

STUDIA BOBOLANUM

O dopuszczeniu rozwodników do Komunii św.

Marek Blaza

Moralność według papieża Franciszka

Artur Filipowicz

Korzenie duchowości papieża Franciszka

Tadeusz Kotlewski

Ekoteologia przed i po encyklice *Laudato si'*

Jacek Poznański

Rodzina w nauczaniu papieża Franciszka

Robert Skrzypczak

Europeizacja i jej transfer na polityki publiczne państw UE

Piotr Solarz

O sztuce (nie tylko) religijnej w powieści *Savonarola* M. G. Skórzewskiej

Wiesława Tomaszewska

Die Bedeutung des Namensmissbrauchsverbots in Ex 20,7 = Dtn 5,11

Jerzy Seremak

Jesuits' answer to a generic chaplaincy

Jarosław Mikuczewski

30 (2019) 3

STUDIA BOBOLANUM





STUDIA BOBOLANUM

Kwartalnik naukowy punktowany przez
Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Rada Naukowa

dr Anna Abram, Margaret Beaufort Institute of Theology, Cambridge, Wielka Brytania
prof. dr hab. Pavel Ambros, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc, Republika Czeska
prof. PWTW dr hab. Piotr Aszyk, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum, Warszawa, Polska
dr Ihor Boyko, Ukrainyjs'kyj Katolyc'kyj Uniwersytet, Lviv, Ukraina
prof. dr Peter Dubovský, Pontifical Biblical Institute, Rome, Włochy
prof. ThDR. RNDR. dr hab. Ladislav Csontos, PhD, Trnavská Univerzita v Trnave, Słowacja
prof. dr François Euvé, Facultés Jésumites de Pairs Centre Sèvres, Paris, Francja
prof. dr Etienne Grieu, Facultés Jésumites de Pairs Centre Sèvres, Paris, Francja
prof. dr hab. Krzysztof Góźdz, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin, Polska
prof. PWTW dr hab. Piotr Kasitowski, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum, Warszawa, Polska
prof. UKSW dr hab. Dorota Kielak, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
prof. dr Dariusz Kowalczyk, Pontificia Università Gregoriana, Roma, Włochy
prof. dr hab. Józef Kulisz, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum, Warszawa, Polska
dr hab. Michał Paluch, Pontifical University of Saint Thomas Aquinas, Rome, Włochy
prof. dr hab. Krzysztof Pawlina, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Ioanneum, Warszawa, Polska
prof. dr hab. Henryk Pietras, Pontificia Università Gregoriana, Roma, Włochy
prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
prof. dr hab. Marek Sokołowski, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum, Warszawa, Polska
prof. PhDr. Zlatica Plašienková, CSc, Comenius University in Bratislava, Słowacja

Redaktor naczelny

prof. dr hab. Zbigniew Kubacki

Kolegium redakcyjne

dr hab. Marek Blaza
dr Artur Filipowicz
dr hab. Dariusz Gardocki, prof. PWTW

Redaktor tematyczny

dr Robert Wawer

Redaktor statystyczny

mgr Barbara Karpińska

Redakcja językowa

mgr Hanna Stompor (język polski)
mgr Agnieszka Krocin (język angielski)

Opracowanie techniczne

Beata Stepnowska

Projekt graficzny

Krzysztof Stefaniuk

Wydawca

Wydawnictwo Naukowe Collegium Bobolanum
02-532 Warszawa
ul. Rakowiecka 61

Dystrybucja

Wydawnictwo RHETOS
04-984 Warszawa
ul. Olecka 30
www.rhetos.pl

ISSN 1642-5650

Imprimi Potest

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego
L.dz. 2005/50/P, Warszawa, dnia 4 kwietnia 2005 r.
Tomasz Ortmann SJ, Prowincja

Spis treści



StBob 30 (2019) 3

ARTYKUŁY

MAREK BLAŻA

- str. 5 Dyskusja na temat hermeneutyki ciągłości w kwestii dopuszczenia rozwodników do Komunii św. w Kościele katolickim w ostatnim stuleciu

ARTUR FILIPOWICZ

- str. 27 Moralność według papieża Franciszka

TADEUSZ KOTLEWSKI

- str. 59 Ignacjańskie korzenie duchowości papieża Franciszka

JACEK POZNAŃSKI

- str. 71 Ekoteologia przed i po encyklice *Laudato si'*

ROBERT SKRZYPCZAK

- str. 93 Miłość małżeńska i rodzinna w nauczaniu papieża Franciszka

PIOTR SOLARZ

- str. 105 Europeizacja i jej transfer na polityki publiczne państw członkowskich Unii Europejskiej. Wybrane przykłady – Polska

WIESŁAWA TOMASZEWSKA

- str. 117 O sztuce (nie tylko) religijnej w powieści *Savonarola* Marii Gertrudy Skórzewskiej

JERZY SEREMAK

str. 133 Die Bedeutung des Namensmissbrauchsverbots
in Ex 20,7 = Dtn 5,11

JAROSŁAW MIKUCZEWSKI

str. 163 Jesuits' answer to a generic chaplaincy. What can Ignatian
spirituality offer to the contemporary hospital pastoral care?



Dyskusja na temat hermeneutyki ciągłości w kwestii dopuszczenia rozwodników do Komunii św. w Kościele katolickim w ostatnim stuleciu

MAREK BLAŻA

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum
Warszawa

ORCID: 0000-0002-5259-6147

STRESZCZENIE

W artykule zostanie podjęta refleksja teologiczna dotycząca zachowania lub zerwania hermeneutyki ciągłości w kwestii przyjmowania przez rozwodników Komunii św. w Kościele katolickim. Zagadnienie to rozumiane jest jako proces, rozwój, który może być zinterpretowany bądź jako ewolucyjny, bądź rewolucyjny. Aby dokonać oceny tego procesu i wyciągnąć odpowiednie wnioski, za przedmiot badań przyjęto nauczanie Kościoła w ostatnim stuleciu, począwszy od Kodeksu Prawa Kanonicznego Benedykta XV (1917), a zakończymy na odpowiedzi papieża Franciszka z 5 września 2016 r., którą papież skierował do argentyńskich biskupów regionu Buenos Aires w odpowiedzi na ich komentarz do adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*. *Amoris laetitia* ukazana jest jako kontynuacja *Familiaris consortio*, choć, zdaniem autora, to ten ostatni dokument był w swej istocie bardziej rewolucyjny niż adhortacja papieża Franciszka.

S ł o w a k l u c z o w e: hermeneutyka ciągłości (hermeneutics of continuity), rodzina, rozwód, życie sakramentalne, adhortacja

* * *

W niniejszym artykule podejmiemy refleksję teologiczną dotyczącą zachowania lub zerwania hermeneutyki ciągłości w kwestii przyjmowania przez rozwodników Komunii św. w Kościele katolickim¹. Jest to proces,

¹ Niniejszy artykuł nawiązuje do refleksji opublikowanej w eseju: Marek Błaża, „Synod – tryumf ortodoksji?”, dostęp 25 marca, 2019, <https://m.deon.pl/141/art,1807,synod-tryumf-ortodoksji.html>. Dlatego też niektóre fragmenty tego eseju zostały umieszczone w niniejszym artykule.

który może być uważany bądź za ewolucyjny, bądź rewolucyjny. Rozpocznijmy zatem od Kodeksu Prawa Kanonicznego Benedykta XV (1917), a zakończymy na odpowiedzi papieża Franciszka z 5 września 2016 r., skierowanej do argentyńskich biskupów regionu Buenos Aires w odpowiedzi na ich komentarz do adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*. W niniejszym artykule postaramy się skupić na źródłach. Dlatego też nie będziemy wprost odwoływać się do istniejących już opracowań². Wydaje się bowiem, że przyjęcie takiej właśnie metody pracy pozwoli na bardziej obiektywną ocenę samych źródeł.

1. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku

Należy pamiętać, że jeszcze pół wieku temu rozwodników z zasady nie tylko nie dopuszczano do Komunii św., ale wręcz uważano za wyłączone z Kościoła. I nie chodzi tu jedynie o rozwodników, którzy żyli w nowych związkach, ale także o tych, którzy się rozwiedli i żyli samotnie albo żyli w tzw. białym małżeństwie. Rozwód bowiem był traktowany jako zło samo w sobie.

Najbardziej rygorystycznie Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. traktował rozwodników, którzy zawarli nowe związki, choćby cywilne: „Bigamiści, to znaczy ci, którzy pomimo istniejącego węzła małżeńskiego, usiłowałiby zawrzeć inne małżeństwo, choćby tylko cywilne, są na mocy samego faktu pozbawieni honorowych praw kościelnych. I jeżeli [takie osoby] wzgardzą upomnieniem Ordynariusza, i w tym niegodnym konkubina-cie będą trwać, to ze względu na ten ciężki i niestosowny grzech, niech będą ekskomunikowani albo ukarani interdyktem personalnym” (kan. 2356)³. To prawodawstwo *de facto* obowiązywało co najmniej do wydania adhortacji apostolskiej św. Jana Pawła II *Familiaris consortio* w 1981 r. Natomiast sam przepis zawarty w tym Kodeksie przestał obowiązywać formalnie dopiero w 1983 r.

Aby lepiej zrozumieć temat naszego zagadnienia, warto także spojrzeć na inne zarządzenie dyscyplinarne, które obowiązywało w Kodeksie

² Por. Jarosław Kupczak, *Źródła sporu o „Amoris laetitia”* (Poznań: W drodze, 2018); Rocco Butiglione, *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris laetitia”*, tłum. Marek Chojnacki (Kraków: WAM, 2018).

³ Tekst łaciński: „Bigami, idest qui, obstante coniugali vinculo, aliud matrimonium, etsi tantum civile, ut aiunt, attentaverint, sunt ipso facto infames; et si, sprete Ordinarii monitione, in illicito contubernio persistent, pro diversa reatus gravitate excommunicentur vel personali interdicto plectantur”. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (Vaticanus: Typis polyglottis vaticanis, 1919), kan. 2356. W Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. interdykt jako kara kościelna mógł być nakładany na osoby lub na miejsca. Zob. *Codex Iuris Canonici/Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. Piotr Majer (Kraków: Wolters Kluwer, 2011), 1003. Komentarz do kanonu 1332.

Prawa Kanonicznego w 1917 r., a dotyczyło warunków przyjęcia święceń kapłańskich. Otóż Kodeks ten wymienia przeszkody do przyjęcia tego sakramentu. I na pierwszym miejscu wymienia pochodzenie kandydata z nieprawego łoża (np. jeśli był synem samotnej matki) i to niezależnie od tego, czy takie pochodzenie kandydata byłoby publicznie znane czy niejawne⁴.

2. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* Jana Pawła II

Dokument ten ogłoszony w 1981 r. stanowi pokłosie V Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów obradującego pod hasłem: „Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym” na przełomie września i października 1980 r. Najbardziej rewolucyjny na ówczesne czasy fragment *Familiaris consortio* (FC), który dziś właściwie traktowany jest przez wielu katolików jako coś oczywistego, to ostatni, czwarty, rozdział zatytułowany *Duszpasterstwo rodzin w przypadkach trudnych*. Interesujący nas fragment *Familiaris consortio* został umieszczony na samym końcu, co wskazuje, że nie stanowił on właściwie najistotniejszego przesłania w refleksji na temat małżeństwa i rodziny.

Wśród owych trudnych sytuacji papież umieścił takie, o których Kościół wcześniej wypowiadał się z zasady jedynie negatywnie i potępiająco. To nie znaczy, że Jan Paweł II i Kościół katolicki nagle diametralnie zmienili stosunek do tych zjawisk albo że zmieniło się nauczanie Kościoła. Chodzi raczej o formę wypowiedzi, która daje wprost do zrozumienia, że Kościół katolicki chce pomóc tym ludziom, a nie wyrzucać ich ze społeczności wiernych. I tak, papież wśród tych trudnych przypadków wymienia małżeństwo na próbę, rzeczywiste wolne związki, katolików złączonych jedynie ślubem cywilnym, żyjących w separacji i rozwiedzionych, którzy nie zawarli nowych związków, a także rozwiedzionych, którzy takie związki zawarli (FC 80-84).

W tym nauczaniu Jan Paweł II dokonuje pewnej gradacji. Na przykład w odniesieniu do katolików złączonych tylko ślubem cywilnym pisze, że „sytuacji tych ludzi nie można stawiać na równi z sytuacją tych, którzy współżyją bez żadnego związku, tu bowiem istnieje przynajmniej jakieś zobowiązanie do określonej i prawdopodobnie trwałej sytuacji życiowej, chociaż często decyzji tej nie jest obca perspektywa ewentualnego rozwodu”⁵ (FC 82). O osobie, która żyje w separacji lub jest po rozwodzie i nie zawarła nowego związku, papież napisał: „W takim przypadku przykład

⁴ *Codex Iuris Canonici Pii X*, kan. 984, pkt 1: „Sunt irregulares ex defectu: 1.º Illegitimi, sive illegitimitas sit publica sive occulta, nisi fuerint legitimi vel vota sollemnium professi”.

⁵ Wszystkie cytaty z tego dokumentu przytaczane za: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w życiu współczesnym* (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1995).

jego wierności i chrześcijańskiej konsekwencji nabiera szczególnej wartości świadectwa wobec świata i Kościoła, który tym bardziej winien mu okazywać stałą miłość i pomoc, nie czyniąc żadnych trudności w dopuszczaniu do sakramentów” (FC 83; wyróżn. – M.B.).

Jednak inaczej pisze Jan Paweł II o rozwodnikach, którzy zawarli nowe związki i żyją w nich, rozumiejąc je jako nowe małżeństwo: „Kościół jednak na nowo potwierdza swoją praktykę, opartą na Piśmie Świętym, niedopuszczania do komunii eucharystycznej rozwiedzionych, którzy zawarli ponowny związek małżeński. Nie mogą być dopuszczeni do komunii świętej od chwili, gdy ich stan i sposób życia obiektywnie zaprzeczają tej więzi miłości między Chrystusem i Kościołem, którą wyraża i urzeczywistnia Eucharystia. Jest poza tym inny szczególny motyw duszpasterski: dopuszczenie ich do Eucharystii wprowadzałoby wiernych w błąd lub powodowałoby zamęt co do nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa” (FC 84). Z drugiej strony papież podkreśla, że osoby żyjące w takich związkach, które postanowiły żyć w pełnej wstrzemięźliwości seksualnej, mogą otrzymać rozgrzeszenie i przystąpić do Komunii św.: „Pojednanie w sakramencie pokuty – które otworzyłoby drogę do komunii eucharystycznej – może być dostępne jedynie dla tych, którzy żałując, że naruszyli znak Przymierza i wierności Chrystusowi, są szczerze gotowi na taką formę życia, która nie stoi w sprzeczności z nierozzerwalnością małżeństwa” (tamże).

Należy też podkreślić, że już w tym kontekście Jan Paweł II nakazał duszpasterzom rozeznawać sytuację: „Niech wiedzą duszpasterze, że dla miłości prawdy mają obowiązek właściwego rozeznania sytuacji. Zachodzi bowiem różnica pomiędzy tymi, którzy szczerze usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo i zostali całkiem niesprawiedliwie porzuceni, a tymi, którzy z własnej, ciężkiej winy zniszczyli ważne kanoniczne małżeństwo” (tamże; wyróżn. – M.B.). Do tych słów nawiąże później adhortacja *Amoris laetitia*.

Jan Paweł II w *Familiaris consortio* zabrania ponadto duszpasterzom „dokonania na rzecz rozwiedzionych, zawierających nowe małżeństwo, jakiegokolwiek aktu kościelnego czy jakiejś ceremonii. Sprawiałoby to bowiem wrażenie obrzędu nowego, ważnego sakramentalnie ślubu, i w konsekwencji mogłoby wprowadzać w błąd co do nierozzerwalności ważnie zawartego małżeństwa” (tamże).

Ten zakaz może odnosić się do praktyki w Kościele prawosławnym, w którym sakrament małżeństwa trwa na wieki, a drugie i trzecie nie jest sakramentalne ani dla wdowca, ani dla rozwodnika⁶. Częstokroć po-

⁶ Tadeusz Kałużny, „Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym”, w *Sakramentalność małżeństwa*, red. Zdzisław Józef Kijas, Józef Krzywda (Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2002), 60.

wiązane jest ono z długotrwałą pokutą, ale jednak ograniczoną czasowo (np. trwającą kilka lat), po której takie osoby zostają dopuszczone do sakramentów, mimo że ich sytuacja życiowa nie uległa zmianie⁷. Z drugiej strony warto zwrócić uwagę na fakt, że w *Familiaris consortio* pojawia się nauka o wieczności małżeństwa na wzór teologii prawosławnej, gdy papież pisze o małżeństwie na próbę: „Małżeństwo dwojga ochrzczonych jest realnym symbolem zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, zjednoczenia nie czasowego, czy »na próbę«, ale wiernego na całą wieczność; pomiędzy dwojgiem ochrzczonych nie może więc istnieć inne małżeństwo, aniżeli nierozzerwalne” (FC 80). Nie wiadomo do końca, czy jest to niedopatrzenie, czy też było zamierzone, że taki zapis o wieczności sakramentu małżeństwa pojawił się w tej adhortacji.

W każdym razie, podsumowując zapisy zawarte w *Familiaris consortio*, Kościół katolicki nie traktuje osób żyjących w nieuregulowanych związkach za odszczepieńców usuniętych z jego łona. Niektórzy z nich mogą przystępować do Komunii św. (np. rozwodnicy żyjący samotnie). Inni zaś przynależą do Kościoła, ale zostali zaliczeni do kasty pokutników. I będą do niej należeć tak długo, dopóki trwają w grzechu. Wśród nich będą tacy, którzy Komunię św. będą mogli otrzymać dopiero na łożu śmierci. Taka zresztą praktyka nie jest też obca wschodniemu chrześcijaństwu⁸.

