianom. Natomiast dla genderystów to właśnie płeć kulturowa odgrywa największą rolę w kształtowaniu się tożsamości podmiotowej (o ile w ogóle o takowej można w teorii *gender* mówić), a uwarunkowania biologiczne ponad to, że istnieją, nie odgrywają żadnej roli, można je dowolnie zmieniać oraz reinterpretować za pomocą płci kulturowej – *gender*. Można skonkludować, że płeć biologiczna wprawdzie jest pierwotniejsza, ale tak naprawdę jest zupełnie bez znaczenia oraz jest uwikłana w relacje władzy, która opiera się na systemie męskiej, heteroseksualnej dominacji. „Biologiczna różnica płciowa istnieje, ale istnieje w sieci systemu władzy i przemocy, które jedną z tych płci skazuje na niewolnictwo, milczenie i nieobecność. Owo niewolnictwo przez wieki, a czasami i dziś, uzasadniane było poprzez odwołanie się do struktur biologicznych.

Kobiecość miała być według tych teorii stworzona jako uległa, jako przeznaczona do macierzyństwa i „posług domowych”, jako biologicznie niezdolna do działalności wyższej, do wychylenia się poza kuchnię i sypialnię”⁵.

Gender sprzeciwia się przypisywaniu osób, ze względów na cechy biologiczne, do określonej płci społeczno-kulturowej, poddaje krytyce dyskursy, które posługują się pojęciem płci biologicznej jako czegoś o niezmiennej naturze ludzkiej (to ogranicza indywidualny rozwój jednostki). J. Butler uważa, iż z faktu, że istnieje biologiczny binaryzm płci (o czym ona sama nie jest do końca przekonana, a miejscami wprost go neguje), nie wynika jeszcze, że mężczyzna oraz to, co męskie musi odsyłać do ciała męskiego, gdyż równie łatwo może odsyłać do kobiecego i na odwrót, kobieta i to, co kobiece może oznaczać zarówno ciało żeńskie, jak i męskie)⁶. Co to *de facto* oznacza? Oznacza to, iż *gender*, który w swoich założeniach ma zajmować się analizą przypisywania stereotypowych ról społecznych kobietom i mężczyznom, właśnie ze względu na płć, oraz narzucania im tzw. tożsamości normatywnej, nie wypełnia swojego podstawowego założenia, gdyż nie tyle bada płć kulturową, co raczej ją „stwarza”.

W teorii *queer* oczywistość płci i seksualności zostają radykalnie zakwestionowane. Zresztą nie tylko te. „Wszystkie rzekomo stabilne kategorie tożsamościowe są arbitralnie wytworzonymi symulacjami, których podstawowym celem jest blokowanie naszych pragnień i związanych z nimi działań w normatywnie określonych granicach. Nie istnieje nic takiego, jak stabilna płć czy stabilna seksualność; są to tylko normatywne kategorie przemocy, których zadaniem jest ograniczenie radykalnie zróżnicowanych pragnień, możliwych stylizacji ciała, potencjalnych trajektorii biograficznych, ograniczenie nieskończonej wielości wytwarzanych znaczeń. Mają one sztucznie

⁵ J. Kochanowski, *Czy gej jest mężczyzną?*, w: *Gender – konteksty*, red. M. Radkiewicz, Kraków 2014, s. 104.

⁶ J. Butler, *Uwikłani w płć*, Warszawa 2008, s. 49.

stabilizować to, co pierwotnie płynne i zróżnicowane”⁷. Tak postawiona teza budzi od razu wątpliwości, na jakiej podstawie autorka twierdzi, iż to, co pierwotne, jest płynne i zróżnicowane? Wszelkie obserwacje i doświadczenie mówią zgoła coś innego. Człowiek choć oczywiście zmienia się, (szczególnie zmienia się jego ciało), ciągle pozostaje świadomym siebie podmiotem o określonej tożsamości. Pojawia się wobec tego pytanie, czy aby nie jest dokładnie odwrotnie: sztucznie upłynniane i różnicowane jest to, co pierwotnie istnieje jako stabilne i niezmiennie? Właśnie za to J. Kochanowski bardzo docenia wkład J. Butler w rozwój teorii *gender*, a raczej już *queer*. J. Butler idzie zresztą jeszcze dalej. Nie tylko radykalnie zaprzecza podziałowi na płęć biologiczną i kulturową, ale twierdzi, że „płęć nie istnieje”. Nie istnieje jako – taka. To społeczeństwo ustanawia w nas płęć i seksualność. „Nie jest wytwarzana w sposób podmiotowy, lecz jest performatywnie ustanawiana za pośrednictwem jednostki, jej ciała, gestów i pragnień. „Sprawstwo” należy do „reżimów władzy” – to one nadają pewnym cechom anatomicznym ludzkiego ciała znaczenie, które jest następnie „materializowane” i naturalizowane. Płęć jest efektem oddziaływania na ciało procedur przemocy, które dokonują inskrypcji znaczenia płci”⁸. J. Butler podaje bardzo konkretny przykład. Gdy urodzi się dziecko, już samo określenie płci, zawołanie przez akuszerkę: „to dziewczynka” albo „to chłopak”, jest formą przemocy, przymusu i dominacji, zinstytucjonalizowanym performatywem. Określenie płci stwarza rzeczywistość społeczną. Na tym polega *performatywny charakter płci*, że ktoś nam ją z góry określa i my próbujemy się do tego wzorca dostosować. Początek tego procesu odbywa się jeszcze wcześniej, już w momencie, gdy zostanie rozpoznana za pomocą badania USG płęć dziecka, wtedy mamy do czynienia z pierwotnym aktem performatywnym. Wypowiedź „to jest dziewczynka”, „to jest chłopak” rozpoczyna proces „upłciowienia” (*gendering*) jednostki i jej ciała, czyli wdrażanie jej

⁷ J. Kochanowski, *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*, Łódź 2009, s. 38.