3. Relacja Synodu 2014 po III Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów

III Nadzwyczajny Synod Biskupów, odbywający się od 5 do 19 października 2014 r., obradował nad zagadnieniem: „Wyzwania duszpasterskie dla rodziny w kontekście nowej ewangelizacji”. Było to pierwsze od momentu publikacji adhortacji apostolskiej „O zadaniach rodziny w świecie współczesnym *Familiaris consortio*” Jana Pawła II w listopadzie 1981 r., czyli od 34 lat (!), tego rodzaju poważne gremium, które tematyce małżeństwa i rodziny poświęciło tyle czasu. I tamte obrady, i sama adhortacja papieska jak na ówczesne czasy zawierała pewne rewolucyjne treści, które dla współczesnego katolika już tak rewolucyjnymi nie są. Co więcej, od tamtego czasu pojawiły się nowe, poważne wyzwania w tej kwestii.

Trzy punkty z dokumentu podsumowującego obrady III Nadzwyczajnego Synodu Biskupów w *Relacji Synodu 2014* (RS) nie uzyskały aprobaty 2/3 głosujących Ojców synodalnych, przez co nie zostały przyjęte. I były to oczywiście te punkty, które stanowiły języczek u wagi zarówno

⁷ John Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, tłum. Krzysztof Leśniewski (Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelska i Chełmska, 1998), 52-53.

⁸ Bronisław Mokrzycki, *Kościół w oczyszczeniu* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1986), 37-39.

mediów, jak i środowisk kościelnych różnych opcji, bo dotyczyły możliwości dopuszczania osób rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach, do Komunii św. (RS 52 i 53) oraz stosunku Kościoła katolickiego do osób i związków homoseksualnych (RS 55). Ten ostatni punkt nie stanowi jednak w niniejszej refleksji przedmiotu badań.

Nie dziwi fakt, że na III Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów zadano pytanie, czy pokuta ta koniecznie musi być dożywotnia. Dlatego niektórzy Ojcowie synodalni pytali wprost: „Dlaczego takich osób nie można obecnie dopuścić do komunii sakramentalnej?” (RS 53)⁹. Część Ojców Synodu nie wykluczyła możliwości dopuszczania takich osób „do eucharystycznego stołu, w niektórych szczególnych sytuacjach, w bardzo szczególnych okolicznościach, w szczególności w przypadkach, które są nieodwracalne i związane z istnieniem zobowiązań moralnych wobec dzieci, które mogłyby być poddane niesprawiedliwym cierpieniom. Ewentualny dostęp do sakramentów powinien być poprzedzony pokutą pod nadzorem biskupa diecezjalnego. Sprawa powinna być nadal dyskutowana, biorąc pod uwagę różnicę między obiektywnym trwaniem w grzechu oraz okoliczności łągodzące” (RS 52).

Powyższa propozycja nie jest jedynie nawiązaniem do praktyki Kościoła prawosławnego. Ma ona też swoje źródła w starożytnej praktyce pokutnej, kiedy to od II w. pozwalano na wieloletnią pokutę za grzechy, ale tylko raz w życiu. Pokuta ta została wówczas nazwana „drugim chrztem”, więc musiała być jednorazowa, jak sam chrzest. Z drugiej strony należy dodać, że taka jednorazowa pokuta była zadawana jedynie za bardzo ciężkie grzechy: apostazję, morderstwo i cudzołóstwo¹⁰. Kiedy więc wywodząca się od mnichów iro-szkockich praktyka wielokrotnej pokuty (obecnej w Kościele katolickim po dziś dzień) pojawia się w Europie w VI w., niektóre synody lokalne potępiają ją zdecydowanie i w całej rozciągłości¹¹.

Przykładem niech będzie orzeczenie III Synodu w Toledo (589 r.), kan. 11: „Ponieważ słyszeliśmy, że w niektórych kościołach Hiszpanii nie czyni się pokuty według pierwotnych przepisów, lecz tak, że za każdym razem, ilekroć ktoś popełni grzech, prosi kapłana o wybaczenie, dlatego dla wytepienia tej bezecnej, ohydnej i aroganckiej nowości Synod postanawia, że pokuta powinna być sprawowana według pierwotnej formy kanonicz-

⁹ Wszystkie cytaty *Relacji Synodu 2014* podawane są za: „Relacja Synodu Biskupów w języku polskim”, dostęp 25 marca, 2019, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/synody/art,1,relacja-synodu-biskupow-w-jezyku-polskim.html>

¹⁰ Theodor Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tłum. Jan Tyrawa (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1990), 218; Günter Koch, *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*, w *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, red. Wolfgang Beinert, tłum. Wiesław Szymona, t. 10 (Kraków: Wydawnictwo M, 1999), 253.

¹¹ Marek Blaza, Dariusz Kowalczyk, „Traktat o sakramentach”, w *Dogmatyka*, red. Elżbieta Adamiak, Andrzej Czaja, Józef Majewski (Warszawa: Biblioteka Więzi, 2007), t. 5, 396-404.

nej”¹², czyli tylko raz w życiu¹³. Być może dziś, kiedy katolik przystępuje do spowiedzi wielokrotnie i otrzymuje za każdym razem rozgrzeszenie, nie uświadamia sobie nawet, że czyniąc tak, przyzwala na dalsze grzeszenie (!). A wynika to przecież z nauki Ojców Synodu w Toledo.

Kiedy więc ktoś pod pozorem obrony wiary katolickiej gorszy się i potępia dyskusje, które prowadzili Ojcowie III Synodu Nadzwyczajnego na temat ewentualnego poszerzenia możliwości dopuszczania osób rozwiedzionych do Komunii, niech też przestanie w swej zuchwałości korzystać z wielokrotnej pokuty, bo tym samym pozwala sobie na ciągłe grzeszenie. Niech więc wróci do praktyki pierwszych wieków i odbędzie jedną, długotrwałą pokutę w życiu, najlepiej pod jego koniec. A do Komunii przystąpi dopiero na łożu śmierci.

Zmiana dyscypliny w Kościele zawsze niesie za sobą poważne konsekwencje. Wytyczne zawarte w *Familiaris consortio* z 1981 r. zdają się jasne i klarowne. A jakkolwiek ich zmiana powoduje, że trzeba będzie wiele rzeczy na nowo doprecyzować w szczegółach. Wreszcie potrzebne jest dobre rozeznanie i rozróżnienie tego, co należy w poruszanej kwestii do niezmiennego depozytu wiary (np. nierozzerwalność małżeńska), a co stanowi jedynie zmienną dyscyplinę kościelną (np. dopuszczanie do Komunii św. osób żyjących w konkretnych, skomplikowanych sytuacjach życiowych).

Przykładem takiego rozeznawania jest sformułowanie zawarte w jednym z budzących kontrowersje punktów *Relacji Synodu 2014*: „Niektórzy Ojcowie utrzymują, że osoby rozwiedzione żyjące w nowych związkach mogą owocnie przystąpić do komunii duchowej” (RS 53). Należy podkreślić, że ani Jan Paweł II, ani później Benedykt XVI nie nauczali wprost o tym, iż rozwodnicy mogą przystępować do Komunii duchowej.

O dobrach duchowych, z których takie osoby mogą korzystać, najobszerniej pisał Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis* z 2007 r., poświęconej Eucharystii: „Osoby rozwiedzione, które zawarły ponowne związki, nadal — pomimo ich sytuacji — przynależą do Kościoła, który ze szczególną troską im towarzyszy w ich pragnieniu kultywowania, na tyle, na ile to jest możliwe, chrześcijańskiego stylu życia poprzez uczestnictwo we Mszy św., choć bez przyjmowania Komunii św., słuchanie słowa Bożego, adorację eucharystyczną, modlitwę, uczestnictwo

¹² Cyt. za: tamże, 402. Tekst łaciński w Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, t. 9 (Florentiae: Expensis Antonii Zatta Veneti, 1763), 995: „Quoniam comperimus per quasdam Hispanarum ecclesias, non secundum canonem, sed foedissime pro suis peccatis homines agere poenitentiam, ut quotiescumque peccare voluerint toties a presbytero, se reconciliari expostulent; ideo pro coercenda tam execrabili praesumptione id a sancto concilio iubetur ut secundum formam canonicam antiquorum detur poenitentia”.

¹³ Marek Błaża (w rozmowie ze Zbigniewem Nosowskim), „Utrzymać równowagę w rozroku”, *Więź*, nr 2 (2015): 108-109.

w życiu wspólnotowym, szczerą rozmowę z kapłanem czy ojcem duchownym, oddawanie się czynnej miłości, dziełom pokuty oraz zaangażowaniu w wychowanie dzieci” (nr 29; por. FC 84)¹⁴.

Dlatego wydaje się, że najpierw trzeba znaleźć odpowiedź na pytanie, czy osoby rozwiedzione, żyjące w nowych związkach, mogą owocnie przystępować do Komunii duchowej. To jest pytanie, na które, jak dotąd, oficjalnie Kościół nie udzielił odpowiedzi. Dlatego słuszny zdaje się postulat zawarty w kontrowersyjnym numerze 53. *Relacji Synodu 2014*, aby „wyjaśnić specyfikę obu form [przyjmowania Komunii, tj. sakramentalnej i duchowej] i ich związku z teologią sakramentu małżeństwa”. A na pogłębień refleksję teologiczną potrzeba czasu.

4. Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* papieża Franciszka

Ten dokument jest bezpośrednim pokłosiem XIV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, które odbyło się od 4 do 25 października 2015 r. i poświęcone było zagadnieniu „Powołanie i misja rodziny w Kościele i świecie współczesnym”. Został on podpisany 19 marca 2016 r. Tym razem jednak ów najbardziej kontrowersyjny fragment adhortacji *Amoris laetitia* (AL) znajduje się w przedostatnim, ósmym rozdziale, zatytułowanym *Towarzyszyć, rozpoznać i włączyć to, co kruche*.

Jednak już w rozdziale szóstym pt. *Niektóre perspektywy duszpasterskie* czytamy, że „ważne jest, aby osoby rozwiedzione, żyjące w nowych związkach odczuwały, że są częścią Kościoła, że »nie są ekskomunikowane« i nie są traktowane jako takie, bo zawsze tworzą wspólnotę kościelną” (AL 243)¹⁵. Dalej w tym dokumencie papież cytuje słowa zaczerpnięte z *Relacji końcowej 2015* (nr 84)¹⁶: „Przyjmuję rozważania wielu Ojców synodalnych, którzy zechcieli stwierdzić, że »osoby ochrzczone, które się rozwiodły i zawarły ponowny związek cywilny, powinny być bardziej włączane we wspólnoty chrześcijańskie na różne sposoby, unikając wszelkich okazji do zgorszenia. (...) Ich udział może wyrażać się w różnych posługach kościelnych: trzeba zatem rozeznaczyć, które z różnych form wykluczenia obecnie praktykowanych w dziedzinie liturgicznej, duszpasterskiej, edukacyjnej

¹⁴ Cyt. za: Benedykt XVI, „Posynodalna adhortacja apostolska »Sacramentum caritatis«”, dostęp 25 marca, 2019, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben_xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html

¹⁵ Wszystkie cytaty tego dokumentu podawane są za: Franciszek, *Adhortacja Apostolska „Amoris laetitia” o miłości w rodzinie* (Kraków: Wydawnictwo M, 2016).

¹⁶ Relacja końcowa Synodu z 2014 r. (*Relatio finalis*) została opublikowana 24 października 2015 r. W języku angielskim jest umieszczona na stronie: „The Vocation and Mission of the Family in the Church and in the Contemporary World”, dostęp 25 marca, 2019, http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_en.html

oraz instytucjonalnej można przezwyciężyć. Oni nie tylko nie muszą czuć się ekskomunikowani, ale mogą żyć i rozwijać się jako żywe członki Kościoła, odczuwając, że jest on matką, która ich zawsze przyjmuje, troszczy się o nich z miłością i wspiera ich na drodze życia i Ewangelii» (AL 299).

Nie ma tu wprost mowy o możliwości dopuszczenia rozwodników żyjących w nowych związkach do Komunii św., ale sakramenty należą przecież do dziedziny liturgicznej, duszpasterskiej czy wreszcie instytucjonalnej. Innymi słowy, powyższe słowa papieża w pośredni sposób dotyczą także możliwości udziału osób dotychczas wykluczonych w Eucharystii.

Papież Franciszek podkreśla dalej, że „nie należy oczekiwać od Synodu ani też od tej adhortacji nowych norm ogólnych typu kanonicznego, które można by stosować do wszystkich przypadków. Możliwa jest tylko nowa zachęta do odpowiedzialnego rozeznania osobistego i duszpasterskiego indywidualnych przypadków, które powinno uznać, że ponieważ stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku, to konsekwencje lub skutki danej normy niekoniecznie muszą być takie same» (AL 300). I tutaj papież w przypisie 336. odsyła do swojej adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* z 2013 r., w której przypomina, że „zarówno Pasterze, jak i wszyscy wierni towarzyszący swoim braciom w wierze lub na drodze otwierania się na Boga, nie mogą zapominać o tym, czego z taką jasnością naucza *Katechizm Kościoła Katolickiego*: »Poczytalność i odpowiedzialność za działanie mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajeh, nieopanowanych uczuć oraz innych czynników psychicznych lub społecznych«¹⁷.

Albowiem „zadaniem kapłanów jest towarzyszenie osobom zainteresowanym na drodze rozeznania, zgodnie z nauczaniem Kościoła i wytycznymi biskupa. (...) Biorąc pod uwagę fakt, że w samym prawie nie ma stopniowości (por. FC 34), to rozeznanie nigdy nie może nie brać pod uwagę wymagań ewangelicznej prawdy i miłości do Kościoła i jego nauczania, w szczerym poszukiwaniu woli Bożej i chęci osiągnięcia na nią odpowiedzi doskonalszej. Postawy te mają fundamentalne znaczenie, aby uniknąć poważnego ryzyka przesłań błędnych, jak idea, że jakiś kapłan może szybko zgodzić się na »wyjątki«, lub że są ludzie, którzy mogą uzyskać przywileje sakramentalne w zamian za przysługi» (AL 300).

Powyższe słowa stanowią niejako rozwinięcie tytułu ósmego rozdziału niniejszej adhortacji: „towarzyszyć, rozpoznać i włączyć to, co kruche”. Z kolei rozeznanie, o którym pisze papież Franciszek, to istotny element duchowości św. Ignacego Loyoli. Nie dziwi fakt, że ten papież korzysta

¹⁷ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (Kraków: Wydawnictwo M [2016]), nr 44; *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum, 2002), nr 1735.

z duchowości, w której został uformowany jako członek Towarzystwa Jezusowego. Jednak rozeznanie jako poszukiwanie woli Bożej winno dokonywać się w zgodzie z nauczaniem Kościoła (*sentire cum Ecclesia*). Dlatego papież przestrzega przed tworzeniem niejasnych precedensów, które w swojej adhortacji nazywa „wyjątkami”. Ponadto rozeznanie to nieprosty proces. Jak zauważa o. Józef Augustyn SJ, „rozeznawanie duchowe nie może ograniczać się do pojedynczych aktów wolności człowieka podejmowanych w ważnych i decydujących chwilach życia, ale winno być pewnym procesem dokonującym się nieustannie w jego duchowym życiu. Rozeznawanie i decyzje podejmowane w przełomowych momentach życia osobistego czy wspólnotowego powinny być naturalną konsekwencją nieustannego szukania woli Bożej we wszystkich doświadczeniach życiowych. Oczywiście tak rozumiane rozeznawanie wymaga od człowieka wewnętrznego zaangażowania i czasu”¹⁸.

W kolejnym podrozdziale ósmego rozdziału *Amoris laetitia* zatytułowanym *Okoliczności łagodzące w rozeznaniu duszpasterskim* papież napisał, że „aby właściwie zrozumieć, dlaczego możliwe i konieczne jest szczególne rozeznanie w niektórych sytuacjach zwanych »nieregularnymi«, istnieje pewna kwestia, którą zawsze należy uwzględnić, aby nigdy nie pomyślano, że usiłuje się minimalizować wymagania Ewangelii. Kościół dysponuje solidną refleksją na temat uwarunkowań i okoliczności łagodzących. Dlatego nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej »nieregularnej«, żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej” (AL 301; wyróżn. – M.B.).

Papież podkreśla, że nie chodzi tutaj jedynie o tych, którzy nie znają normy, ponieważ ten, kto „choć dobrze zna normę, może mieć trudności w zrozumieniu »wartości zawartych w normie moralnej [FC 33]”, lub może znaleźć się w określonych warunkach, które nie pozwalają mu działać inaczej i podjąć inne decyzje bez nowej winy” (AL 301). W tym kontekście papież odwołuje się do myśli Ojców synodalnych, którzy przyznali, że „mogą istnieć czynniki, które ograniczają zdolność podejmowania decyzji” (tamże). I tu znowu papież przypomina nauczanie *Katechizmu Kościoła Katolickiego* (KKK) na temat możliwości zmniejszenia, a nawet zniesienia poczytalności lub odpowiedzialności za swoje działanie z powodu różnorodnych czynników (KKK 1735; AL 302)¹⁹. I dlatego „rozeznanie duszpasterskie, uwzględniając prawidłowo uformowane sumienie osób, musi czuć się odpowiedzialne za te sytuacje” (AL 302).

¹⁸ Józef Augustyn, „Rozeznawanie duchowe”, cz.1, dostęp 25 marca, 2019, <https://czestochowa-jezuici.pl/2015/04/24/rozeznawanie-duchowe-cz-1/>

¹⁹ Ten punkt KKK został już w całości przytoczony wyżej.

Z drugiej strony papież zachęca do odpowiedniego formowania sumienia, „któremu towarzyszy odpowiedzialne i poważne rozeznanie pasterza” (AL 303). Papież w tym kontekście zwraca uwagę na subiektywny wymiar sumienia, który nie zawsze jest w stanie utożsamiać się z obiektywną normą moralną. I dlatego pisze, że „świadomi wagi konkretnych uwarunkowań, możemy dodać, że ludzkie sumienie powinno być lepiej włączone do praktyki Kościoła w niektórych sytuacjach, które obiektywnie odbiegają od naszego rozumienia małżeństwa. (...) Sumienie może jednak uznać nie tylko to, że dana sytuacja nie odpowiada obiektywnie ogólnym postanowieniom Ewangelii. Może także szczerze i uczciwie uznać to, co w danej chwili jest odpowiedzią wielkoduszną, jaką można dać Bogu i odkryć z jakąś pewnością moralną, że jest to dar, jakiego wymaga sam Bóg pośród konkretnej złożoności ograniczeń, chociaż nie jest to jeszcze w pełni obiektywny ideał” (AL 303).

Dlatego też nieco dalej papież formułuje następującą myśl: „Ze względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła” (AL 305). W przypisie 351. do tego zdania dodano, że „w pewnych przypadkach mogłaby to być również pomoc sakramentów”. Jest to właściwie jedyne miejsce w tej adhortacji, które w sposób pośredni przyzwalałoby na dopuszczenie rozwodników żyjących w nowych związkach do Komunii św.²⁰

Ciekawe jest to, że właściwie papież Franciszek w tym nauczaniu, przynajmniej w sposób pośredni, nawiązuje do moralnej nauki Kościoła katolickiego o tzw. sumieniu błędnym, choć sam nigdzie tego terminu nie używa. Jak bowiem naucza *Katechizm Kościoła Katolickiego*, „człowiek powinien być zawsze posłuszny pewnemu sądowi swojego sumienia. Gdyby dobrowolnie działał przeciw takiemu sumieniu, potępiałby sam siebie. Zdarza się jednak, że sumienie znajduje się w ignorancji i wydaje błędne sądy o czynach, które mają być dokonane lub już zostały dokonane” (KKK 1790). Sumienie może być błędne w sposób możliwy do pokonania lub w sposób niepokonalny. W tym pierwszym przypadku „błąd sumienia jest podmiotowo przezwycięzalny i powinien zostać usunięty”²¹. Natomiast o sumieniu błędnym niepokonalnie *Katechizm Kościoła Katolickiego* pisze tak: „Jeśli (...) ignorancja jest niepokonalna lub sąd błędny bez odpowiedzialności podmiotu moralnego, to zło popełnione przez osobę nie może być

²⁰ Robert Skrzypczak, „Okaleczone relacje a duch miłosierdzia. Trudna recepcja adhortacji »Amoris laetitia« papieża Franciszka”, *Warszawskie Studia Teologiczne*, nr 4 (2016): 88.

²¹ Zygmunt Perz, *Prawo i sumienie a zobowiązanie moralne* (Warszawa: Bobolanum, 2001), 127.

jej przypisane. Mimo to pozostaje ono złem, brakiem, nieporządkiem. Konieczna jest więc praca nad poprawianiem błędów sumienia” (KKK 1793).

A zatem, „błędny osąd sumienia jest niezawiniony jedynie wówczas, gdy człowiek błądzi z powodu tzw. wiedzy niepokonalnej, a więc gdy błędu sobie nie uświadamia i wobec tego nie jest w możności się go pozbyć. Dzieje się tak wówczas, gdy nie nasuwa mu się żadna uzasadniona wątpliwość i niestosowność, a tym samym nie dostrzega on potrzeby sprawdzania swego osądu, osobiście lub z pomocą kogoś innego. Gdy człowiek błądzi w sposób podmiotowo niepokonalny, wówczas nie ponosi winy moralnej. (...) Jego sumienie nie jest prawdziwe (*conscientia non est vera*), ale pozostaje jednak prawe, ponieważ jest podmiotowo poprawne (*conscientia recta*)”²².

Ta nauka o sumieniu błędnym w odniesieniu do kwestii podważania ważności pierwszego małżeństwa, które uległo rozpadowi, ma swoje wyraźne ślady już w nauczaniu Jana Pawła II, w *Familiaris consortio*, do którego wprost nawiązał papież Franciszek w *Amoris laetitia*: „Istnieje także przypadek osób, które podjęły wielki wysiłek, aby uratować pierwsze małżeństwo i doznały nieszczęśliwego porzucenia, lub »tych, którzy zawarli nowy związek ze względu na wychowanie dzieci, często w sumieniu subiektywnie pewni, że poprzednie małżeństwo, zniszczone w sposób nieodwracalny, nigdy nie było ważne«” (AL 298; FC 84; wyróżn. – M.B.).

Papież Franciszek dodaje do powyższych słów następującą konkluzję: „Inną jednak rzeczą jest nowy związek, zawarty po niedawnym rozwodzie, ze wszelkimi konsekwencjami cierpienia i zamieszania, które uderzają w dzieci i całe rodziny, lub sytuacja kogoś, kto wielokrotnie nie wypełniał swoich zobowiązań rodzinnych. Powinno być jasne, że nie jest to ideał, jaki proponuje Ewangelia dla małżeństwa i rodziny” (AL 298). Jest to wprost nawiązanie do nauczania Jana Pawła II o tym, że jedni starali się ocalić swoje małżeństwo, a inni z własnej, ciężkiej winy je zniszczyli (por. FC 84).

Dlatego też papież Franciszek postuluje dokonywanie odpowiednich rozróżnień sytuacji: „Wiemy, że nie mamy prostych odpowiedzi” (AL 298). W związku z tym w podrödziale *Normy i rozeznanie* w ósmym rozdziale *Amoris laetitia* pisze, że „byłoby czymś małostkowym zatrzymywanie się, by rozważać jedynie, czy działanie danej osoby odpowiada, czy też nie jakimś prawu czy normie ogólnej, bo to nie wystarcza, by rozeznać i zapewnić pełną wierność Bogu w konkretnym życiu ludzkiej istoty” (AL 304). W tym miejscu papież odwołuje się do Tomasza z Akwinu, który stwier-

²² Tamże, 128. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła* (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1993), nr 62: „W przypadku gdy ta niepokonalna niewiedza nie jest zawiniona, sumienie (...) nie traci swej godności, ponieważ nawet gdy kieruje naszym postępowaniem w sposób faktycznie niezgodny z obiektywnym porządkiem moralnym, nie przestaje przemawiać w imieniu owej prawdy o dobru, której człowiek ma szczerze poszukiwać”.

dził: „Chociaż w ogólnych zasadach istnieje jakaś konieczność, to jednak im bardziej schodzi do szczegółów, tym łatwiej o uchybienia. (...) W dziedzinie postępowania, nie we wszystkich jest ta sama prawda lub poprawność działania, gdy chodzi o szczegóły, a tylko gdy chodzi o ogólne zasady. A i u tych, w których jest ta sama poprawność w poszczególnych sprawach, nie jest wszystkim znana w równym stopniu. (...) Im bardziej schodzi się w szczegóły, tym więcej mnoży się sposobów uchybienia” (tamże)²³.

Odwołując się do powyższych słów Doktora Anielskiego, papież Franciszek stwierdza: „To prawda, że normy ogólne stanowią pewne dobro, którego nigdy nie powinno się ignorować lub zaniedbywać, ale w swoich sformułowaniach nie mogą obejmować absolutnie wszystkich szczególnych sytuacji” (tamże). Dlatego też papież stawia raczej na rozeznanie niż na kazuistykę (por. tamże). W podrozdziale zatytułowanym *Logika miłosierdzia duszpasterskiego* w ósmym rozdziale *Amoris laetitia* biskup Rzymu przyznaje, że rozumie „tych, którzy wolą duszpasterstwo bardziej rygorystyczne, niepozostawiające miejsca na żadne zamieszanie. Szczerze jednak wierzę, że Jezus Chrystus pragnie Kościoła zwracającego się na dobro, jakie Duch Święty szerzy pośród słabości” (AL 308).

Podsumowując zatem nauczanie papieskie zawarte w adhortacji *Amoris laetitia*, należy stwierdzić, że nigdzie nie ma mowy wprost o możliwości dopuszczenia rozwodników żyjących w nowych związkach do Komunii św. Jest jedynie w sposób pośredni wyrażona możliwość pomocy sakramentalnej dla takich osób, w przypisie 351. w punkcie 305. omawianej adhortacji (AL). Owszem, ukazana została złożoność sytuacji takich osób. Dokument ten postuluje, aby duszpasterze w sposób indywidualny rozeznawali sytuację osób, które w pewnych sytuacjach kierują się sumieniem błędnym i/lub są ograniczone w podejmowaniu decyzji przez czynniki wymienione w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* w numerze 1735. I takie właśnie osoby mogłyby ewentualnie otrzymać ważne rozgrzeszenie w sakramencie pokuty i tym samym zostać dopuszczone do przyjmowania Komunii św.

Z drugiej strony nadal pozostaje w mocy nauczanie zawarte w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* jako norma dyscyplinarno-moralna, które stanowi, że „jeśli rozwiedzeni zawarli cywilnie drugi związek małżeński, znajdują się w sytuacji, która obiektywnie wykracza przeciw prawu Bożemu. Dlatego nie mogą oni przystępować do Komunii eucharystycznej tak długo, jak długo trwa ta sytuacja. Z tego samego powodu nie mogą oni pełnić pewnych funkcji kościelnych” (KKK 1650).

To towarzyszenie osobom znajdującym się w nieregularnych sytuacjach papież Franciszek nazywa w *Amoris laetitia* „drogą miłości” (*via*

²³ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. Pius Belch, t. 13 (Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1986), I-II, q. 94, a. 4.

caritatis): „W każdych okolicznościach osobom, które mają trudności, aby w pełni żyć prawem Bożym, powinno zabrzmieć zaproszenie do przebycia *via caritatis*” (AL 306). Jednak ta propozycja papieża spotkała się ze stanowczą krytyką, zarzucono biskupowi Rzymu głoszenie opinii teologicznych sprzecznych z nauczaniem Kościoła katolickiego²⁴.

5. List biskupów regionu Buenos Aires i reakcja papieża Franciszka

Na początku adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* papież Franciszek zaznaczył, że „w Kościele konieczna jest jedność doktryny i działania, ale to nie przeszkadza, by istniały różne sposoby interpretowania pewnych aspektów nauczania lub niektórych wynikających z niego konsekwencji. (...) W każdym kraju lub regionie można szukać rozwiązań bardziej związanych z inkulturacją, wrażliwych na tradycje i na wyzwania lokalne, ponieważ »kultury bardzo różnią się między sobą i każda ogólna zasada (...) potrzebuje inkulturacji, jeśli ma być przestrzegana i stosowana w życiu«²⁵” (AL 3). Ponadto papież zachęcił biskupów do przedstawienia bardziej szczegółowych wytycznych, kiedy stwierdził, że „zadaniem kapłanów jest towarzyszenie osobom zainteresowanym na drodze rozeznania, zgodnie z nauczaniem Kościoła i wytycznymi biskupa” (AL 300).

Dlatego też w niektórych krajach poszczególne episkopaty wypracowały własne stanowiska w sprawie realizacji nauczania zawartego w *Amoris laetitia*. Jednym z bardziej znanych było oświadczenie biskupów niemieckich z 23 stycznia 2017 r., które zdaje się jednym z najbardziej otwierających możliwość dopuszczenia do Komunii św. rozwodników żyjących w nowych związkach²⁶. Wskazówki duszpasterskie co do osób rozwiedzionych w świetle *Amoris laetitia* zostały wydane m.in. na Filipinach, w Belgii, Holandii, we Florencji, w archidiecezji rzymskiej i w Argentynie²⁷. Również Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła i opublikowała 8 czerwca 2018 r. *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*²⁸.

²⁴ Więcej na ten temat zob. Robert Skrzypczak, „Okaleczone relacje”, 76-110. „Correctio filialis de hæresibus propagatis”, <https://news.fsspx.pl/wp-content/uploads/Correctio-filialis-de-hæresibus-propagatis.pdf>

²⁵ „Przemówienie na zakończenie XIV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (24 października 2015)”, *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, nr 11 (2015): 13.

²⁶ Tekst tego oświadczenia w języku angielskim: “Statement by the German Bishops adopted by the Permanent Council of the German Bishops’ Conference on 23 January 2017 »The joy of love experienced by families is also the joy of the Church«. An invitation to renewed pastoral care of marriage and of the family in the light of »Amoris Laetitia«”, http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2017/2017-ENG_Statement-by-the-German-Bishops-Amoris-laetitia.pdf

²⁷ Robert Skrzypczak, „Okaleczone relacje”, 93.

²⁸ Konferencja Episkopatu Polski, „Wytyczne do adhortacji *Amoris laetitia*”, dostęp 24 czerwca, 2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/wytyczne_amoris_08062018.html.

Jednak, na końcu niniejszej refleksji, interesuje nas nade wszystko list argentyńskich biskupów regionu Buenos Aires skierowany do podległych im kapłanów z 5 września 2016 r. Różni się on od pozostałych tym, że wraz z odpowiedzią nań papież Franciszka został umieszczony w *Aktach Stolicy Apostolskiej* (AAS). Najpierw zamieszczono w nich odpowiedź papieża Franciszka, również z datą 5 września 2016 r., a następnie wyżej wspomniany list biskupów argentyńskich regionu Buenos Aires²⁹. Pod tymi dwoma dokumentami w *Aktach Stolicy Apostolskiej* została zamieszczona nota informująca, że na audiencji w Watykanie 5 czerwca 2017 r. papież Franciszek postanowił, aby obydwie te dokumenty opublikować „w sieci elektronicznej Watykanu i w *Aktach Stolicy Apostolskiej* jako nauczanie autentyczne (*Magisterium authenticum*)”³⁰.

A zatem, ów list biskupów argentyńskich regionu Buenos Aires, w przeciwieństwie do innych stanowisk episkopatów krajowych lub diecezji, traktowany jest jako nauczanie autentyczne. Innymi słowy, stanowi on najbardziej zbliżoną interpretację tego, co papież Franciszek miał zamiar wyłożyć w *Amoris laetitia*. Biskupi argentyńscy, nawiązując do VIII rozdziału tejże adhortacji, oświadczają, że pragną przedstawić swoje wytyczne (por. AL 300), „które mają pomóc w rozeznaniu możliwego dostępu do sakramentów przez niektóre osoby rozwiedzione żyjące w ponownym związku”³¹. Swoje wskazówki formułują w dziesięciu punktach.

Nas interesuje zwłaszcza punkt 1., w którym czytamy, że „w pierwszej kolejności przypominamy, że nie jest stosowne mówić o »pozwoleniach« do przystępowania do sakramentów, lecz o procesie rozeznawania przy towarzyszeniu duszpasterza. Jest to rozeznawanie »osobiste i duszpasterskie« (AL 300)”³². W punkcie 3. mowa jest o *via caritatis* (por. AL 306): „Ten szlak wymaga od kapłana okazania duszpasterskiego miłosierdzia, które przyjmuje penitenta, wysłuchuje go uważnie i ukazuje matczyne oblicze Kościoła. Natomiast penitent wezwany jest do przyjęcia czystej intencji i dobrego postanowienia postawienia całego swego życia w świetle Ewangelii i wprowadzania miłości w czyn”³³.

Jednak od razu w kolejnym punkcie biskupi zastrzegają: „Ta droga nie musi koniecznie prowadzić do sakramentów, lecz może

²⁹ *Acta Apostolicae Sedis*, t. 108, nr 10 (2016): 1071-1074.

³⁰ Tamże, 1074: „Rescriptum »ex audientia SS.MI«. Summus Pontifex decernit ut duo Documenta quæ præcedunt edantur per publicationem in situ electronico Vaticano et in *Actis Apostolicæ Sedis* velut *Magisterium authenticum*. Ex *Ædibus Vaticanis*, die V mensis Iunii anno MMXVII. Petrus Card. Parolin, Secretarius Status”.

³¹ Biskupi regionu Buenos Aires, „List biskupów ws. *Amoris Lætitia*”, tłum. Wojciech Bojanowski, <https://www.deon.pl/religia/wiara-i-spoleczenstwo/art,1248,list-biskupow-ws-amoris-laetitia-pelny-tekst.html>. AAS, t. 108, nr 10 (2016): 1072-1074.

³² Tamże, pkt 1.

³³ Tamże, pkt 3.

skierować ku innym formom ściślejszej integracji z życiem Kościoła takim jak: większa obecność we wspólnotcie, uczestnictwo w grupach modlitewnych i formacyjnych, zaangażowanie w różne posługi kościelne itp. (por. AL 299)³⁴. Dalej w liście tym napisano, że osobom żyjącym w nowych związkach można zaproponować wstrzeźliwość seksualną. „*Amoris Laetitia* nie pomija trudności związanych z takim wyborem (por. AL przypis 329) i pozostawia otwartą możliwość przystępowania do sakramentu pojednania, kiedy się upadnie w tym postanowieniu (por. AL przypis 364 według nauczania Jana Pawła II w liście do kardynała Williama Bauma z dnia 22.03.1996)”³⁵.

Bardzo ważny jest punkt 6. tego listu: „W innych bardziej skomplikowanych okolicznościach i kiedy nie można było stwierdzić nieważności małżeństwa, wyżej wymieniona opcja może nie być wykonalna. Niemniej jednak jest nadal możliwa droga rozeznawania. Jeśli dochodzi się do rozpoznania, że w konkretnym przypadku istnieją okoliczności łagodzące odpowiedzialność i winę (por. AL 301-302), szczególnie jeśli bierze się pod uwagę dobro dzieci z nowego związku, *Amoris laetitia* otwiera możliwość przystąpienia do sakramentów: pojednania i Eucharystii (por. AL przypisy 336 i 351). One dzięki sile łaski przyczyniają się do dalszego dojrzewania i wzrostu takich osób”³⁶.