⁸ Tamże, s. 89.

w coraz doskonalsze odgrywanie płci. W ten sposób płeć jest „przemocą materializowana”⁹ w ciałach jednostek materializowana. Płeć nie przynależy więc do porządku natury. Ciało to wytwór kultury. Można powiedzieć, że według teorii *queer* „wytwarzamy się” jako upłciowione podmioty, zachowujące się na sposób męski i żeński. To, czym jest „osoba”, uzależnione jest od kulturowo zdefiniowanej płci, która zawsze zależy od panujących w danym społeczeństwie stosunków społecznych¹⁰. „Wytworzona seksualność determinuje sposób, w jaki konstruowana jest nasza wytworzona płeć, zaś normy płci determinują nasze pożądanie i sposoby jego realizacji”¹¹. J. Butler uważa, że codzienne odgrywanie płci (np. fakt, że dziewczynka zachowuje się jak dziewczynka) spowodowane jest poddaniem jej odpowiednim środkom socjalizacji, i to powoduje wytworzenie symulacji płci, która jest odbierana jako naturalna i pierwotna.

2. Natura płciowości w ujęciu personalizmu chrześcijańskiego

Natura człowieka jest płciowa. Personalizm chrześcijański, który reprezentuje K. Wojtyła, określa człowieka jako osobę i odwołuje się do boecjańskiej definicji osoby: *substantia indywidua, rationalis naturae* (substancja indywidualna natury rozumnej), oznacza to, że człowiek jest rozumnym podmiotem, którego na tle innych stworzeń wyróżnia rozumność i wolność. Podkreśla przy tym integralny wymiar osoby: „w której dusza i ciało nie są ze sobą luźno powiązane i przygodnie i siłą narzucone z zewnątrz, lecz stanowią naturalną całość zwaną człowiekiem”¹². W ciele człowieka wyraża się jego duchowość¹³. To, co duchowe, łączy się z tym, co doczesne¹⁴. K. Wojtyła powie wprost:

⁹ J. Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of ,Sex,* London-New York 1993, s. 1.

¹⁰ J. Scott, *Gender as useful Category of Historical Analysis,* New York 1998, s. 28-52.

¹¹ J. Kochanowski, *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer,* dz. cyt., s. 43.

¹² W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego,* Lublin 2007, s. 409.

¹³ E. Mounier, *Co to jest personalizm oraz wybór innych prac?,* Kraków 1960, s.111.

¹⁴ Tamże, s. 131.

ciało wyraża osobę¹⁵, objawia osobę. Ciało nie jest czymś zewnętrznym i materialnym wobec osoby, co dałoby się konstruować, nadawać mu różne formy i znaczenia, jak chciałaby *performatywna teoria płci*, ale tę osobę wyraża. Poprzez ciało człowiek objawia to, kim jest. "Człowiek jest podmiotem, nie tylko przez samo-świadomość i samo-stanowienie, ale równocześnie przez swoje ciało. Jest jednością psycho-fizyczno-duchową. Konstytucja tego ciała jest taka, że umożliwia mu bycie sprawcą specyficznym ludzkiego działania. W działaniu tym ciało wyraża osobę"¹⁶. Ciało ściśle przynależy do definicji osoby (choć w sposób pośredni aspekt *animal rationale*), jest miejscem wcielania się osobowego „ja”, a nie, jak chciałaby pokartezyjańska filozofia nowożytna, maszyną biologiczną, organizmem, który całkowicie oderwany jest od podmiotu (osoby), który sprowadzony jest do czystej świadomości.

Teoria *queer* i jej rozumienie płciowości doskonale wpisuje się właśnie w ten nurt redukcjonizmu antropologicznego, gdzie osoba ludzka zredukowana jest do *res cogitans*, a ludzka cielesność traktowana jest jako rzeczywistość nieosobowa. J. Kochanowski kategorii osoby nie zna i nie używa. Osoba to tyle, co jednostka, wytwór społeczno – kulturowy, poddany obowiązkowemu heteroseksualizmowi oraz narzędziom struktury męskiej dominacji, których celem jest zarządzanie ciałem i pożądaniem. „Znaczenia płci (...) wszczepiane są jednostkom (nie osobom!) w procesie socjalizacji płciowej, zapoczątkowanej pierwotnym aktem performatywnym, w wyniku którego jednostce zostaje przydzielona płeć wraz ze scenariuszem jej właściwego odgrywania. Jednostka, reprodukując owe normy płci, cytując je w swoim codziennym odtwarzaniu, produkuje symulacje płci jako kategorii naturalnej, biologicznej, pierwotnej. Symulacja ta wytwarza iluzję istnienia naturalnego, pre-kulturowego »wnętrza« płci"¹⁷. Oznacza to, że płeć nie jest czymś naturalnym, biologicznym,

¹⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1960, s. 244-245.

¹⁶ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Lublin 1981, s. 224.

¹⁷ J. Kochanowski, *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*, dz. cyt., s. 93.

pierwotnym, tylko coś takiego udaje, jest znaturalizowana, ale nie naturalna oraz jest obciążona politycznie¹⁸.