Jednocześnie w kolejnym punkcie biskupi ostrzegają: „Należy jednak unikać rozumienia tej możliwości jako nieograniczonego dostępu do sakramentów dla osób żyjących w sytuacjach nieregularnych albo uznania, że jakakolwiek sytuacja to usprawiedliwia”³⁷. Negatywnym przykładem może być publiczne usprawiedliwianie się lub wręcz afiszowanie własną kondycją³⁸.

Punkt 8. zachęca do rachunku sumienia takie osoby, „szczególnie odnośnie do tego, »w jaki sposób zachowywały się wobec swoich dzieci« i opuszczonego małżonka. Gdy doszło tu do niesprawiedliwości, która nie została naprawiona, dopuszczenie do sakramentów byłoby szczególnie gorszące”³⁹. Z kolei w punkcie 9. biskupi argentyńscy radzą: „Może być niekiedy wskazane przystępowanie do sakramentów w sposób poufny, zwłaszcza gdy przewiduje się jakieś sytuacje konfliktowe. Jednocześnie nie można zaniedbywać prowadzenia wspólnoty do wzrastania w duchu zrozumienia i przyjęcia, co nie może

³⁴ Tamże, pkt 4 [wyróżn. – M.B.].

³⁵ Tamże, pkt 5.

³⁶ Tamże, pkt 6 [wyróżn. – M.B.].

³⁷ Tamże, pkt 7 [wyróżn. – M.B.].

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Tamże, pkt 8 [wyróżn. – M.B.].

jednak wiązać się z powstaniem zamieszania odnośnie do nauki Kościoła na temat nierozzerwalności małżeństwa³⁴⁰.

W punkcie 10. pojawia się zachęta do rozeznawania oraz zachowywania „prawa stopniowości” (por. AL 295 i 303). Na końcu biskupi argentyńscy cytują słowa papieża Franciszka z *Amoris laetitia*: „Zachęcam duszpasterzy, aby słuchali z miłością i spokojem, ze szczerym pragnieniem, aby dojść do sedna dramatu osób i zrozumieć ich punkt widzenia, aby pomóc im żyć lepiej i rozpoznać własne miejsce w Kościele” (AL 312)⁴¹.

Papież Franciszek, komentując ów list biskupów regionu Buenos Aires, napisał, że „pismo jest bardzo dobre i w pełni wyjaśnia sens ósmego rozdziału *Amoris laetitia*. Nie ma innych interpretacji. Jestem pewien, że przyniesie ono wiele dobra. Niech Pan wynagrodzi Wam ten wysiłek duszpasterskiego miłosierdzia³⁴². Nieco dalej biskup Rzymu opisuje niejako kwintesencję modelu duszpasterstwa osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach przedstawionego w *Amoris laetitia*: „Po prostu: przyjąć, towarzyszyć, rozeznawać, integrować. Z tych czterech postaw duszpasterskich najmniej kultywowana i praktykowana jest postawa rozeznawania, dlatego uważam za pilne formowanie do rozeznawania – osobistego i wspólnotowego – w naszych seminariach i pośród kleru³⁴³. Rozeznanie wymaga jednak większej odpowiedzialności i dojrzałości tak ze strony duszpasterza, jak i osoby oddanej jego opiece pastoralnej.

* * *

Podsumowując dyscyplinę i duszpasterstwo wobec osób rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach i ich ewentualnego dopuszczenia do sakramentów, w tym do Komunii św., w ciągu ostatniego stulecia, trzeba stwierdzić, że ma ono charakter jednocześnie i ewolucyjny, i rewolucyjny. Sto lat temu takie osoby były praktycznie traktowane jako wyłączone ze społeczności wiernych. Rewolucyjna zmiana dokonała się dopiero za pontyfikatu św. Jana Pawła II, który najpierw w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* z 1981 r. orzekł, że takie osoby nie mogą być traktowane jako będące poza Kościołem, choć nie mogą przystępować do sakramentów, jeśli nie rezygnują z pożycia intymnego. Ciekawostką jest fakt, że dopiero nieco ponad rok po tym dokumencie weszło w życie nowe prawo

⁴⁰ Tamże, pkt 9 [wyróżn. – M.B.].

⁴¹ Zob. tamże, pkt 10.

⁴² „Pełne tłumaczenie listu papieża Franciszka do biskupów argentyńskich”, tłum. Wojciech Bojanowski, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/dokumenty/listy-papieskie/art,10,pełne-tłumaczenie-listu-papieża-franciszka-do-biskupow-argentyńskich.html>. Wyróżn. – M.B. AAS, t. 108, nr 10 (2016): 1071-1072.

⁴³ Tamże.

kanoniczne, w którym już nie pojawia się kanon mający na celu karanie osób, które mimo ważnego ślubu kościelnego usiłują zawrzeć nowy związek małżeński, choćby cywilny, i w tym związku uporczywie trwają.

Z pewnością rewolucyjne było także dopuszczenie „bez żadnych trudności” (por. FC 83) do sakramentów tych osób, które po rozwodzie nie zawarły nowego związku. Ciekawy jest fakt, że dla Jana Pawła II wystarczającym powodem dopuszczającym do sakramentów (w tym Komunii) jest fakt niezwiązania się z inną osobą. Natomiast *Familiaris consortio* nie zajmuje się wprost inną, ważną kwestią, a mianowicie, że jedna ze stron w takim rozbitym małżeństwie mogła być w sposób bardziej ewidentny winna jego rozpadowi niż druga. A jednak obie strony mogą zostać „bez żadnych trudności” dopuszczone do sakramentów, ponieważ warunkiem wystarczającym jest tutaj „przykład jego [tj. małżonka] wierności i chrześcijańskiej konsekwencji” (tamże). Innymi słowy, małżonek, który stosował przemoc w swojej rodzinie i doprowadził do rozwodu – jeśli tylko nie związał się z inną osobą – może być dopuszczony do sakramentów tak samo, jak ofiara tej przemocy.

Ponadto adhortacja *Familiaris consortio* wytyczyła wyraźną granicę, zrozumiałą i klarowną dla duszpasterzy: jeśli dwie osoby żyjące w nowym związku „postanawiają żyć w pełnej wstrzeźliwości, czyli powstrzymywać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom” (FC 84), wówczas mogą przystępować do sakramentów: mogą otrzymać rozgrzeszenie i przyjąć Komunię św. W przeciwnym razie nie mogą być dopuszczeni do sakramentów, a „dopuszczenie ich do Eucharystii wprowadziłoby wiernych w błąd lub powodowałoby zamęt co do nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa” (tamże). Jednak w tym kontekście rodzi się pewna wątpliwość, czy aby dopuszczenie jakiegokolwiek rozwodnika (nawet żyjącego samotnie) do Komunii nie podważa nauki o nierozzerwalności małżeństwa? Czy nie stanowi ono cichego przyzwolenia na rozwód, który sam w sobie godzi w świętość małżeństwa?⁴⁴

Natomiast dwa ostatnie synody poświęcone rodzinie (w 2014 i 2015 r.) pokazują, że samo zagadnienie dopuszczania rozwodników do Komunii św. jest bardziej złożone niż to zostało przedstawione w *Familiaris consortio*. Granica wytyczona bowiem przez Jana Pawła II sprawia wrażenie, jakoby intymne pożycie stanowiło wręcz najistotniejszy element definicji małżeństwa. Ale „wspólnota łoża” nie wyczerpuje znamion małżeństwa. Niektóre bowiem osoby, które po rozwodzie żyją w „białych małżeństwach”, „są przeciwne, żeby Kościół dopuścił możliwość Komunii świętej dla takich, jak oni. Być może oni wciąż mają to poczucie winy wobec sakramentalnego współmałżonka, wynikające z pełnego oddania się innej

⁴⁴ W tym pytaniu chodzi jedynie o formalny rozwód, a nie o separację małżonków.

osobie? Oni wiedzą, że coś tu jest nie w porządku⁴⁵. A zatem, „wspólnota łoża” nie wyczerpuje istotnych znamion małżeństwa.

Dlatego też obydwie ostatnie synody poświęcone rodzinie stawiają pytanie, czy można tę granicę dopuszczania do sakramentów, w tym także do Komunii, wytyczyć w inny sposób. Dyskusje synodalne pokazały, że poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie jest bardzo złożonym procesem. Owszem, *Amoris laetitia* jest próbą zrewidowania owej granicy wytyczonej przez *Familiaris consortio*, ale nie w sensie wprowadzania tylnymi drzwiami jakiegoś relatywizmu czy laksyzmu moralnego⁴⁶. Papież Franciszek postuluje przede wszystkim, żeby docenić rolę i znaczenie procesu rozeznawania, o którym wspomniał już Jan Paweł II (por. FC 84). A to oznacza, że samo sprawowanie sakramentu pokuty coraz mniej ma być utożsamiane jedynie z jego administrowaniem, a bardziej z przyjęciem, towarzyszeniem, rozeznawaniem i integrowaniem, jak to ujął papież Franciszek w odpowiedzi udzielonej biskupom argentyńskim. Ale taka postawa spowiednika czy duszpasterza wymaga od niego jeszcze większych kompetencji i poddania się ciągłej formacji.

A zatem, *Amoris laetitia* jawi się jako kontynuacja *Familiaris consortio*, choć to ten ostatni dokument był w swej istocie bardziej rewolucyjny niż adhortacja papieża Franciszka. Przesunięcie granicy nastąpiło właśnie w *Familiaris consortio*, ponieważ dotąd rozwód jako taki był uznawany za zło moralne, a żyjący w nowych związkach za wykluczonych z Kościoła. Z pewnością takie nauczanie starało się stać na straży świętości i nierozdzielności małżeństwa. Co więcej, trzeba podkreślić, że przez wiele stuleci granica ta nie była modyfikowana w sposób tak radykalny, jak to uczynił Jan Paweł II w *Familiaris consortio*. Z drugiej strony „po tej adhortacji zaczęliśmy stać w rozkroku między surowością a miłosierdziem. Trzeba utrzymać równowagę, ale stopień nacisku na obie nogi może być różny”⁴⁷. Papież Franciszek w *Amoris laetitia* położył nacisk bardziej na miłosierdzie, którego jednak w żadnym razie nie należy utożsamiać z pobłażliwością czy „rozmywaniem doktryny”, co starają się mu przypisać przynajmniej niektórzy jego adwersarze.

W adhortacji apostoelskiej *Evangelii gaudium* papież podkreśla też, że „Eucharystia, chociaż stanowi pełnię życia sakramentalnego, nie jest nagrodą dla doskonałych, lecz szlachetnym lekarstwem i pokarmem dla słabych. Przekonania te mają również konsekwencje duszpasterskie, nad którymi powinniśmy się zastanowić z roztropnością i od-

⁴⁵ Marek Blaza, „Utrzymać równowagę w rozkroku”, 106.

⁴⁶ Zygmunt Perz, *Prawo i sumienie*, 137: „Laksyzm: Wolno postępować według opinii m n i e j bezpiecznej przemawiającej na korzyść wolności, byle była w j a k i m ś s t o p n i u (*saltem tenuiter*) lub n a w e t w ą t p l i w i e prawdopodobna”.

⁴⁷ Marek Blaza, „Utrzymać równowagę w rozkroku”, 107.

wagę. Często zachowujemy się jak kontrolerzy łaski, a nie jak ułatwiający. Kościół jednak nie jest urzędem celnym, jest ojcowskim domem, gdzie jest miejsce dla każdego z jego niełatwym życiem”⁴⁸.

Amoris laetitia nie ma na celu ogłoszenia powszechnej amnestii dla rozwodników żyjących w nowych związkach, tak że odtąd „bez trudności” będą mogli przystępować do sakramentów, w tym do Komunii św., a nawet do Komunii duchowej. Do przyjęcia tej ostatniej, choć niesakramentalnej, „stawia się takie same wymagania, jak do Komunii sakramentalnej”⁴⁹. Ale z pewnością takich osób nie można pozbawić Komunii pragnienia, rozumianej na podobieństwo chrztu pragnienia (por. KKK 1258-1260).

Natomiast duszpasterzowi zamykającemu swoje serce i chowającemu się za nauczanie Kościoła, „aby zasiąść na katedrze Mojżesza i sądzić, czasami trudne przypadki i zranione rodziny” (AL 305), warto przypomnieć następujące słowa papieża Franciszka: „Gdy osoby przyjmujące Komunię świętą nie dają się pobudzić do zaangażowania względem ubogich i cierpiących lub zgadzają się na różne formy podziału, pogardy i niesprawiedliwości, to Eucharystia przyjmowana jest niegodnie. Natomiast rodziny, które przyjmują Eucharystię z właściwą dyspozycją, umacniają swoje pragnienie braterstwa, swój sens społeczny i zaangażowanie na rzecz potrzebujących” (AL 186).

A zatem, w kontekście debaty nad zachowaniem hermeneutyki ciągłości lub jej zerwania odnośnie do kwestii możliwości dopuszczenia rozwodników do Komunii św. na podstawie powyższej refleksji dogmatyczno-dyscyplinarnej, obejmującej ostatnie stulecie, nasuwa się bardzo istotny, ale i być może na gruncie polskiej teologii, kontrowersyjny i niewygodny wniosek. Jeżeli bowiem zarzuci się papieżowi Franciszkowi, że w adhortacji *Amoris laetitia* zerwał z hermeneutyką ciągłości co do możliwości udzielania Komunii św. rozwodnikom, to tym bardziej taki zarzut można postawić papieżowi Janowi Pawłowi II po adhortacji *Familiaris consortio*. Innymi słowy, czyżby miało to oznaczać, że nie pozostaje nam nic innego, jak wrócić do traktowania rozwodników w duchu dyscypliny obowiązującej w Kościele katolickim przed *Familiaris consortio*? Należy jedynie żywić nadzieję, że większość teologów, również tych nad Wisłą, potraktuje to pytanie jako retoryczne.

⁴⁸ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, nr 47 [wyróżn. – M.B.]; por. AL 305, przyp. 351.

⁴⁹ Marek Blaza, „Utrzymać równowagę w rozkroku”, 107.

Bibliografia:

- Acta Apostolicae Sedis*. T. 1-109 (1909-).
- Blaza Marek (w rozmowie ze Zbigniewem Nosowskim). „Utrzymać równowagę w rozkroku”. *Więź*, nr 2 (2015): 102-112.
- Blaza Marek, Kowalczyk Dariusz. „Traktat o sakramentach”. W *Dogmatyka*, redakcja Elżbieta Adamiak, Andrzej Czaja, Józef Majewski. T.5, 215-569. Warszawa: Biblioteka Więzi, 2007.
- Butiglione Rocco. *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris laetitia”*. Tłumaczenie Marek Chojnacki. Kraków: WAM, 2018.
- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*. Vaticanus: Typis polyglottis vaticanis, 1919.
- Codex Iuris Canonici/Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*. Redakcja Piotr Majer. Kraków: Wolters Kluwer, 2011.
- „Correctio filialis de haeresibus propagatis”. <https://news.fsspx.pl/wp-content/uploads/Correctio-filialis-de-haeresibus-propagatis.pdf>
- Franciszek. *Adhortacja Apostolska „Amoris laetitia” o miłości w rodzinie*. Kraków: Wydawnictwo M, 2016.
- Franciszek. *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*. Kraków: Wydawnictwo M [2016].
- Jan Paweł II. *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w życiu współczesnym*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1995.
- Jan Paweł II. *Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1993.
- Kałużny Tadeusz. „Sakrament małżeństwa w Kościele prawosławnym”. W *Sakramentalność małżeństwa*, redakcja Zdzisław Józef Kijas, Józef Krzywda, 53-71. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2002.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Koch Günter. *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*. W *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*. Redakcja Wolfgang Beinert. Tłumaczenie Wiesław Szymona. T. 10. Kraków: Wydawnictwo M, 1999.
- Kupczak Jarosław. *Źródła sporu o „Amoris laetitia”*. Poznań: W drodze, 2018.
- Mansi Johannes Dominicus. *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*. T. 9. Florentiae: Expensis Antonii Zatta Veneti, 1763.
- Meyendorff John. *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*. Tłumaczenie Krzysztof Leśniewski. Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelska i Chełmska, 1998.
- Mokrzycki Bronisław. *Kościół w oczyszczeniu*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1986.

- Perz Zygmunt. *Prawo i sumienie a zobowiązanie moralne*. Warszawa: Bobolanum, 2001.
- „Przemówienie na zakończenie XIV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (24 października 2015)”. *L'Osservatore Romano*. Wydanie polskie, nr 11 (2015): 13.
- Schneider Theodor. *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*. Tłumaczenie Jan Tyrawa. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1990.
- Skrzypczak Robert. „Okaleczone relacje a duch miłosierdzia. Trudna recepcja adhortacji »Amoris laetitia« papieża Franciszka”. *Warszawskie Studia Teologiczne*, nr 4 (2016): 76-110.
- “Statement by the German Bishops adopted by the Permanent Council of the German Bishops’ Conference on 23 January 2017 »The joy of love experienced by families is also the joy of the Church«. An invitation to renewed pastoral care of marriage and of the family in the light of »Amoris Laetitia«”. http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2017/2017-ENG_State-ment-by-the-German-Bishops-Amoris-laetitia.pdf
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*. Tłumaczenie Pius Bełch. T. 1-34. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1962-1986.

Discussion on the hermeneutics of continuity regarding allowing the divorced to take Holy Communion in the Catholic Church in the last century

SUMMARY

In the article, a theological reflection is made on maintaining or breaking the hermeneutics of continuity in the matter of receiving Holy Communion by the divorced in the Catholic Church. The issue is understood as a process, as a development that can be interpreted as either evolutionary or revolutionary. To evaluate this process and draw appropriate conclusions, the author adopted the teaching of the Church in the last century beginning with the Canon Law Code of Benedict XV (1917) and concluding with the reply of Pope Francis of September 5, 2016, which he addressed to the Argentine bishops of the Buenos Aires region in response to their commentary on the Apostolic Exhortation *Amoris laetitia*. *Amoris laetitia* is shown as a continuation of *Familiaris consortio*, although in the author’s opinion this last document was in essence more revolutionary than the exhortation of Pope Francis.