Cielesność i płciowość człowieka u K. Wojtyły ma wymiar osobowy. Ciało i płeć stanowią integralną część osoby ludzkiej i wpisują się w jej tożsamość. Płciowość nie jest jedynie przypadłością natury ludzkiej, lecz przenika całego człowieka, stanowiąc konstytutywną właściwość człowieczeństwa¹⁹. Jan Paweł II w *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* wprawdzie pisze, że cielesności człowieka nie można do końca utożsamić z jego płciowością, cytując: „Jakkolwiek ciało ludzkie w swojej normalnej konstytucji zawsze nosi w sobie znamiona płci, jest z natury męskie lub kobiece, to jednakże *fakt, że człowiek „jest ciałem”* wchodzi w strukturę osobowego podmiotu w znaczeniu bardziej podstawowym niż *fakt, że jest on w swojej somatycznej konstytucji, jako człowiek, mężczyzną lub kobietą*”²⁰. Można to zinterpretować w ten sposób, że ciało jest bardziej fundamentalnym elementem, bardziej podstawowym faktem ludzkiej tożsamości niż płeć.

Echo tej intuicji odnajdujemy również na kartach Księgi Rodzaju, gdy czytamy, że Bóg stworzył *adamah* (zob. Rdz 1, 27). Jak wiadomo w kulturze hebrajskiej słowo *adamah* oznacza „człowiek” (nie mężczyzna), ale właśnie człowiek. K. Wojtyła podkreśla, iż jest w tym zawarta prawda o równości kobiety i mężczyzny co do ich natury, godności i człowieczeństwa. Oczywiście nie oznacza to w żaden sposób negacji płci, a raczej podkreśla ich równość. Jeszcze ważniejszym od równości płci wydaje się fakt, że człowiek został stworzony przez kochającego Stwórcę jako kobieta lub mężczyzna oraz że ze swojej natury przynależy, od urodzenia, do którejś z dwóch płci – żeńskiej albo męskiej. „Natura konkretnego człowieka jest płciowa, człowiek jest ukonstytuowany w swoim człowieczeństwie także poprzez naturalny element, jakim jest płeć”²¹. „Každy człowiek z natury jest jestestwem płciowym, a przynależność do jednej z dwu płci pociąga

¹⁸ J. Butler, *Uwikłani w płeć*, dz. cyt., s. 212.

¹⁹ M. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2009, s. 103.

²⁰ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 36.

²¹ Tamże.

za sobą pewną orientację całego jego bytu, która zaznacza się w konkretnym rozwoju tegoż bytu od wewnątrz²². Oznacza to, że płeć jest człowiekowi dana, ponieważ nawet podarowana, nie jest przedmiotem jego wyboru, a tym bardziej wytworem czy konstruktem społeczno-kulturowym. „Płeć jednakże jest czymś więcej niż tajemniczą siłą ludzkiej somatyki, działającą jakby na prawach instynktu. Na poziomie człowieka i we wzajemnej relacji osób oznacza ona przekraczanie wciąż na nowo granicy samotności człowieka, wyrażonej w osobowej konstytucji ciała i stanowiącej o pierwotnym jej sensie. Przekraczanie to ma w sobie zawsze coś z przejmowania za swoją samotności ciała drugiego ja²³. Ważne, aby wybrzmiał fakt, że to właśnie płciowość, nie osoba, wprowadza rozróżnienie na kobiety i mężczyzn. Męskość i kobiecość oznacza dwoistą postać konstytucji somatycznej człowieka. K. Wojtyła, pomimo tego, że nie utożsamia cielesności z płciowością, wskazuje na „osobotwórczą rolę płci”, gdy pisze, że „kobiecość niejako odnajduje siebie w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość”. Ta właśnie niejako osobotwórcza (a nie tylko „osobowościowa”) funkcja płci wskazuje, jak głęboko człowiek przy całej swojej duchowej samotności, przy całej jedyności i niepowtarzalności właściwej osobie, ukonstytuowany jest przez ciało jako „ten” lub „ta”²⁴. Ciało, które jest również wyrazem ducha, samo w sobie ma służyć do miłości, a jego biologiczna struktura wskazuje na bycie darem dla drugiego. Płeć ma do odegrania bardzo konkretną rolę, ma otwierać człowieka na rzeczywistość miłości, a przez to prowadzić osobę do spełnienia. Już sama anatomiczna budowa ciała mężczyzny i kobiety wskazuje na potrzebę komplementarności, wzajemnego uzupełnienia. Ciało mężczyzny bez ciała kobiety nie ma sensu i odwrotnie. „Ciało wyrażające kobiecość dla męskości i wzajemnie męskość dla kobiecości ujawnia wzajemną komunie osób. (...) Wyraża ją poprzez dar jako podstawową prawidłowość

²² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2011, s. 47.

²³ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 43.

²⁴ Tamże, s. 42.