Key words: hermeneutics of continuity, family, divorce, sacramental life, exhortation



Moralność według papieża Franciszka

ARTUR FILIPOWICZ

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum
Warszawa

ORCID: 0000-0003-1963-5359

STRESZCZENIE

Prezentowane studium przybliży najważniejsze elementy moralnego przesłania papieża Franciszka. Na wstępie przytoczono krytyczne opinie kierowane pod jego adresem. W kolejnych częściach dokonano analizy semantycznej kluczowych terminów moralnych. Sprecyzowano pojęcie moralności. Scharakteryzowano zaproponowane przez Franciszka tranzycje moralne: od „teologii aktu” do „teologii relacji”, od grzechu i przewinienia do grzesznika, od normy moralnej do konkretnego czynu. Opisano papieską reinterpretację „prawa stopniowości”, wyboru „mniejszego zła”, logiki „małych kroków”. Zwrócono uwagę na teonomiczną autonomię sumienia a także na potrzebę jego stałej autoformacji. W zakończeniu zmierzono się z krytycznymi opiniami wysuwanymi wobec moralnego nauczania Franciszka.

S ł o w a k l u c z o w e: nauczanie moralne Kościoła, teologia moralna, Franciszek, jezuici, Ignacy Loyola

* * *

Franciszek, obok Piusa XII czy Pawła VI, jest najbardziej krytykowanym papieżem spośród ostatnich namiestników Chrystusa¹. Oskarżenia wytaczane wobec Jorge Mario Bergoglia mają charakter personalny i doktrynalny. Te pierwsze nie są warte polemiki. Autorami tych drugich są

¹ Zarzuty kierowane pod adresem Piusa XII (Eugenio Pacelli, 1939-1958) miały zasadniczo wymiar polityczny. Wytykano mu brak reakcji wobec zagłady Żydów w czasach II wojny światowej, posądzano o sprzyjanie faszystowskiemu ruchowi Ustaszcy, sprawującemu władzę w Niezależnym Państwie Chorwackim (1941-1945). Paweł VI (Giovanni Battista Montini, 1963-1978) był atakowany przez konserwatystów za wprowadzoną reformę liturgiczną, zaś „liberałowie” nie mogli mu wybaczyć encykliki *Humanae vitae*. Zob. Andrea Tornielli, Giovanni Valente, *Dzień sądu*, tłum. Joanna Tomaszek (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2019), 551-553.

niektórzy „konserwatywni” politycy, publicyści, kapłani rzymskokatolicki, biskupi a nawet kardynałowie. Ich krytyka przypomina wypowiedzi internetowych hejterów i trolli. Rezonery postrzegają Franciszka jako tyrana; „osobę przebiegłą, mającą obsesję na punkcie władzy i dwulicową”²; propagatora siebie, kryjącego się za pozorami prostoty i surowości³, pozbawionego głębszej wiedzy teologicznej⁴. Oskarżają go o herezję⁵. Narzekają, że za jego pontyfikatu Kościół znalazł się w stanie chaosu, a moralność katolicka doznała upokorzenia⁶.

Największy atak na Franciszka wyszedł jednak z kręgów kościelnych. Był skoordynowany i przemyślany. Przebiegał etapami. W grudniu 2016 r. „antibergholianańska” sieć mediów publikuje list pt. *Dubia (Wątpliwości)*, w którym czterej kardynałowie – Walter Brandmüller, Raymond L. Burke, Carlo Caffarra, Joachim Meisner – nawołują papieża do korekty posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*⁷. Brak reakcji ze strony Watykanu skłania oponentów do kolejnego kroku. W liście otwartym *Correctio filialis de haeresibus propagatis (Synowskie napomnienie w sprawie szerzenia herezji)* z września 2017 r. czterdziestu duchownych zarzuca Franciszkowi wspieranie heretyckich poglądów na temat małżeństwa, moralności i otrzymywania sakramentów⁸. Po *Dubia* i *Correctio* przychodzi kolej na trzeci tekst krytyczny – *Professio*. W styczniu 2018 r. trzech biskupów z Kazachstanu – Tomasz Peta, Jan Paweł Lenga, Athana-

² Marcantonio Colonna, *Papież dyktator. Skrywana historia pontyfikatu papieża Franciszka*, tłum. Jerzy Gwiazda i in. (Warszawa: Fundacja pro Maria et Veritate, 2018), 88. Pierwsze wydanie książki ukazało się w listopadzie 2017 r. W marcu 2018 r. okazało się, że jej autorem, ukrywającym się pod imieniem Marcantonio Colonna, szesnastowiecznego włoskiego arystokraty, jest brytyjski historyk Henry J.A. Sire, były członek Zakonu Maltańskiego. Zob. Christopher Lamb, „»Dictator Pope« author suspended by Order of Malta”, dostęp 10 marca, 2019, <https://www.thetablet.co.uk/news/8768/-dictator-pope-author-suspended-by-order-of-malta>.

³ Omar Bello, *El verdadero Francisco. Intimidación, psicología, grandezas, secretos y dudas del Papa argentino. Por el filósofo que mas lo conoce* (Buenos Aires: Ediciones Notitas, 2013), 34.

⁴ Wojciech Cejrowski (w rozmowie z Tomaszem Zielenkiewiczem), „Wojciech Cejrowski dla Conowego.pl”, dostęp 21 czerwca, 2019, <http://www.conowego.pl/aktualnosci/wojciech-cejrowski-dla-conowego-pl-10817>.

⁵ Athanasius Schneider, „On the question of a heretical pope”, dostęp 12 kwietnia, 2019, <https://rorate-caeli.blogspot.com/2019/03/important-guest-op-ed-bishop-schneider.html>.

⁶ Paweł Bortkiewicz (w rozmowie z Damianem Świerczewskim), „Franciszek, »Amoris Laetitia« i chaos w Kościele”, dostęp 14 marca, 2019, <http://www.fronda.pl/a/ks-bortkiewicz-dla-frondy-amoris-laetitia-wprowadzila-chaos-w-kosciele,93999.html>.

⁷ Katolicka Agencja Informacyjna, „Czterej kardynałowie napisali list do papieża ws. wyjaśnień nt. »Amoris laetitia«”, dostęp 14 kwietnia, 2019, <https://ekai.pl/czterej-kardynalow-napisali-list-do-papieza-ws-wyjasnien-nt-amoris-laetitia>.

⁸ „Correctio filialis de haeresibus propagatis”, dostęp 2 marca, 2019, http://www.correctiofilialis.org/wp-content/uploads/2017/08/Correctio-filialis_Italiano.pdf. Jedynym biskupem wśród sygnatariuszy listu jest Bernard Fellay, ówczesny przełożony Bractwa Świętego Piusa X.

sius Schneider – publikuje *Wyznanie niezmiennych prawd o małżeństwie sakramentalnym* pod nazwą *Professio*⁹. Biskupi wyrażają swój sprzeciw wobec jakiegokolwiek możliwości udzielania sakramentów osobom rozwiedzionym i żyjącym w ponownych związkach. Ich tekst stanowi próbę zdogmatyzowania nauki, która rangi dogmatu nigdy nie uzyskała. Najbardziej teologicznie „innovacyjna” część dokumentu dotyczy sakramentalnej dyscypliny małżeństwa „zawartego i skonsumowanego”, która jest „niezmienna”, gdyż należy do kategorii dogmatów wiary. Mimo medialnego zgiełku *Dubia*, *Correctio* i *Professio* zostają prawie niezauważone¹⁰. Brak spodziewanych efektów skłania krytyków Franciszka do zorganizowania 7 kwietnia 2018 r. w Rzymie konferencji *Dokąd zmierzasz Kościele katolicki?*¹¹. Podczas jej trwania uczestnicy podpisują *Declaratio* (*Deklaracja*) pt. *Dlatego oświadczamy i wyznajemy...*¹². Sygnatariusze *Declaratio* – kard. Raymond L. Burke, kard. Walter Brandmüller, kard. Joseph Zen Zekun, bp Athanasius Schneider, abp Carlo Maria Viganò – potwierdzają nierozzerwalność małżeństwa, protestując przeciwko przyjmowaniu Komunii eucharystycznej przez osoby rozwiedzione, żyjące w nowych związkach. Ostatnim akordem polemik z moralnym stanowiskiem Franciszka jest *Declaration of Truths* (*Deklaracja Prawd*), autorstwa dwóch kardynałów: Raymonda L. Burke i Janisa Pujatsa, oraz trzech biskupów: Tomasza Pety, Jana Pawła Lengi i Athanasiusa Schneidera, upubliczniona w maju 2019 r.¹³. Autorzy *Deklaracji Prawd* przypominają, że moralne nauczanie Kościoła nie może być oddzielone od Dekalogu, zaś postępowania sprzecznego z przykazaniami i prawem naturalnym nigdy nie można usprawiedliwić. Hierarchowie przywołują nauczanie Magisterium na temat eutanazji, nierozzerwalności małżeństwa, wspólnego pożycia poza małżeństwem, rozwodu i „ponownego małżeństwa” osób rozwiedzionych. Sprzeciwiają się antykoncepcji, aktom homoseksualnym, „małżeństwom” osób tej samej płci czy błogosławieniu takich związków. Piętnują ideologię *gender*. Odmawiają możliwości udzielania Eucharystii katolikom, którzy zaprzeczają

⁹ Nasz Dziennik, „Wyznanie niezmiennych prawd o małżeństwie sakramentalnym”, dostęp 3 kwietnia, 2019, <https://naszdzienik.pl/mysl/193183,wyznanie-niezmiennych-prawd-o-malzenstwie-sakramentalnym.html>.

¹⁰ Andrea Tornielli, Giovanni Valente, *Dzień sędu*, 569-570.

¹¹ Więcej informacji na temat konferencji zob. Iacopo Scaramuzzi, „Dopo i dubia, una declaratio critica sui divorziati risposati”, dostęp 8 czerwca, 2019, <https://www.lastampa.it/2018/04/07/vaticaninsider/dopo-i-dubia-una-declaratio-critica-sui-divorziati-risposati-amrdRzvPRVb-VpSzusZLqAO/pagina.html>.

¹² „Deklaracja konferencji »Dokąd zmierzasz Kościele katolicki?«: Dlatego oświadczamy i wyznajemy...”, dostęp 8 czerwca, 2019, <https://www.pch24.pl/oswiadczamy-i-wyznajemy-wazna-deklaracja-w-sprawie-zametu-w-kosciele,59427,i.html>.

¹³ „Deklaracja dotycząca prawd odnoszących się do niektórych błędów najbardziej rozpowszechnionych w życiu Kościoła naszych czasów”, dostęp 8 czerwca, 2019, <https://www.pch24.pl/deklaracja-niezmiennych-prawd-tekst-kardynalow-i-biskupow-po-polsku-68858,i.html>.

jakiegokolwiek prawdzie wiary. Wśród radykalnych oponentów Franciszka są również tacy, którzy uważają, że za jego wyborem stała frakcja progresywnych biskupów i kardynałów z tzw. Grupy z St. Gallen, rzekomo założonej w 1996 r. przez jezuitę, kard. Carlo Marię Martiniego (1927-2012)¹⁴. Inni podają w wątpliwość ważność elekcji Jorge Mario Bergoglia na Stolicę Piotrową¹⁵ i otwarcie domagają się jego ustąpienia¹⁶, a nawet życzą mu rychłej śmierci¹⁷.

Personalne i doktrynalne ataki wymierzone w papieża utrudniają merytoryczną dyskusję na temat jego nauczania moralnego. W zaistniałej sytuacji warto więc wydobyć istotne elementy papieskiego przesłania *de rebus morum*. Być może pozwoli to czytelnikowi skonfrontować się z zarzutami wysuwanymi pod adresem Franciszka. Od razu należy zaznaczyć, że papież nie występuje przeciwko Objawieniu i Tradycji. Jego zwyczajne nauczanie jest kontynuacją, uzupełnieniem, korektą dotychczasowego stanowiska Kościoła. Tym, co decyduje o nowości, dyskontynuacji Franciszkowego nauczania *de rebus morum*, jest wydobywanie ze skarbnicy *Magisterium Ecclesiae* od dawna istniejących, ale mało zauważalnych, niedocenianych wcześniej elementów moralnej doktryny Kościoła. Zanim jednak zostaną wskazane istotne elementy moralnego przesłania Franciszka, warto doprecyzować znaczenie pojęcia moralności. Okazuje się, że w dyskursie publicznym stała się ona terminem mało precyzyjnym i wieloznacznym.

1. Archeologia moralności

Słowo „moralność” należy do pojęć semicznych. Jego wieloznaczność ujawnia się już w języku potocznym. Mówiąc o moralnym dobru albo złu konkretnego człowieka, używa się synonimicznych określeń „moralny” lub „etyczny”, „niemoralny” lub „nieetyczny”. Podobna kategoryzacja semiczna występuje wówczas, gdy trzeba dokonać moralnej oceny zachowań jednostki, grupy, wspólnoty czy instytucji. W takiej sytuacji oprócz stwierdzeń „moralny/etyczny”, „niemoralny/nieetyczny” stosowane jest wyrażenie

¹⁴ Joanne Smits, „Cardinal Danneels admits being part of clerical »Mafia« that plotted Francis' election”, dostęp 7 czerwca, 2019, <https://www.lifesitenews.com/news/cardinal-danneels-admits-being-part-of-clerical-mafia-that-plotted-francis>.

¹⁵ Kwestii tej poświęcił swoją kontrowersyjną książkę włoski watykanista, Antonio Socci. Zob. Antonio Socci, *Non è Francesco. La Chiesa nella grande tempesta* (Milano: Mondadori, 2014).

¹⁶ Domenico Camodeca, „Papa Francesco »scomunicato« da Socci: »È un eretico, se ne deve andare«”, dostęp 7 marca, 2019, <https://it.blastingnews.com/cronaca/2018/03/papa-francesco-scomunicato-da-socci-e-un-eretico-se-ne-deve-andare-002471561.html>.

¹⁷ „Ksiądz Staniek: »Jeśli papież nie słucha Jezusa, to nie uczestniczy w Jego autorytecie«”, dostęp 11 czerwca, 2019, <https://www.pch24.pl/ksiazd-staniek-jesli-papiez-nie-slucha-jezusa-to-nie-uczestniczy-w-jego-autorytecie,58937,i.html>.

„etos”. Archeologia semantyczna tych sformułowań pozwala precyzyjnie określić ich znaczeniową różnicę.

1.1. *Ēthos – êthos – moralis*

Pojęcie moralności jest historycznie i koncepcyjnie powiązane z greckimi terminami: *ἔθος* (*éthos*) oraz *ἥθος* (*êthos*). Mimo że ich zapis i fonetyka są do siebie podobne, to jednak wyrażenia te różnią się znaczeniowo. W antycznej Grecji, za sprawą m.in. Platona (427-347 p.n.e.) oraz Arystotelesa (384-322 p.n.e.), popularność zyskuje słowo *ἔθος*. Rozumiane jest ono przede wszystkim jako „zwyczaj”, „obyczaj”, „przyzwyczajenie”, „nawyk”, „stały sposób postępowania” – zwłaszcza wobec ludzi, „zewewnętrzne zachowanie”, „wzorzec zachowania” – charakterystyczny dla określonej grupy lub jednostki, „sposób życia”, „prawo zwyczajowe”, „obrzęd”¹⁸. W odróżnieniu od *éthosu* termin *ἥθος* oznacza głównie „dom”, „domostwo”, oswojone i zamieszkane „miejsce”, „siedzibę”, „legowisko”, „stajnię”, „magazyn”¹⁹. Na semantyczne podobieństwa między *êthos*em i *éthos*em zwraca uwagę Arystoteles, objaśniając genezę cnoty moralnej²⁰. Jego *Etyka Nikomachejska* nie jest jednak nauką o obyczajach, lecz nauką o charakterze. W czasach Stagiryty *éthos* oznacza już nie tylko obyczaj, lecz także charakter, z którego obyczaj wyrasta. Arystotelesowska etyka staje się więc nauką o ludzkim charakterze i cnotach²¹. Tych „etycznych [zalet] nabywa się dzięki przyzwyczajeniu, skutkiem czego i nazwa ich [*ἡθικαί*, od *ἥθος*] nieznacznie tylko odbiega od wyrazu »przyzwyczajenie« [*ἔθος*]”²². Arystoteles, wychodząc od przymiotnikowej formy *êthosu* – *ἡθικός* (*êthikós* – „dotyczący charakteru”) wprowadza do dyskursu naukowego pojęcie *êthikê*. Za jego pomocą tworzy, opisuje i uzasadnia wartości oraz ideały obywateli greckiego *polis*.

Termin „moralność” pojawia się dopiero u schyłku Republiki Rzymskiej za sprawą Marka Tulliusza Cyserona (106 p.n.e. – 43 n.e.). Tłumacząc dzieła Arystotelesa na łacinę, dokonuje on przekładu *êthikós* na słowo *moralis* („dotyczący obyczajów”, „zachowania”), wywodzące się od rzeczownika *mōs* (*mōris* – „zwyczaj”, „zachowanie”, „przyzwyczajenie”, „nawyk”)²³. W swoim dziele *O przeznaczeniu* (*De fato*) wyjaśnia powód wprowadze-

¹⁸ „Перевод с греческого на все языки: ἔθος”, dostęp 7 marca, 2019, <https://translate.academic.ru/ἔθος/el/#sel=5:7,5:6>.

¹⁹ „Перевод с греческого на все языки: ἥθος”, dostęp 8 marca, 2019, <https://translate.academic.ru/ἥθος/el/xx/>.

²⁰ Friedo Ricken, *Etyka ogólna*, tłum. Piotr Domański (Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001), 8.

²¹ Vernon J. Bourke, *Historia etyki*, tłum. Aleksander Białek (Toruń: Wyd. Krupski i S-ka, 1994), 28-29.

²² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska (Warszawa: PWN, 1956), 43.

²³ Etymology Dictionary Online, „Moral”, dostęp 28 marca, 2019, <https://www.etymonline.com/word/moral>.

nia nowego pojęcia. Z rozbrajającą szczerością stwierdza: „Ponieważ to, co Grecy określają jako *ἥθος*, czyli obyczajność, to, co dotyczy obyczajów, myśmy zwykli tę część filozofii nazywać nauką o obyczajach. Lecz gwoi wzbogacenia języka łacińskiego można by ją także nazwać *moralis*, to jest filozofią moralną”²⁴. Translacja Cyserona zyskuje na popularności. W językach nowożytnych znajdzie potem niemal literalne odzwierciedlenie jako moralność, *moralidad*, *moralità*, *moral*, *morality*, *moralité*, *мораль*.

1.2. Hermeneutyka *êthos*

Okazuje się jednak, że Cyseron nie dostrzegł semantycznych różnic między *ἥθος* i *ἔθος*. Dokonał po prostu transpozycji znaczeniowej obu terminów. Z wewnętrznego fenomenu człowieka uczynił fenomen zewnętrzny. Słowo *êthos* („to, co dotyczy charakteru”) przetłumaczył na *moralis* („to, co dotyczy obyczajów, zachowania”)²⁵. Tym samym jego translacja znaczeniowo odpowiadająca *êthosowi* nie uwzględniała treści zawartej w pominiętym przez niego słowie *êthos*²⁶. Zwrócił na to uwagę dopiero Martin Heidegger (1889-1976)²⁷. Dystansując się od poglądów Platona i Arystotelesa na temat *êthikê*, *êthosu* i *etosu*, sięga do literatury starogreckiej. Analizuje tragedie Sofoklesa i pisma filozofów presokratycznych. W jego przekonaniu „przechowują one *ἥθος* w swoich opowieściach w sposób bardziej źródłowy niż wykłady Arystotelesa z etyki”²⁸. Wśród presokratyków uwagę Heideggera przykuwa Heraklit. W jednej z heraklitejskich sentencji natrafia na wypowiedź, składającą się z trzech słów: „*ἥθος ἀνθρώπου δαίμων* [*Êthos antropou dàimon*]”. Przez wieki tłumaczono ją następująco: „Właściwością człowieka jest jego *daimonion*”²⁹. Taki jednak przekład, zauważa Heidegger, jest ahistoryczny. Odzwierciedla nowożytne myślenie. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, aby, odczytując sentencję Heraklita w kontekście tradycji jońskiej, stwierdzić, że właściwością człowieka (czyli *êthos*, które jest tłumaczone jako „właściwość człowieka”) jest *daimonion*. To człowiek, jego wnętrze jest miejscem, w którym objawia się prawda *daimoniona*³⁰.

²⁴ Marek Tuliusz Cyseron, *O przeznaczeniu*, tłum. Wiktor Kornatowski, t. 1 (Warszawa: PWN, 1960), 403.

²⁵ Rémi Brague, „Europe: the languages and traditions that constitute philosophy”, w *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, red. Barbara Cassin (New Jersey: Princeton University Press, 2014), 325.

²⁶ Roque Cabral, „Ética”, w *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, t. 2, red. Roque Cabral (Lisboa-São Paulo: Verbo, 1990), 334-335.

²⁷ Xénon Cruz, „Translation Ethics: From Invisibility to Difference”, *Via Panorâmica: Revista Eletrônica de Estudos Anglo-Americanos* 3, nr 6 (2017): 97.

²⁸ Martin Heidegger, „List o humanizmie”, w Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. Krzysztof Michalski (Warszawa: Czytelnik, 1977), 116.

²⁹ Tamże, 117.

³⁰ Ezio Pellizer, „La nozione di dàimon nella Grecia arcaica”, w *Eusébeia. Estudios de religión griega*, red. Esteban Calderón Dorda, Alicia Morales Ortiz (Madrid: Signifer Libros, 2011), 266.

Heidegger interpretuje herakliteskie rozumienie *êthosu* jako pobyt, miejsce zamieszkania. „Słowo to jest nazwaniem otwartego obszaru, w którym mieszka człowiek. Otwarta przestrzeń jego miejsca pobytu pozwala przejawiać się temu, co się zbliża ku istocie człowieka i co, dochodząc, przebywa w jego pobliżu. Pobyt człowieka obejmuje sobą i ochrania nadejście tego, do czego człowiek w swojej istocie należy”³¹. Człowiek więc należy w swojej istocie do tego, co się ku niemu zbliża, zaś *êthos* ten pobyt ochrania. Tym natomiast kto się zbliża do człowieka, jest *daimon* – Bóg. A zatem wypowiedź *Êthos antropou dâimon* należałoby, zdaniem Heideggera, przetłumaczyć następująco: „Człowiek, na ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga”³².

Takie rozumienie *êthosu* potwierdzają pisma Arystotelesa. Heidegger natrafia u niego na krótką opowieść o Heraklicie, zamieszczoną w traktacie *O częściach zwierząt* (*Περί ζώων μορίων*)³³. Posłużyła ona Heideggerowi do hermeneutyki *êthosu*. Otóż pewnego dnia przybywają do Heraklita obcy przybysze. Wchodzą do jego domu. Widzą, jak ogrzewa się przy chlebowym piecu. Są wyraźnie rozczarowani tym widokiem. Ale Heraklit, zauważywszy ich wahanie, „dodaje im odwagi i zaprasza do wejścia słowami: »tutaj także obecni są bogowie«”³⁴. Heidegger, komentując opowieść o Heraklicie, dokonuje egzegezy tekstu. Zauważa, że obcy przybysze są rozczarowani miejscem jego pobytu. Przyprowadziła ich tutaj ciekawość. Spodziewali się spotkać mędrca, mieszkającego w wyjątkowym i osobliwym miejscu. Oczekiwali, że usłyszą od niego słowa, które potem staną się przedmiotem ich rozmów. Przewidywali, że zobaczą Heraklita pogrążonego w zadumie. Tymczasem odnajdują go przy chlebowym piecu. W zwyczajnym i niepozornym miejscu. Filozof nie wypieka jednak chleba. Przebywa przy piecu tylko po to, by się ogrzać. Rozczarowuje ich widok zziębniętego starca. Nie tego się spodziewali. Drżącego z zimna człowieka ogrzewającego się przy piecu każdy może zobaczyć u siebie w domu. Odwiedzający zbierają się więc do wyjścia. Heraklit jednak odczytuje na ich twarzach zawiedzioną ciekawość. Postanawia dodać im odwagi. Nakłania ich, by zostali i dlatego mówi do nich: *εἶναι γὰρ καὶ ἐνταῦθα θεοὺς* – „tutaj także obecni są bogowie”³⁵. Przy chlebowym piecu, na tym zwyczajnym miejscu (*καὶ ἐνταῦθα* – „także tutaj”), gdzie wszystko jest znane, oswojone i nie może niczym zaskoczyć człowieka, są obecni bogowie (*εἶναι θεοὺς*).

³¹ Martin Heidegger, „List o humanizmie”, 117.

³² Tamże.

³³ Arystoteles, *Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*, tłum. Arthur Leslie Peck, Edward Seymour Forster (Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1961).

³⁴ Tamże, 100.

³⁵ Martin Heidegger, „List o humanizmie”, 117.

A zatem „oswojonym” miejscem pobytu człowieka (*êthos antropou*) jest przestrzeń otwarta na uobecnianie się Boga (*daimon*), którego jednak nie można oswoić³⁶. Taki jest pierwotny, zasadniczy *ethos* człowieka. Polega on na swoistym doświadczeniu domu, zdomowienia. *Ethos*em jest oswojona przez niego życiowa przestrzeń, dobrze znane terytorium, które otwiera przed człowiekiem to, co nieznanie i do czego nie sposób się przyzwyczaić. Jest miejscem, w którym uobecnia się Ktoś, Kogo oswoić nie można. W takiej przestrzeni człowiek, czując się bezpiecznie, może się stawiać sobą u siebie. Będąc sobą, może rozwijać i doskonalić własne człowieczeństwo.

1.3. Ku definicji moralności

Heideggerowska rekonstrukcja *ethosu* wydobywa zawarty w nim sens „miejsca”. W nowym świetle stawia kwestię sposobu „bycia w miejscu”³⁷. Próba restytucji pierwotnego znaczenia *êthosu* jako „miejsca pobytu” sprzyja odsłanianiu sensów, które na przestrzeni wieków uległy zapomnieniu na skutek zawężanego rozumienia tego terminu. Interpretacja *ethosu* jako ludzkiego „miejsca pobytu” nie jest tożsama z odrzuceniem znaczeń, wynikających z dzisiejszego użycia wyrazów „etyka”, „etyczny”, „moralny”. Ożywia je. Służy ukazaniu ich – zwykle niedostrzegalnego – źródła. Analizy etymologiczne Heideggera poszerzają rozumienie istoty człowieka przez namysł nie tylko nad tym, „kim” jest człowiek, lecz także „jak” jest człowiek, jak działa, czyli jak zamieszkuje miejsce swego pobytu, czyniąc je własnym³⁸. Dzięki archeologii semantycznej *ethosu* staje się możliwe doprecyzowanie zawartości treściowej pojęcia „moralności”. Oznacza ona życie ludzkie ujęte w świetle norm. Dotyczy działania człowieka³⁹. Przez świadome i wolne postępowanie, w określonym miejscu i czasie, w konkretnym momencie „tu i teraz”, człowiek decyduje o swoim moralnym życiu. A zatem terminem „moralność” można określić postawy, zachowania, sposoby postępowania, zwyczaje, przekonania, zgodne z przyjętymi przez daną jednostkę, grupę lub społeczeństwo kryteriami dobra i zła⁴⁰. Takie rozumienie moralności stanowi dogodny punkt wyjścia do rozważań na temat Franciszkowego nauczania *de rebus morum*. Jak się przekonamy, przesłanie papieża nie spada jak „grom z jasnego nieba”. Jest kontynuacją moralnego nauczania Kościoła, zakorzenioną w Objawieniu i Tradycji.

³⁶ Tamże, 118-119.

³⁷ Karolina Zabokrzycka, „Ethos jako miejsce w filozofii Martina Heideggera”, *Pisma Humanistyczne*, nr 12 (2014): 148.

³⁸ Tamże, 156.

³⁹ Karol Wojtyła, *Elementarz etyczny* (Wrocław: Wydawnictwo WKA, 1982), 13.

⁴⁰ Moralność jest tutaj rozumiana w znaczeniu opisowym i normatywnym. Zob. Bernard Gert, Joshua Gert, „The Definition of Morality”, w *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta (Stanford: Stanford University, 2017), 1-4.

2. Franciszek i kontynuacja nauczania *de rebus morum*

Pontyfikat Franciszka wyrasta z ducha *aggiornamento* II Soboru Watykańskiego. Ustalenia soborowe były owocem relektury, aktualizacji Ewangelii w obecnej sytuacji Ludu Bożego⁴¹. Papież, korzystając z własnych doświadczeń duszpasterskich, na nowo dookreśla nauczanie *de rebus morum*. Kościół odzwierciedlający Jezusa Chrystusa nie może być przesadnie skoncentrowany na sobie⁴². Pewne konkretne kwestie muszą ulec zmianie. „Kościół w defensywie, tracący pokorę, który przestaje słuchać, nie pozwala na podawanie w wątpliwość, traci młodość i zamienia się w muzeum” (CV 41). Sprzyjają temu ewokacyjne refleksje teologicznomoralne nieumieszczone w dzisiejszym kontekście historii ludzkości⁴³. To dlatego Franciszek przywiązuje baczną uwagę do wnikliwego odczytywania znaków czasu i wyjaśniania ich w świetle Ewangelii. W jego hermeneutyce *signa temporum* wyraźnie odbija się soborowe myślenie⁴⁴. Znaki czasów stawiają pytania, na które człowiek, w obecności Boga, poszukuje odpowiedzi. Aby mógł jej udzielić, musi zmienić dotychczasową optykę widzenia. *Signa temporum* można zrozumieć tylko wtedy, kiedy patrzy się na nie z perspektywy „peryferii”, nie zaś z pozycji „centrum”, gdzie wzrok obserwatora jest jednakowo oddalony od wszystkiego. Zmiana perspektywy wymaga przemieszczenia się z „centralnej pozycji” w stronę peryferii geograficznych i egzystencjalnych. Te ostatnie dotyczą osób najbardziej oddalonych, obojętnych, żyjących w grzechu, cierpiących, ubogich, wykluczonych, prześladowanych (CV 177). Żeby zrozumieć peryferie egzystencjalne, trzeba się tam „przemieścić”. Zostawić „bezpieczne centrum”. Doświadczyć życia na peryferiach. Poświęcić czas, by poznać „rzeczy, które się tam zdarzają”. Zaznajomić się z problemami mieszkańców peryferii⁴⁵.

2.1. Paradygmat moralny

Interpretacja *signa temporum* zakłada przyjęcie określonej opcji hermeneutycznej. Wiązałyby ona ściśle ze sobą praktykę i teorię moralną, konkretną rzeczywistość i postulowany ideał. Wydaje się, że dysjunkcja

⁴¹ Antonio Spadaro, „Intervista a Papa Francesco”, *La Civiltà Cattolica* 3918, nr 3 (2013): 467.

⁴² Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christus vivit”* (Loreto, 2019), nr 39 (dalej: CV).

⁴³ Franciszek, *Encyklika „Laudato si’”* (Rzym 2015), nr 17 (dalej: LS).

⁴⁴ Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (Rzym 1965), nr 4, 11 (dalej: KDK); *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”* (Rzym 1965), nr 4; *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* (Rzym 1965), nr 14; *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”* (Rzym 1965), nr 9.

⁴⁵ Antonio Spadaro, „„Svegliate il mondo!«. Colloquio di Papa Francesco con i Superiori Generali”, *La Civiltà Cattolica* 3925, nr 1 (2014): 6.

między *praxis* a *theoria* doprowadziła do sytuacji, w której wierzący nie odczuwają, by troska duszpasterska Kościoła była „wszechstronna, sympatyczna, realistyczna, wpisana w realia życiowe”⁴⁶. Docenienie roli *praxis*, uczynienie z niej „weryfikatora” nauczania *de rebus morum*, może pomóc *Magisterium Ecclesiae* dojść do przekonania, że niektóre zwyczaje kościelne „nie są bezpośrednio związane z sercem Ewangelii”⁴⁷. Nie służą już właściwemu przekazowi Dobrej Nowiny. Wymagają rewizji. Podobnej weryfikacji potrzebują też normy moralne i przykazania kościelne, „które mogły być bardzo skuteczne w innych epokach, ale które nie mają już tej samej siły wychowawczej jako drogi życia” (EG 43). Taki proces duchowego rozeznania pomógłby zrozumieć wierzącym, że moralne wskazania Kościoła nie są abstrakcyjnymi zasadami, normami oderwanymi od konkretnego życia. Postulowana przez Franciszka syntonia praktyki i teorii moralnej nadaje jego nauczaniu moralnemu silną konotację pastoralną.

2.2. *Tranzykcje moralne*

Inkluzywizm duszpasterski papieskiego nauczania *de rebus morum* umiejscawia w centrum człowieka, podmiot działania moralnego⁴⁸. Nie oznacza to, że przedmiot działania staje się nieistotny. Przeciwnie, nadal jest ważnym elementem moralnej kwalifikacji czynu. Jednakże Franciszek, bardziej niż jego poprzednicy, dowartościowuje sprawcę czynu. Być może Paweł VI⁴⁹ i Jan Paweł II⁵⁰, w opozycji do popularnej wówczas etyki sytuacyjnej, zwracali większą uwagę na obiektywny walor moralności chrześcijańskiej. Uzasadniając konkretne normy i oceny moralne, odwoływali się zasadniczo do prawa naturalnego. Tym samym subiektywny i partykularny wymiar moralności zszedł na dalszy plan.

2.2.1. *Od „teologii aktu” do „teologii relacji”*

Franciszek wychodzi z propozycją konsyliencji obiektywnego i subiektywnego aspektu moralności chrześcijańskiej. Przeakcentowanie jej obiektywnego wymiaru prowadziło w przeszłości do ujęcia jej w ramy kazuistyki, schematyzmu, negatywizmu moralnego. Sprowokowało pojawienie się abstrakcyjnych rozstrzygnięć moralnych, sztucznie skonstru-

⁴⁶ Franciszek, *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia* (Rzym 2016), nr 325 (dalej: AL).

⁴⁷ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium*” (Rzym 2013), nr 43 (dalej: EG).

⁴⁸ Franciszek, „Nigdy nie wykluczać. Msza św. w Domu św. Marty 5 listopada 2015”, dostęp 10 kwietnia, 2019, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/nigdy-nie-wykluczac>.

⁴⁹ Chodzi przede wszystkim o encyklikę *Humanae vitae*. Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae*” (Watykan 1968) (dalej: HV).

⁵⁰ Wystarczy w tym miejscu przywołać: „encykliki moralne” – *Veritatis splendor* (1993), *Evangelium vitae* (1995) oraz „encykliki społeczne” – *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991).

owanych, dalekich od konkretnej sytuacji i rzeczywistych możliwości wierzących. Ta nadmierna „idealizacja” życia chrześcijańskiego okazała się niezdolna do wzbudzenia w nich ufności w działanie łaski⁵¹. Sprzyjała temu również przesadna koncentracja chrześcijan na osiąganiu własnej doskonałości. A przecież człowiek nie żyje na „bezludnej wyspie”. Jego życie moralne jest splecione z życiem innych ludzi i całego stworzenia (KDK 32).