osobowego bytowania”²⁵. Ciało mężczyzny zostało stworzone tak, aby mogło tworzyć komunię osobową z ciałem kobiety. Szczególnie objawia się ona w stosunku seksualnym, który ukazuje znaczenie kobiecego i męskiego ciała i objawia ich sens rodzicielski. Oblubieńczy sens ciała prowadzi do odkrycia rodzicielskiego sensu ciała²⁶. Mężczyzna i kobieta są powołani do wzajemnego oddania się sobie. Ciało poprzez płciowe zróżnicowanie objawia im potrzebę ukierunkowania się na siebie i dla siebie”²⁷. Płeć, która dana jest człowiekowi, niejako wyprowadza go poza samego siebie do spotkania z drugim człowiekiem i dopiero w tym spotkaniu, spotkaniu miłości, osoba ma szansę na aktualizację swoich potencjalności. Szczególnie chodzi tu o miłość oblubieńczą, dla której odmienność płciowa jest warunkiem koniecznym, a wręcz niezbędnym do uczynienia daru z siebie dla drugiej osoby. Osoba i płeć są wobec siebie kompatybilne, a ich ostateczny sens jest komuniotwórczy. Człowiek poprzez swoje ciało i płeć ukierunkowany jest do osobowej komunii (*communio personarum*), a dzięki różnicom płciowym mężczyzna i kobieta odkrywają, że spełnienie mogą odnaleźć tylko w zjednoczeniu z osobą drugiej płci oraz w bezinteresownym darze z samego siebie. Różnice płciowe mówią o wzajemnym przyciąganiu i uzupełnianiu się, i zawsze stanowią zaproszenie do komunii. To więc, że kobieta jest kobietą i mężczyzna jest mężczyzną, odgrywa zasadniczą rolę, czy i jak osoba osiągnie swoją pełnię. Męskość i kobiecość to dwa wzajemnie dopełniające się sposoby bycia ciałem, a zarazem bycia człowiekiem. Nie ma tu miejsca na eksperymenty ze swoją płcią czy niezgodę na funkcjonowanie w konkretnym ciele, które zostało człowiekowi (po)darowane.

3. Integrować czy uArzmić seksualność (pożądanie, popęd)

Jak to zostało wyżej zaznaczone, dla k. Wojtyły, naturalnie, do ludzkiej seksualności przynależy miłość, gdyż tylko miłość wyklucza używanie jednej osoby przez drugą. W filozofii osoby K. Wojtyły

²⁵ Tamże, s. 64.

²⁶ J. Kupczak, *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013, s. 51.

²⁷ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 97.

naturalnym jest również skierowanie pragnienia, pożądania seksualnego do osoby przeciwnej płci. „Ciało obrazuje nie tylko powołanie osoby ludzkiej do miłości, ale na jego fundamencie może się ona również wyrazić poprzez współżycie seksualne”²⁸. Cieleśność kobiety i mężczyzny obrazuje ich wzajemną komplementarność. Na gruncie swoich ciał odczuwają wzajemne przyciąganie. Fakt ich płciowości przekłada się na pragnienie bycia razem. „Jak na popędzie samozachowawczym opiera się naturalna dążność do zachowania własnego bytu, tak z kolei na popędzie płciowym opiera się dążność do bycia z drugim człowiekiem na zasadzie głębokiego podobieństwa, a zarazem i różnicy wynikającej z odrębności płci”²⁹.

W teorii *queer* naturalne pożądanie kobiet przez mężczyzn i mężczyzn przez kobiety jest tylko wytworem mechanizmów heteronormatywnych, które mają ustanawiać i podtrzymywać ład obowiązkowego heteroseksualizmu. Wszelkie decyzje, jakie podejmuje mężczyzna względem kobiety i na odwrót oraz to, co wydaje się im, że chcą, że tego pragną (np. fakt, że mężczyzna pragnie kobiety), jest tylko realizacją narzuconego scenariusza: „W chwilach codzienności, kiedy jednostka działa, sądząc, że realizuje swój własny, autonomiczny projekt życia – autonomiczny, bo płynący z „wnętrza”, właśnie w tych chwilach dokonuje się jej zasadnicze ubezwłasnowolnienie. (...) Dla J. Kochanowskiego ukierunkowanie pożądania kobiety na mężczyznę, a mężczyzny na kobietę jest tylko formą realizacji jednego z dominujących scenariuszy seksualnych, panującej w danej kulturze normy oraz jest efektem uArzmienia. „uArzmić ludzi” to pojęcie stworzone przez M. Foucaulta i polega na tym, aby wytworzyć w jednostkach swoistego rodzaju poczucie własnego „ja”. Wytworzyć, to znaczy skonstruować „ja”, w taki sposób jednak, aby myśleli, że to „ja” jest ich najbardziej głęboką, wewnętrzną prawdą. To znaczy sprawić, aby się im wydawało, iż to, co myślą i czego pragną, to rzeczywiste ich pragnienia, a tak naprawdę odgrywiają tylko pewne wyuczone role. Już sama kultura jest formą uArzmienia, ponieważ

²⁸ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 65.

²⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 258.

reguluje ludzkie popędy, zachcianki stosując system kar i nagród. Jeżeli będziesz przykładowym mężem i heteroseksualnym mężczyzną, społeczeństwo nagrodzi cię szacunkiem i uznaniem. Jeżeli jednak okażesz się obrzydliwym gejem, zostaniesz wykluczony poza nawias i skazany na margines społeczeństwa. Jednostka przyswaja sobie skonstruowaną wiedzę o niej samej (np. to, że jest albo ma być dobrym ojcem, a bycie dobrym ojcem polega na tym, że się nie zdradza żony, a dzieciom czyta książki, aby zasnęły), wiedzę, która staje się tym samym „wewnętrzną prawdą” i jej tożsamością. Tak działa mechanizm normalizacji. Od dzieciństwa jesteśmy tego uczeni. J. Kochanowski powie, że jesteśmy tym zniewoleni. Tak właśnie wytwarza się „ja”, podmiotowość, tożsamość jednostki przez jej normalizację. A tymczasem żadna tożsamość, seksualność, płeć nie istnieje, tak jak nie istnieje kobiecość. Jest wytwarzana społecznie i ma charakter polityczny – jest powiązany z relacjami władzy. Nie można mówić o jednej, domkniętej kategorii seksualnej, np. takiej jak: osoby nieheteroseksualne, które miałyby wspólne doświadczenia, wspólny punkt widzenia i wspólną strategię polityczną. Dla Kochanowskiego człowiek może istnieć poza płcią, jednostka ludzka jest zawsze mężczyzną lub kobietą, o ile tak wybierze czy kultura tak ustanowi. Płeć w teorii queer staje się więc sferą depersonalizacji człowieka poprzez zignorowanie, a nawet zakwestionowanie jej celowości i funkcji, czyli budowania więzi międzyludzkiej oraz zrodzenie potomstwa.