2.2.1.1. Teologia aktu

Powodem owej autokoncentracji chrześcijan było eksponowanie przez teologów i ludzi Kościoła problematyk moralnych w perspektywie klasycznej „teologii aktu”. W jej rozumieniu działanie ludzkie (decyzja, czyn, postępowanie) oznacza te wszystkie akty, których człowiek jest świadomym i wolnym sprawcą, za które ponosi pełną odpowiedzialność. *Actus humanus* jest aktem wolnym. Jego wolności nie można utożsamiać z dowolnością, kaprysem, „wolnością od” jakiegokolwiek normy moralnej. Ale wolność nie jest jedynym probierzem moralnej specyfikacji czynu. Człowiek, jako obraz i podobieństwo Boga, żyje w porządku stworzenia i zbawienia. Każda ludzka aktywność odnosi się do tego porządku. Przez dobrowolne dostosowanie się do niego osoba wyraża swoje posłuszeństwo Bogu. Dzięki owemu dostosowaniu i posłuszeństwu postępuje moralnie. W ten sposób *actus humanus* staje się aktem moralnym, będącym świadomym i wolnym działaniem człowieka, zgodnym z porządkiem ustanowionym przez Stwórcę⁵². A zatem moralność czynu ludzkiego polega na wewnętrznym i obiektywnym związku, zachodzącym między normą a konkretnym aktem.

O moralnej wartości lub bezwartościowości ludzkiego działania decydują trzy immanentne mu elementy, czynniki: przedmiot działania (*finis operis* – cel przedmiotowy, cel dzieła, do którego ono zmierza), cel działającego (*finis operantis* – intencja, zamiar, cel podmiotowy, powód, dla którego osoba podejmuje działanie), okoliczności (*circumstantiae* – czynniki obecne w strukturze działania). W świetle *fontes moralitatis* postępowanie ludzkie staje się moralnie pełnowartościowe wtedy, kiedy istnieje zgodność między działaniem człowieka a normą moralną zarówno w treści jak i w zamiarze działającego. Czyn zgodny z normą moralności w aspekcie przedmiotowej treści jest czynem moralnie słusznym; zgodny zaś z normą w aspekcie zamiaru jest czynem moralnie dobrym. Działaniami więc moralnie wartościowymi (godziwymi) są czyny będące zarazem moralnie dobre i słuszne. Postępowanie moralnie antywartościowe (niegodziwe) po-

⁵¹ Franciszek, „Discorso del Santo Padre Francesco ai Docenti e agli Studenti dell'Accademia Alfonsiana, 9 febbraio 2019”, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_201_90209_accademia-alfonsiana.pdf.

⁵² Franz Böckle, *I concetti fondamentali della morale*, tłum. Dalmazio Mongillo, wyd. 11 (Brescia: Editrice Queriniana, 1991), 41-48.

jawia się wówczas, kiedy działania człowieka są jednocześnie moralnie złe i niesłuszne. W rozumieniu klasycznej „teologii aktu” „moralność ludzkiego czynu zależy przede wszystkim i zasadniczo od przedmiotu rozumnie wybranego przez świadomą wolę”⁵³. Intencja działającego i motywacja a także okoliczności nie decydują o moralnej jakości konkretnego wyboru i postępowania (VS 77).

Zalecane przez „teologię aktu” rozstrzygnięcia preskrypcyjne i wartościujące ograniczają się zasadniczo do konkretnego czynu. Wyznaczają ramę wartościowania aktu „samego w sobie”, wyizolowanego z kontekstu działania. Niewykluczone, że skoncentrowanie się na samym działaniu, bez odniesienia go do szerszego kontekstu, zaowocowało u jednych kontestacją moralnego nauczania Kościoła, u innych przesadną troską o własną doskonałość moralną. Postawa autodoskonalności utożsamionej z nadzieją na osobiste zbawienie przesunęła na dalszy plan troskę o inne osoby a nawet stworzenie. Spowodowała dysonans między wierzącym a innymi ludźmi, między nim a stworzeniem. Rudymetarna protologia, soteriologia i eschatologia wprowadziła u wielu chrześcijan dysharmonię w ich relacjach z Bogiem i ze sobą. Doprowadziła do obecnego kryzysu duchowego, etycznego, społecznego, kulturowego, ekologicznego (LS 119).

2.2.1.2. Teologia relacji

Pojęcie relacyjności, niewystarczająco obecne w „teologii aktu”, nabiera znaczenia wraz z pontyfikatem Benedykta XVI, który daje impuls do teologicznego pogłębienia kategorii „relacji”. Chodzi tu o relacje człowieka do siebie, do Boga, do innych ludzi, do natury⁵⁴. Franciszek rozwija postulowaną przez poprzednika ideę relacyjności. Nie negując w żaden sposób klasycznej „teologii aktu”, nadaje jej charakter relacyjny. „Musimy – zauważa Franciszek – ponownie odczuć, że potrzebujemy siebie nawzajem, że jesteśmy odpowiedzialni za innych i za świat, że warto być dobrym i uczciwym” (LS 229).

Proponowana przez Franciszka „teologia relacji” rozpatruje moralną dobroć i złość działania jednostki w odniesieniu do innych osób i do całego stworzenia. Umieszcza konkretny czyn w kontekście antroposfery i biosfery. Zostają w ten sposób dowartościowane *finis operantis* i *circumstantiae*. Przeakcentowanie obiektywnego wymiaru moralności, charakterystyczne dla „teologii aktu”, prowadzi nieuchronnie do etycznego rygoryzmu sprzecznego z duchem Dobrej Nowiny. Papież obnaża jego fasadowość. Stwierdza, że za rygoryzmem zawsze „kryje się podwójne

⁵³ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”* (Rzym 1993), nr 78 (dalej: VS).

⁵⁴ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”* (Rzym 2009), nr 51-53.

życie”⁵⁵. Rygoryści „pokazują się jako piękni, uczciwi, ale kiedy nikt ich nie widzi, robią rzeczy niegodziwe”⁵⁶. Przenoszą na innych własne postępowanie, niezgodne z wymaganiami Ewangelii. Mechanizm projekcji pozwala im zachować dotychczasowe *status quo* bez konieczności osobistego nawrócenia. Projekcja umożliwia rygorystom maskowanie swoich słabości, grzechów, zaburzeń osobowości. Wzmacnia w nich destrukcyjną tendencję do „górowania” nad innymi ludźmi. Pomaga im przyjmować pozę „nieubłaganych sędziów” ludzkich sumień (EG 49). Moralni rygoryści często „chowają się nawet za nauczaniem Kościoła, aby zasiąść na katedrze Mojżesza i sądzić, czasami z poczuciem wyższości i powierzchownie, trudne przypadki” (AL 305). Ich uwaga jest skupiona na ocenie postępowania innych. Nie wnikają w kontekstualne uwarunkowania czynów. Jako samozwańczy sędziowie analizują jedynie zgodność działania danej osoby z prawem lub normą moralną. Niewykluczone, że im bardziej zapalczywie występują przeciw osobom nieradzącym sobie z przestrzeganiem moralnych wskazań Kościoła, tym większe prawdopodobieństwo, że są nieszczerzy i że za ich zapalem kryje się własna mizéria moralna.

Redundantne akcentowanie obiektywnego atrybutu moralności przez ludzi Kościoła słabo przygotowało wspólnotę wierzących na konfrontację z problemami współczesności. Zbyttno skupiano się na zagadnieniach etyki seksualnej. Ich uwydatnianie zaowocowało u części duchownych neurotyczną obsesją na punkcie seksualności do tego stopnia, że dla wielu wierzących atrybutem moralności chrześcijańskiej stała się koncentracja na środkach antykoncepcyjnych, ideologii *gender*, osobach LGBT⁵⁷. Nie sprzyjało temu również błędne przekonanie, że dzisiejsze problemy da się rozstrzygnąć „za pomocą ogólnych norm lub wyciągania daleko idących wniosków” (AL 2). Ekspozowanie z kolei subiektywnego aspektu moralności, bez odniesienia jej do wymiaru obiektywnego, skutkowało moralnym relatywizmem. Tymczasem obiektywny i subiektywny wymiar moralności chrześcijańskiej są jak dwie strony tego samego medalu, awers i rewers. I choć są biegunowo przeciwne, to pozostają we wzajemnej, pełnej napięć relacji. Moralność zawsze jest moralnością zindywidualizowaną konkretnego człowieka. Jest w niej obecne to, co wspólne wszystkim ludziom, a zarazem to, co jest jedyne i wyjątkowe dla określonego podmiotu działającego. A zatem ludzka natura, wspólna wszystkim ludziom, ujawnia się w sposób jedyny, wyjątko-

⁵⁵ Franciszek, „Nie bądźmy nigdy niewolnikami prawa. Msza św. w Domu św. Marty 24 października 2016”, dostęp 13 kwietnia, 2019, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/marty>.

⁵⁶ Franciszek, „Rygorystyczny, ale przynajmniej uczciwy. Msza św. w Domu św. Marty 5 maja 2017”, dostęp 13 kwietnia, 2019, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/msza-sw-w-domu-sw-marty>.

⁵⁷ Tomáš Halík (w rozmowie z Tomaszem Maćkowiakiem), „Młyn, który klekocze, ale już nie miele”, *Więź* 668, nr 2 (2017): 101-104.

wy w konkretnym człowieku. Jego postępowanie wyraża to, kim jest jako jednostka i jako natura, pozostająca w relacji do innych ludzi i świata istot żywych. Postulowana przez Franciszka „teologia relacji” nie jest „teologią utopijną”. Nie idealizuje człowieka i nie wymaga od niego perfekcyjnego zachowania. Zachęca go natomiast, by zrezygnował z koncentrowania się na autodokonałości jako warunku *sine qua non* zbawienia i przeorientował własne postępowanie na odbudowę zerwanych więzi z Bogiem, z ludźmi, z planetą⁵⁸.

2.2.2. Od grzechu i przewinienia do grzesznika

Paradygmatycznym zwrotem w kierunku podmiotu moralnego jest tranzycja od grzechu i przewinienia do osoby grzesznika (CV 165). Nie chodzi tu o bagatelizowanie grzechu, lecz o zachowanie właściwych proporcji. Grzech nie przekreśla, nie umniejsza człowieka, który zgrzeszył. Stanowczość wobec grzechu nie rewokuje miłosierdzia wobec grzesznika. „Nie ma żadnego grzechu, którego nie mogłoby objąć i zniszczyć Boże miłosierdzie, gdy znajduje serce skruszone, które prosi o pojednanie się z Ojcem”⁵⁹. Każdy, niezależnie od tego kim jest i jak żyje, jest adresatem darmowego, bezwarunkowego miłosierdzia. Dlatego „nikt nie może być potępiony na zawsze, bo to nie jest logika Ewangelii!” (AL 297). Wszyscy są grzesznikami, niosąc ze sobą ciężar samotności, zagubienia, sprzeczności między tym, co chcieliby zrobić, a tym, co faktycznie czynią⁶⁰. Chrześcijanin może się jednak uwolnić od tego ciężaru dzięki przebaczeniu grzechów za pośrednictwem kapłana. Może w ten sposób na nowo doświadczyć wewnętrznego pokoju i wolności. „To jest bowiem istotą spowiedzi: nie wyznane przez nas grzechy, ale Boża miłość, którą otrzymujemy i której zawsze potrzebujemy”⁶¹. Skupianie się jedynie na prawie oznaczałoby zniweczenie wiary w Boże miłosierdzie. I nawet jeśli, dokonując moralnej kwalifikacji skomplikowanych przypadków, pojawia się pokusa faworyzowania sprawiedliwości, wywodzącej się jedynie z norm, to zawsze przeciwwagą dla niej powinna być wiara w moc łaski i miłosierdzia (MM 11). To ono staje się kluczem hermeneutycznym „teologii relacji”.

⁵⁸ Franciszek, *Discorso del Santo Padre Francesco ai membri del corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno* (Watykan, 7 stycznia 2019).

⁵⁹ Franciszek, *List apostolski „Misericordia et misera”* (Rzym 2016), nr 12 (dalej: MM).

⁶⁰ Anna Sosnowska, red., *Dom dla duszy. Kościół według papieża Franciszka* (Poznań: W drodze, 2015), 89.

⁶¹ Franciszek, „Homilia papieża Franciszka podczas nabożeństwa pojednania, 29 marca 2019”, dostęp 8 czerwca, 2019, <https://ekai.pl/dokumenty/homilia-papieza-franciszka-podczas-nabozenstwa-pojednania-29-marca>.

2.2.3. Od normy moralnej do konkretnego czynu

Dzięki optyce miłosierdzia możliwa jest tranzycja od abstrakcyjnej zasady normatywnej do realnego działania⁶². Niestety, Kościół przedstawiał idealny wzór życia moralnego zbyt abstrakcyjnie, niemal sztucznie, był on daleki od konkretnej sytuacji i rzeczywistych możliwości ludzi (AL 36). Pozostając wierny „ortodoksyjnej” narracji, w niewielkim stopniu przekazywał prawdy o Bogu i człowieku językiem zrozumiałym dla współczesnych ludzi (EG 41). Moralna specyfikacja czynu została sprowadzana do kazuistycznej retoryki. Tymczasem właściwe rozeznanie moralne zakłada poznanie podmiotu działającego, stopnia jego zaangażowania w działanie „tu i teraz”. Wymaga elementarnej wiedzy na temat jego zdolności poznawczych i wolicjonalnych. Opiera się na znajomości wielowymiarowych relacji, łączących człowieka z ludźmi i stworzeniem. Nie bagatelizuje zamierzonych przez niego faktycznych i kontrfaktycznych skutków działania⁶³. W wielu sytuacjach życiowych dotychczasowe schematy moralne są raczej mało użyteczne (AL 37). „Byłoby czymś małostkowym – zauważa Franciszek – zatrzymywanie się, by rozważać jedynie, czy działanie danej osoby odpowiada, czy też nie jakiemuś prawu czy normie ogólnej, bo to nie wystarcza, by rozeznąć i zapewnić pełną wierność Bogu w konkretnym życiu ludzkiej istoty” (AL 304). Dla tego priorytetem staje się towarzyszenie, okazywanie bliskości słabemu i grzesznemu człowiekowi po to, aby łaska mogła go odkupić, ożywić, uzdrowić (AL 78).

Propozycje Franciszka dotyczące łączenia praktyki z teorią moralną, relacyjnego charakteru nauczania moralnego Kościoła w żaden sposób nie są sprzeczne ani z Objawieniem, ani z Tradycją. Papież stawia jedynie nowe akcenty. Podkreśla mało zauważalne, niedoceniane wcześniej elementy moralnego *Magisterium Ecclesiae*. Ale postawienie nowych akcentów w żaden sposób nie niweluje dotychczasowego nauczania *de rebus morum*⁶⁴. Jest tylko jego uwspółcześnieniem, nieodzowną korektą adekwatną do obecnej sytuacji Ludu Bożego. Tylko w tym sensie można zasadnie mówić o *novum* moralnego przesłania Franciszka.

⁶² Simone Morandini, „*Amoris Laetitia* entro il magistero morale di Francesco. Una reazione”, w *La teologia morale dopo „Amoris Laetitia”*, red. Salvatore Cipressa (Assisi: Cittadella Editrice, 2018), 40-41.

⁶³ Giuseppe Abbà, *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale* – 2 (Roma: Editrice LAS, 2009), 221.

⁶⁴ Paolo Carloti, *La morale di papa Francesco* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2017), 17-19.

3. Franciszek i dyskontynuacja nauczania *de rebus morum*

Tranzycje od „teologii aktu” do „teologii relacji”, od grzechu i przewinienia do grzesznika, od normy do konkretnego czynu stawiają w nowym świetle kwestię odpowiedzialności człowieka za własne postępowanie.

3.1. Odpowiedzialność moralna sprawcy czynu

Zakres odpowiedzialności, jakie człowiek ponosi za osobiste wybory i zachowanie, nie powinien być formułowany *a priori* lecz *a posteriori*, po wnikliwej analizie i uściśleniu stopnia rozumności i wolności działającego podmiotu. Nie można ignorować jego biografii moralnej ani jego życiowego kontekstu. Poziom odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku⁶⁵. Istnieją czynniki wpływające na poczytalność konkretnego zachowania (niewiedza, nieuwaga, przymus, strach, przyzwyczajenia, nieopanowane uczucia, zaburzenia i choroby psychiczne, czynniki społeczne i kulturowe) do tego stopnia, że odpowiedzialność osoby za własne postępowanie może zostać zmniejszona a nawet zniesiona. Podobnie skutki popełnionych czynów nie muszą być jednakowe w każdym przypadku (AL 302). Dlatego należy „unikać osądów, które nie uwzględniają złożoności różnych sytuacji i koniecznie zwracać uwagę na sposób, w jaki ludzie żyją i cierpią z powodu stanu, w jakim się znajdują” (AL 79).

Negatywny osąd dotyczący sytuacji obiektywnej nie oznacza orzeczenia o odpowiedzialności lub winie danego człowieka. Może on dobrze znać treść normy moralnej, według której powinien postępować, ale z różnych powodów nie jest w stanie zrozumieć wartości chronionej przez normę. Osoba może też znaleźć się w określonych warunkach, które uniemożliwiają jej „działać inaczej i podjąć inne decyzje bez nowej winy” (AL 301). Ze względu na brak pełnego poznania, całkowitej zgody, różnych warunkowań i czynników zmniejszających lub niwelujących moralną odpowiedzialność sprawcy czynu, osoba znajdująca się w obiektywnej sytuacji grzechu może być subiektywnie niewinna. Nawet jeśli nie przestrzega ona prawa moralnego w materii ciężkiej, jej grzeszne zachowanie będzie miało znamiona grzechu powszedniego⁶⁶. Mimo obiektywnego stanu grzechu człowiek może pozostać wolny od subiektywnej winy wobec Boga, „może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła” (AL 305). Mankamenty

⁶⁵ Mario Cascone, „Discernimento e cammino graduale”, w *La teologia morale dopo „Amoris Laetitia”*, 116-117.