4. Wobec użycia, wstydu i nagości

Jacek Kochanowski w swoich rozważaniach na temat seksualności domaga się również niezobowiązujących, mających miejsce gdziekolwiek i z kimkolwiek stosunków seksualnych, które niestety z powodu obowiązującej heteronormatywnej narracji społecznej nie mogą zostać spełnione. Obowiązujący, normatywny scenariusz seksualny w Europie Zachodniej, a na pewno w Polsce (nad czym J. Kochanowski ubolewa) to seks między kobietą i mężczyzną, i to w dodatku w małżeństwie, podczas gdy istnieje niezliczona liczba scenariuszy

seksualnych³⁰. Czyżby? Znowu, odwołując się do samego doświadczenia i zdrowego rozsądku, oczywistym jest, że relacje seksualne, choćby najintensywniejsze i najliczniejsze, nie są nieskończone, ponieważ człowiek nie jest „nieskończony”. J. Kochanowski twierdzi, że panująca tego typu narracja i presja społeczna powoduje u osób, chcących np. udać się i skorzystać z oferty *darkroomów*, stres, niepokój, a nawet swoistego rodzaju katusze, ponieważ nie mogą one korzystać ze swojego ciała w sposób dowolny. „I jakże amator niezobowiązujących uciech cielesnych może wkroczyć do klubu seksualnego radosny i odprężony, skoro ma świadomość, że nie tylko narusza „obiektywny” ład moralny uporządkowanej cielesności, ale także robi coś, co spotkać się może z potępieniem ze strony innych osób homoseksualnych”³¹? Podobnie ubolewa nad tym, że będąc w takim klubie z przyjaciółmi, nie wypada w pewnym momencie powiedzieć „idę do *darkroomu*”, a już co gorsza „idę uprawiać seks”.

Analizując te słowa, należy zwrócić uwagę na dwie zasadnicze sprawy. Po pierwsze wydaje się, że autor dokonuje tu pewnego uproszczenia: problem zniknie, gdy łatwo dostępny i szybko zaspokojony seks zyska aprobatę społeczną. Gdy ogół społeczeństwa zaakceptuje „sex for fun”, seks dla zabawy, czystej przyjemności, który nie łączyłby się z jakąkolwiek formą odpowiedzialności czy potrzebą więzi między uczestnikami tego aktu, to automatycznie osoby w nim uczestniczące nie będą doświadczały frustracji, stresu czy wyrzutów sumienia. Takie postawienie sprawy jest głęboko dyskusyjne, gdyż wszelkie ludzkie doświadczenie oraz najwięksi filozofowie, jak Kant, Scheler, Levinas mówią, że prawo moralne oraz sumienie nie zależą od świata zewnętrznego czy warunków zewnętrznych, ale są kwestią osobowego wnętrza każdego człowieka. Po drugie, i to będzie interesowało nas szczególnie, K. Wojtyła nazwie takie zachowanie (sprowadzanie czynności seksualnych do samej przyjemności) czystym użyciem (*uti*), w którym jedna strona sprowadza drugą i na odwrót (nawet jeżeli odbywa się to za ich obopólną zgodą) do roli przedmiotu użycia.

³⁰ J. Kochanowski, *Socjologia seksualności. Marginesy*, Warszawa 2013, s. 177-178.

³¹ Tamże, s. 90.

Osoby te traktują siebie jak przedmioty, które mają za zadanie przez chwilę dostarczyć sobie przyjemności, po czym rozchodzą się każda w swoją stronę. Takie potraktowanie drugiej osoby jest destrukcyjne. Nie rozwija życia osobowego, lecz zachowania typowe dla zwierząt. Jest to sprzeczne nie tylko z godnością osobową człowieka, ale również narusza normę personalistyczną, której K. Wojtyła jest twórcą, i która brzmi: „Ilekczo w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekroć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”³². K. Wojtyła zwraca również uwagę, że istniejąca moralność seksualna wynika stąd, że człowiek nie tylko ma świadomość celowości życia seksualnego, ale również stąd, że ma świadomość, że jest osobą i „przedmiotem” jego przyjemności, jest również osobą posiadającą niezbywalną wartość i godność. K. Wojtyła powie głośno i wyraźnie: tylko miłość wyklucza używanie.

W pracach J. Kochanowskiego pojęcie miłości jednak nie występuje, a jeżeli już, to w bardzo negatywnych konotacjach. Miłość podobnie jak małżeństwo jest formą opresji, która uniemożliwia zaspokajanie seksualnych potrzeb „tu” i „natychmiast”, domaga się głębokiej więzi lub chociaż emocjonalnego zaangażowania, tymczasem utylitaryzm, któremu hołduje J. Kochanowski, akceptuje użyteczność, a użyteczne jest to, co przyjemne. Dla utylitarysty być szczęśliwym to tyle, co żyć przyjemnie. Dla K. Wojtyły przyjemność też jest szczęściem – jeśli jest przeniesiona i przeżywana na poziomie relacji osobowych. Człowiek nie jest zwierzęciem, aby przyjemność doznań biologicznych była jego szczęściem. Jego natura osobowa wymaga wyższego poziomu szczęścia. K. Wojtyła zwraca także uwagę, iż często bywa tak, że to, co przyjemne, nie zawsze jest dobre, a już na pewno nie jest dobrem jedynym i najwyższym. Bywa i tak, pisze w *Miłości i odpowiedzialności*, że niejednokrotnie to, co jest naprawdę dobre, to co mi nakazuje moralność i sumienie, łączy się właśnie z pewną przykrością, a domaga się z rezygnacji z jakiejś

³² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 30.

przyjemności (natychmiastowe zaspokojenie popędu seksualnego)³³. Ślepe podążanie za instynktem seksualnym jest rezygnacją z wolności i świata wartości, w tym rezygnacją z miłości na rzecz użycia. Prowadzi do uzależnienia od bodźców cielesnych, w tym do realizacji również bodźców patologicznych, jak zoofilia, nekrofilia czy sadomasochizm. Utylitaryzm jest także systemem czysto egoistycznym, podobnie jak pragnienia mężczyzn odwiedzających *darkroom*. System ten, jak i ich postawa zawiera w sobie dogłębną sprzeczność wewnętrzną, gdyż bezkrytyczna realizacja bodźców przyjemności niszczy podmiotowość człowieka, jego wolność i życie osobowe. Dobro kończy się w momencie, w którym ja zaczynam przestawać odczuwać skrajnie subiektywną przyjemność, druga strona tak naprawdę mnie nie interesuje. Tymczasem K. Wojtyła powie, że wartość osoby jest zawsze wyższa od wartości przyjemności, dlatego osoba nie może być jej podporządkowana, nie może stanowić środka do celu, którym jest przyjemność. Miłość do osoby powinna polegać na afirmacji jej wartości ponad-użytkowej, ponad-rzeczowej, ponad-konsumpcyjno-seksualnej.

Szkoda, że u J. Kochanowskiego kategoria miłości się nie pojawia. Przedmiotowe ujęcie siebie wobec siebie samego i wobec współistniejącego, a także takie same traktowanie drugiego, staje się normą. Można zauważyć tu pewną niespójność i zarzucić J. Kochanowskiemu, że z jednej strony twierdzi, że seksualność to konstrukt społeczny, efekt esencjalistycznego przyzwyczajenia, a z drugiej podporządkowuje człowieka biologicznym bodźcom seksualnym, nad którymi nie potrafi zapanować i które powinny być natychmiast zaspokojone. To typowy przykład redukcjonizmu antropologicznego, gdzie redukując osobę ludzką do *res cogitans*, traktuje się ludzką cielesność jako rzeczywistość nieosobową, jako organizm biologiczny, taki jak wszystkie inne organizmy, jako „coś”, czym można się dowolnie posługiwać. W naturalistyczno-socjologicznej redukcji osoby ludzkiej podporządkowuje ją procesom tego, co się dzieje biologicznie i społecznie, pomijając to, że osoba ludzka w swojej afirmacji siebie i innych żyje na

³³ Tamże, s. 38.

poziomie dobra, wartości i miłości. Jego ujęcie człowieka jest ciasne i nie obejmuje bogactwa życia osobowego.

Pojawia się natomiast wstyd. Dla J. Kochanowskiego wstyd jest emocją wykorzystywaną przez mechanizmy normatywnej kontroli społecznej. S. Shott twierdzi, że wstyd odnosi tak dużą skuteczność w powstrzymaniu się od realizacji swoich pragnień (głównie chodzi o pragnienia seksualne), ponieważ uderza w koncepcję jednostki jako pewnej siebie, swoich umiejętności, która dzięki zachowywaniu pewnych standardów zasługuje na szacunek³⁴. Problem wstydu jest tutaj sprowadzony do niepożądanego emocji, która pojawia się, gdy jednostka przekracza pewne granice i wie, że może przez to „utracić twarz”, to zaś powoduje w niej dyskomfort. Z takim uczuciem muszą zmierzyć się nie tylko homoseksualiści, ale wszyscy, którzy chcą zaspokajać swoje pragnienia seksualne w sposób nieakceptowany społecznie. J. Kochanowski nie zastanawia się nad źródłem pojawienia się wstydu, nie jest to przedmiotem jego troski, problemem jest, że popęd seksualny jednego mężczyzny do drugiego jest w heteronormatywnym społeczeństwie zaklasyfikowany do dziedziny grzechu, następnie choroby, zaburzenia, wreszcie, i to jest najłagodniejsza forma, wstydu. Nie zastanawia się, ponieważ wierzy w to, co na temat takiej interpretacji mówi dla niego Foucault, że źródłem tym jest mechanizm biowładzy, którego celem jest wytworzenie uległego ciała w taki sposób, aby było użytecznym i efektywnym narzędziem, ciałem/gatunkiem (efektywnie reprodukującym) i ciałem maszyną (efektywnie produkującym). Z opresji wstydu należy się więc wyzwolnić, a mężczyzna, który dokona pracy nad sobą, nad swoim wstydem i zdecyduje się na niezobowiązujący seks z innym mężczyzną w klubie, odnosi zwycięstwo, ponieważ udało mu się *zakłócić proces ucieleśniania* nieustannie przetwarzający ciało jednostki – jego ciało – w ciało społeczne³⁵. Należałoby tu raczej bardziej mówić o bezwstydzie, gdyż właśnie bezwstyd charakteryzuje się zachowaniem, które

³⁴ J. Kochanowski, *Socjologia seksualności. Marginesy*, dz. cyt., s. 91.

³⁵ Tamże, s. 92.

na pierwszym miejscu stawia wartość seksualną człowieka, pomijając jego osobowy wymiar³⁶.

Tymczasem wstyd dla K. Wojtyły jest ważnym doświadczeniem granicznym, mówi on o swoistego rodzaju metafizyce wstydu. Oczywiście skupimy się tu na omówieniu wstydu seksualnego. „Wstyd seksualny pełni funkcję ochronną wobec osoby, ponieważ osoba nie chce być widziana wyłącznie jako przedmiot pożądania, lecz pragnie być postrzegana i afirmowana jako podmiot. Już sam fakt, że człowiek w taki sposób doświadcza swego ciała, świadczy o tym, że przeżywa je jako znak swego bycia osobą, jako zewnętrzny wyraz swojej podmiotowości. Fakt, że człowiek spontanicznie ukrywa swoje organy seksualne, oznacza, iż pragnie on, aby uwaga drugiej osoby skupiła się najpierw na tych częściach jego ciała, które bezpośrednio wyrażają jego transcendencję wobec świata przedmiotów”³⁷.

J. Kochanowski chce, żeby człowiek sam siebie tworzył, sam sobie panował, sam sobie określał, stawiał granice. Mówi o pewnego rodzaju refleksyjności w codziennym życiu, w którym odkrywa, że jest tym, kim tak naprawdę być nie chce. Proponuje, aby swoje życie (ciało!) zamienić w *tabula rasa*, którą można pomalować w dowolny sposób. Takie podejście niszczy konstytucję i sens ciała, które zawsze jest ciałem konkretnej osoby i w pełni ma uczestniczyć w jej życiu osobowym. K. Wojtyła też pisze o samostanowieniu siebie, które w jego koncepcji nie polega jednak na dowolnym przekształcaniu swojego człowieczeństwa i tożsamości. Nie polega na uczynieniu ze swojego życia (ciała!) niejako *tabula rasa*, na której dowolnie można kreślić różne scenariusze. Dla autora *Miłości i odpowiedzialności* byłaby to głęboka nieprawda i zaprzeczenie wewnętrznej podmiotowej struktury człowieka. K. Wojtyła uważa, iż właśnie w człowieku tkwi źródło uzdalniające go do działania ponadinstynktownego, czyli do samostanowienia. Leży to w samej jego naturze. Mało tego, aby sobie stanowić, trzeba sobie panować i siebie najpierw posiadać. Panować

³⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 168.

³⁷ J. Merecki, *Filozoficzne aspekty Jana Pawła II teologii ciała*, „Ethos” 2008, nr 82-83, s. 23.

również nad swoją seksualnością, swoimi popędami. W teorii *queer* nadawanie tożsamości dokonuje się przez oderwanie od powszechnie obowiązujących norm, zakwestionowanie wszelkich oczekiwań, których domaga się dana społeczność, rodzina, szef w pracy, tj. poniekąd zakwestionować samego siebie, swojego całego dotychczasowego życia. I choć K. Wojtyła też mówi o świadomym odkrywaniu podmiotowości, ludzkiego „ja”, to właśnie chodzi mu o „odkrywanie jej”, gdyż jest ona głęboko wpisana w naturę ludzką, a nie jej płynne tworzenie. Dla J. Kochanowskiego nie ma czegoś takiego, jak stała, jednolita, domknięta tożsamość, jakieś stałe ludzkie „ja” w sensie ontologicznym, jakaś „wewnętrzna prawda”, która nadaje kierunek ludzkiemu działaniu. Ludzkie „ja” jest tylko zmieniającym się projektem. Niestety projekt ten jest pusty, ponieważ skupia się na destrukcji istniejącej kultury, ale nie umie powiedzieć, kim człowiek się stanie, gdy już wszystko zburzy. Tak jak marksizm był silny w walce klas jedynie w rewolucyjnym i krwawym burzeniu zastanego porządku, ale po owym zburzeniu nie potrafił zbudować ani świata dobrobytu, ani świata uniwersalnych wartości, tak teoria *gender/queer* po zachwianiu wszelkiej tożsamości nie ma niczego do zaoferowania.

* * *

Porównując stanowiska dotyczące seksualności w teorii *gender/queer* ze stanowiskiem prezentowanym w filozofii i teologii osoby Jana Pawła II, można wysnuć następujące wnioski. W filozofii osoby K. Wojtyły/Jana Pawła II seksualność, płciowość mówi o czymś bardzo zasadniczym dla człowieka – o tym, że każdy z nas został stworzony do komunii z drugim człowiekiem na wzór Boga, który sam jest relacją. Najbardziej pierwotną prawdą o człowieku jest to, że mężczyzna ukierunkowany jest na kobietę, a kobieta na mężczyznę. Ludzka seksualność stanowi potężne wezwanie do jedności pomiędzy mężczyzną a kobietą, która jest obietnicą spełnienia w komunii dwóch osób (łac. *communio personarum*). Aby zrozumieć ludzką miłość, należy bardzo uważnie przyjrzeć się różnicom płciowym pomiędzy mężczyzną a kobietą i temu, w jaki sposób – poprzez te różnice – Bóg powołuje mężczyznę i kobietę do komunii osób.

W teorii *queer* seksualność, płciowość, męskość, kobiecość nie istnieją. Istnieją tylko scenariusze seksualne (*sexual scripts*), które warunkują ludzkie pragnienia i zachowania, a często są formami opresji, gdyż tłumią ludzkie popędy i regulują pragnienia. Płeć jest przypadkowa, a miłość sprowadzona do czysto fizjologicznej wymiany, do seksu, który za pomocą antykoncepcji jest wolny od rodzicielstwa i wszelkiej odpowiedzialności. Nie ma żadnej jedności osób, żadnej komunii czy wspólnoty międzypersonalnej, jest samoistna jednostka, która nastawiona jest na używanie oraz nieustanne tworzenie siebie.

W konfrontacji z filozofią osoby K. Wojtyły *genderowa* teoria płciowości inspirowana jest nie personalistyczną wizją osoby – cielesności, seksualności, a postmodernistyczną destrukcją natury człowieka, w tym natury płciowości, powtarza błędy filozofii marksistowskiej. Z góry, bez żadnych przesłanek, ujęcie człowieka zacieśnia do procesów społecznych i kulturowych, ignorując inne nauki ścisłe, jak biologia, genetyka, embriologia czy biologia behawioralna, psychologia, (w tym również nauki medyczne) w których ciało posiada odpowiednie funkcje biologiczne. Oprócz powyższej herezji socjologicznej (redukcja człowieka do procesów społecznych), teoria *gender* posługuje się neomarksistowską ideologią walki klas, tym razem klas mężczyzn i kobiet. Ideologia walki klas przyniosła wiele zniszczeń i wygląda na to, że do podobnych destrukcji zmierza również obecna inżynieria społeczna.

Antropologiczne ujęcie płciowości przez K. Wojtyłę jest szersze, nie ogranicza się do biologicznego czy socjologicznego (naturalistycznego) ujęcia osoby i jej płciowości, lecz nawiązuje do fenomenologii miłości małżeńskiej i rodzicielskiej, wskazuje na osobotwórczą rolę kobiecości i męskości, macierzyństwa i ojcostwa, czyli rodzicielstwa, ukazując, jak ciało i jego płciowość może i powinno uczestniczyć w realizacji międzypersonalnej miłości oraz w spełnieniu człowieczeństwa. Seksualność w filozofii osoby jest potraktowana holistycznie, uwzględnia odkryte przez nauki różne wymiary człowieka, właściwie poszukuje prawdy o człowieku, jego cielesności i płciowości. Teoria *gender/guerr* dogmatycznie wyklucza pojęcia miłości, daru, wspólnoty

na rzecz neomarksistowskiego dogmatu, że wszystko załatwiają procesy socjologiczne i kulturowe.

Streszczenie

Seksualność i płciowość człowieka to jedne z najważniejszych sfer ludzkiego życia. Zawsze będą budziły emocje oraz będą przedmiotem analiz socjologów, psychologów, jak i filozofów. Ważne, aby ich różne koncepcje, szczególnie dominujące w dzisiejszej kulturze, były twórczo analizowane i poddawane rzetelnej krytyce z różnych punktów widzenia. Pozwala to na maksymalną obiektywizację oraz weryfikację przedstawianych stanowisk i teorii. Artykuł ten jest próbą takiej analizy, podczas której zderzają się dwa światopoglądy, chrześcijański z postmodernistycznym, filozofia osoby K. Wojtyły z teorią *gender/gueer*.

Summary

Human sexuality is among the most important spheres of human life. They will always arouse emotions and is the subject of the analysis by sociologists and psychologists, such as and philosophers. It is important that their various concepts, especially those that dominate today's culture, are creatively analysed and critiqued from different points of views. This allows for maximum objectivity and verification of the positions presented and the theory. This article is an attempt at such an analysis, during which two world views, Christian and postmodern, collide with the philosophy of K. Wojtyła's person and the *gender/gueer* theory.

Słowa kluczowe: płęć, seks, gender, queer, Wojtyła, Kochanowski

Key words: gender, sex, gender, queer, Wojtyła, Kochanowski

Bibliografia

- Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2011.
- Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu „Ten, kto broni Boga, broni człowieka”*, „L'Osservatore Romano” 2012, nr 2, s. 28-32.
- Butler J., *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, London-New York 1993.
- Butler J., *Uwikłani w płęć*, Warszawa 2008.

- Delsol Ch., *Nienawiść do świata, totalitaryzmy i ponowoczesność*, Warszawa 2017.
- Granat W., *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007.
- Husserl E., *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, w: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, red. M. Biemel, Haga 1971.
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Lublin 1981.
- Kochanowski J., *Czy gej jest mężczyzną?*, w: *Gender konteksty*, red. M. Radkiewicz, Kraków 2004, s. 103-115.
- Kochanowski J., *Spektakl i wiedza. Perspektywa społecznej teorii queer*, Łódź 2009.
- Kochanowski J., *Socjologia seksualności. Marginesy*, Warszawa 2013.
- Krąpiec M., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2009.
- Kupczak J., *Teologiczna semantyka płci*, Kraków 2013.
- Merecki J., *Filozoficzne aspekty Jana Pawła II teologii ciała*, „Ethos” 2008, nr 82-83, s. 17-28.
- Mounier E., *Co to jest personalizizm oraz wybór innych prac?*, Kraków 1960.
- Scott J., *Gender as useful Category of Historical Analysis*, New York 1988.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1960.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2011.

Biogram

Mgr Magdalena Siemion: absolwentka dziennikarstwa i komunikacji społecznej oraz filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, a także doktorantka filozofii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II; pracownik Instytutu Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie; autorka reportażu telewizyjnego, m.in. „Przedmiot czy dar”, „Krawiec”, „Zabita Czeczenia”, książki dla młodzieży „Seks wg Jana Pawła II cię wyzwoli” oraz autorskich warsztatów z teologii ciała Jana Pawła II; prowadzi swojego bloga: *badzblogoslawiony* oraz grupę na facebooku: *teologia ciała*. E-mail: magdalena.siemion@interia.pl.