⁶⁶ „Grzech powszedni jest popełniony wtedy, gdy w materii lekkiej nie przestrzega się normy prawa moralnego lub gdy nie przestrzega się prawa moralnego w materii ciężkiej, lecz bez pełnego poznania czy całkowitej zgody”, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2 (Poznań: Pallottinum, 2002), nr 1862 (dalej: KKK).

wolnej świadomości oraz świadomej wolności nakazują zachowanie dużej roztropności przy formułowaniu ocen moralnych.

3.2. Dobro w stanach niepewności

Miłosierdzie względem człowieka, którego postępowanie odbiega od ideału ewangelicznego, wymusza zmianę optyki widzenia. Nie można zapominać, że łaska działa tajemniczo w każdym człowieku, niezależnie od jego grzeszności. A zatem nie da się kompetentnie ocenić ludzkiego zachowania, wartościując je w kategoriach „biały” albo „czarny”, „wszystko” albo „nic” (AL 305). Nie można też wymagać od źle postępującej osoby natychmiastowego nawrócenia, stania się „tu i teraz” idealnym chrześcijaninem⁶⁷. Nie pomniejszając wartości ewangelicznego ideału, Franciszek zachęca do towarzyszenia osobom żyjącym na peryferiach wspólnoty wiary. To dlatego Kościół powinien zwrócić się w ich stronę, wyjść do nich, nie oczekując, że oni sami do niego przyjdą, powrócą. Wprawdzie człowiek może poniżyć siebie przez grzech, to jednak jest w stanie sprostać trudnościom, „dokonać zwrotu i ponownie wybrać dobro, odrodzić się, niezależnie od narzuconych mu wszelkich uwarunkowań psychicznych i społecznych” (LS 205). Każdy mieszkaniec peryferii może dokonać autorefleksji i zmienić się z pomocą łaski. niesprawiedliwe byłoby zarazem wymaganie od niego absolutnej gwarancji niegrzeszenia w przyszłości. Przewidywalność nowego upadku nie dyskwalifikuje autentyczności czyjegoś nawrócenia (AL 311).

3.2.1. Prawo stopniowości

Człowiek żyje w określonym kontekście historycznym i kulturowym. Sam jest istotą historyczną, otwartą na przyszłość, niedokończoną, niekompletną. Jest niedoskonały, tak jak niedoskonała jest jego moralność. Dokonując wyborów, podejmując własne decyzje, wyraża siebie a zarazem formuje. Dzięki autoformacji stopniowo osiąga pełnię człowieczeństwa przewidzianą dla niego przez Boga. Rozpoznaje i realizuje dobro moralne w zależności od stopnia rozwoju duchowego, własnych możliwości poznawczych, od etapu, na jakim się znajduje w drodze do zjednoczenia z Bogiem. Osiąganie pełni osobowej, jednoczenie się z Bogiem jest owocem nawrócenia. Ale nawrócenie nie jest jednorazowym wydarzeniem. Jest procesem dynamicznym. Zakłada różne etapy i stopnie. Człowiek stopniowo poznaje i rozumie tajemnicę Chrystusa. Stopniowo też uobecnia ją w swoim życiu. Warto nadmienić, że idea stopniowości procesu nawrócenia pojawia się po raz pierwszy podczas Synodu Biskupów poświęconego zadaniom

⁶⁷ Dietmar Mieth, *Scuola di etica*, tłum. Carlo Danna (Brescia: Editrice Queriniana, 2006), 223.

rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (1980)⁶⁸. Problematyka gradualności zostaje następnie podjęta przez Jana Pawła II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* (1981). Papież zauważa, że nawrócenie jest procesem ciągłym, dynamicznym, nieustannym. Wymaga „wewnętrznego oderwania się od wszelkiego zła i przyłgnięcia do dobra w jego pełni”⁶⁹. Samym jednak procesem nawrócenia kieruje „prawo stopniowości”, według którego zjednoczenie z Bogiem nie pojawia się „od razu”, ale sukcesywnie, etapami, w zależności od tego, w jakim stopniu człowiek rozpoznaje, rozumie, inkorporuje własnym życiem wartości chronione przez prawo Boże (FC 34).

Franciszek, nawiązując do „prawa stopniowości” wprowadzonego do dyskursu teologicznego przez Jana Pawła II, nadaje mu głębsze znaczenie⁷⁰. Dysproporcja między prawem moralnym a postępowaniem wierzących skłania do wnikliwego namysłu nad konkretną, historyczną egzystencją każdego chrześcijanina i jego osobistymi uwarunkowaniami. Tym bardziej że prawo moralne, będące prawem ogólnym, nie uwzględnia wszystkich elementów wpływających na życie i postępowanie danej osoby (AL 305). Gradualny wzrost człowieka zależy od jego obecnych możliwości intelektualno-poznawczych i wolicjonalnych, a także historycznego, kulturowego, społecznego kontekstu, w którym żyje. A zatem nie można wymagać od człowieka rzeczy, które przerastają jego moralne możliwości. Należałoby raczej proponować mu drogę „małych kroków, które mogą być zrozumiane, zaakceptowane i docenione, i pociągają za sobą proporcjonalne wyrzeczenie. Natomiast domagając się zbyt wiele, nic się nie zyska. Osoba, skoro tylko będzie mogła uwolnić się od władzy, prawdopodobnie przestanie dobrze czynić” (AL 271).

3.2.2. Logika „małych kroków”

Poznanie i zrozumienie dobra moralnego stanowią nieodzowny warunek nawrócenia. Powinna im jednak towarzyszyć synchroniczna refleksja nad procesem, który umożliwia człowiekowi stawanie się dobrym, a także nad konsekwencjami takiego wyboru. Każdy stopniowo staje się dobry dzięki rozeznaniu i postępowaniu zgodnym z prawem moralnym. Droga do pełni człowieczeństwa zamierzona przez Stwórcę prowadzi przez za-

⁶⁸ Krzysztof Gryz, „Prawo stopniowości w posynodalnych adhortacjach o rodzinie *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia*”, *Teologia i Moralność* 13, nr 1 (2018): 154.

⁶⁹ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Familiaris consortio”* (Rzym 1981), nr 9 (dalej: FC).

⁷⁰ Daniel Bogner, „Un cenno di cambiamento. L’ambivalenza della »gradualità« in *Amoris Laetitia*”, w „*Amoris Laetitia*”: *un punto di svolta per la teologia morale?* red. Stephan Goertz, Caroline Witting, tłum. Simone Furlani, Antonio Staude, Enea Capisani (Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2017), 168-170.

zębując się ze sobą etapy wzrostu i regresu, pocieszeń i strapiień, sukcesów i porażek, wzlotów i upadków, oczekiwań i niespełnionych nadziei. Jakakolwiek ułomność czy upadek nie przekreślają działania łaski. Człowiek, który dopuścił się zła moralnego, ma szansę stania się dobrym człowiekiem. Nawet jeśli tkwi w sytuacji grzechu, może uczynić „mały krok” w kierunku dobra, codziennie przybliżając się do niego⁷¹. Ten „mały krok” pośród ograniczeń, w jakich się znalazł, „może bardziej podobać się Bogu niż poprawne na zewnątrz życie człowieka spędzającego dni bez stawiania czoła poważnym trudnościom” (EG 44).

3.2.3. Wybór „mniejszego zła”

Kontekst, w którym żyje człowiek, oraz wewnętrzne i zewnętrzne uwarunkowania wpływające na dobrowolność jego czynów potrafią niekiedy zdeterminować działanie ludzkie do tego stopnia, że dana osoba nie potrafi zaprzestać złego postępowania. Nie jest też w stanie postępować dobrze. W tak egzystencjalnie trudnej sytuacji ilościowe zmniejszenie złych zachowań w celu uniknięcia większego zła może być jedynym wyjściem (HV 14). Nie można zapominać, że moralna specyfikacja zła rozgranicza zło moralne od zła pozamoralnego (fizycznego). W związku z tym wybór „mniejszego zła” odnosiłby się do przypadku, w którym człowiek dokonuje wyboru zła pozamoralnego (jako „mniejszego zła”) celem uniknięcia zła moralnego (jako „większego zła”). Taki wybór dotyczyłby jedynie konfliktu wartości pozamoralnych. Nie obejmowałby dywergencji między wartością moralną a wartością pozamoralną, zarówno na płaszczyźnie celu, jak i środków do jego osiągnięcia⁷². A zatem w sytuacji konfliktu wartości pozamoralnych uzyskanie zamierzonego dobra pozamoralnego usprawiedliwia aktualizację pozamoralnego zła. W ten sposób zasada „mniejszego zła” ukonkretnia logikę miłosierdzia.

4. Waloryzacja sumienia moralnego

Trzeba przyznać, że magisterium Franciszka *de rebus morum* nosi wyraźne cechy duchowości ignacjańskiej. Chodzi przede wszystkim o stosowaną przez papieża kategorię „rozeznawania”. Według niego powinno ono stać się atrybutem moralności chrześcijańskiej. W przeciwnym razie „ryzykujemy, że przyzwyczaimy się do »białego lub czarnego« i do tego, co jest legalne. Generalnie jesteśmy dosyć zamknięci na rozeznawanie. Jedno

⁷¹ Franciszek, „Codziennie jeden krok. Msza św. w Domu św. Marty 22 października 2015”, dostęp 3 lipca, 2019, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/codziennie-jeden-krok>.

⁷² Pietro Cognato, „Male minore (principio del)”, w *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, red. Elio Sgreccia, Antonio Tarantino, t. 8 (Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2015), 173-174.

jest pewne: dziś w pewnej liczbie seminariów duchownych powróciła na nowo pewna sztywność, która jest daleka od rozeznawania sytuacji. To niebezpieczna sprawa, ponieważ może nas prowadzić do pojęcia moralności posiadającej kazuistyczny sens⁷³.

4.1. Godność sumienia moralnego

Sumienie moralne, będące sądem rozumu, jest umiejętnością świadomego postępowania człowieka, zgodnego z jego osobistym rozpoznaniem rzeczywistości. Dzięki temu potrafi on aplikować własną (nie jakąkolwiek czy czyjąkolwiek) wiedzę do konkretnego działania⁷⁴. W ten sposób doświadczany i przeżywany sąd sumienia stanowi subiektywną i bezpośrednią normę moralności (VS 60). Z tego też względu osobowemu sumieniu należy się bezwzględny szacunek, respekt. Zachowuje ono swoją godność nawet wówczas, gdy w wyniku niepokonalnej niewiedzy wydaje błędne sądy na temat dokonanych lub zamierzonych czynów (KKK 1793). Dla osoby wierzącej sumienie moralne nabiera dodatkowo waloru teologicznego. To w nim człowiek staje wobec Boga i siebie (KDK 16). Jest ono uprzywilejowanym miejscem hermeneutycznym, w którym samoświadomość podmiotu moralnego jest nierozzerwalnie związana ze świadomością obecności Boga. Człowiek nie ma więc wyjścia. W swoim najgłębszym „ja” musi dokonać wyboru: uznać, że Bóg istnieje i człowiek Go potrzebuje, albo temu zaprzeczyć. Oprzeć swoje działanie i niedziałanie na wierze w Boga albo szukać oparcia poza Nim⁷⁵. A zatem każdy ma prawo do wolnego wyboru i działania bez względu na to, co wybierze i jak się zachowa. Każdy też ponosi odpowiedzialność moralną za dokonane wybory i działania. Dlatego nikt nie może uzurpować sobie władzy nad niczym sumieniem. „Jesteśmy powołani – zauważa Franciszek – do kształtowania sumień, nie zaś domagania się, by je zastępować” (AL 37). Wyręczenie czyjegoś sumienia byłoby opresją, tyranizowaniem drugiego człowieka. Prowadziłoby do depersonalizacji osoby. Zaprzeczałoby stwórczej idei Boga, który w radykalny sposób powierzył człowieka sobie, dał mu wolną wolę, aby mógł on w wolności odnaleźć Boga i dzięki Jego pomocy dobrowolnie dojść do pełnej doskonałości (KDK 17). Z tego też względu nie można nikogo zmuszać do działania wbrew własnemu sumieniu. Nie można też nikomu przeszkadzać w postępowaniu zgodnie z głosem sumie-

⁷³ Franciszek (w rozmowie z jezuitami zgromadzonymi na 36. Kongregacji Generalnej), „Mieć profetyczną odwagę i śmiałość”, tłum. Bogusław Steczek, dostęp 12 maja, 2019, <https://jezuici.pl/2016/12/miec-profetyczna-odwage-smialosc-franciszek-jezuitow-36-kg>.

⁷⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna. Człowiek* (I, q. 75-84), tłum. Pius Belch, t. 6, q. 79, a. 13 (Londyn: Veritas, 1980), 81-82.

⁷⁵ Klaus Demmer, *Fondamenti di etica teologica*, tłum. Giuliano Ferrari (Assisi: Cittadella Editrice, 2004), 248-252.

nia⁷⁶. W przeciwnym razie dojdzie do wewnętrznego „pęknięcia”, dychotomii, dekompensacji podmiotu działającego. Zastępując sumienie drugiego człowieka, pozbawia się go wewnętrznej autonomii. W ten sposób pozbawiona jej osoba przestaje być autorem własnego działania moralnego. Staje się heteronomicznym podmiotem kierowanym przez innych. Rezygnując z odpowiedzialności za osobiste wybory i postępowanie, zaprzecza tym samym własnej godności osobowej. To jest powodem, dla którego Kościół ma obowiązek stania na straży godności każdego sumienia, promowania jego autonomii, formowania a nie jego zastępowania. Sama formacja sumienia „jest procesem obejmującym całe życie, w którym [człowiek] uczy się żywić te same uczucia jak Jezus Chrystus, przyjmując kryteria Jego wyborów i intencje Jego działania” (CV 281).

4.2. Rola sumienia moralnego

Sądu sumienia nie można ograniczać jedynie do rozpoznania zgodności czy niezgodności działania z określoną normą moralną. Rola sumienia jest znacznie szersza. Może ono uznać, że konkretne działanie, mimo że obiektywnie nie odpowiada ogólnym regułom prawa naturalnego, stanowi jednak możliwy krok człowieka w kierunku osiągnięcia ideału – zjednoczenia się z Bogiem (AL 303). Dlatego prawo naturalne „nie może być przedstawiane jako zbiór już ustanowionych reguł, które narzucają się *a priori* moralnemu podmiotowi, ale jest [ono] źródłem inspiracji dla jego wybitnie osobistych zabiegów w podejmowaniu decyzji”⁷⁷. Dzieje się tak dlatego, że normy ogólne w swoich sformułowaniach nie są w stanie objąć wszystkich szczegółowych sytuacji. Byłoby jednak błędem podnoszenie do rangi powszechnie obowiązującej normy efektów osobistego rozeznania konkretnego przypadku. Doprowadziłoby to do dynamizacji nieokreślonej kazuistyki, zagrażającej wartościom, które powinny być pieczołowicie chronione (AL 304).

4.3. Działanie sumienia moralnego

Ogólna zasada moralna niekoniecznie musi pomagać człowiekowi w rozstrzygnięciu konfliktu wartości, pojawiającego się w procesie decyzyjnym sumienia. Przyczyn takiego stanu rzeczy należy upatrywać albo w zbyt ogólności normy, albo w endemicznej zależności sumienia od literalnego przestrzegania reguły moralnej. W tym drugim przypadku autonomia sumienia zostaje skrępowana do tego stopnia, że człowiek czuje się

⁷⁶ Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej* „*Dignitatis humanae*” (Rzym 1965), nr 3.

⁷⁷ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, tłum. Robert Kiełtyka (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, 2010), nr 59.

„chorobliwie winny”, gdy jego działanie odbiega od dosłownego brzmienia heteronomicznej normy. Takim osobom należy pomóc w odbudowaniu autonomii teonomicznej własnego sumienia⁷⁸. Dzięki temu stanie się ono sumieniem prawidłowym, dojrzałym, pewnym, prawym. W przeciwnym razie istnieje niebezpieczeństwo, że przerodzi się ono albo w sumienie skrupulanckie, rygorystyczne, albo laksystyczne, sytuacyjne, faryzejskie⁷⁹. Dlatego każdy ponosi odpowiedzialność za kształtowanie własnego sumienia (VS 64). W związku z tym, zauważa Franciszek, należy „zachęcać do dojrzałości sumienia światłego, uformowanego, któremu towarzyszy odpowiedzialne i poważne rozeznanie pasterza, i proponować coraz większe zaufanie do łaski” (AL 303). Rozważny duszpasterz zawsze będzie respektował autonomię sumienia osób, którym towarzyszy w procesie rozeznania. Postawa respektu będzie wynikała z jego wewnętrznego przeświadczenia o tym, że każdy, mimo swoich ograniczeń, potrafi najlepiej odpowiedzieć na wskazania Ewangelii (AL 37). Każdy przecież podąża do Boga własną, niepowtarzalną drogą i we właściwy dla siebie sposób odpowiada swoim postępowaniem na Boże wezwanie.

5. *Ad iudices criticos papae Francisci*

Krytycy moralnego nauczania Franciszka zdają się zapominać o transcendentym wymiarze posługi następcy św. Piotra. Choć nie formułują tego *explicite*, to jednak ich wizja Kościoła jest bliższa transnarodowej korporacji, której menedżerami są biskupi, zaś papież jest prezesem zarządu wybieranym w tajnym głosowaniu przez kardynałów-akcjonariuszy. Analizując wypowiedzi anty-Franciszkowych adwersarzy, wydaje się, że przypisują sobie oni prawo do bycia jedynymi reprezentantami *sensus fidelium*. W pewnym sensie przypominają rozzarowanych przybyszów odwiedzających Heraklita. Wędrowcy oczekiwali, że spotkają mędrca, tymczasem zobaczyli zziębniętego starca, grzejącego się przy piecu. Ich zawiedzioną ciekawość Heraklit próbował zaspokoić stwierdzeniem: „Tutaj także obecni są bogowie”. Zamierzał dać im do zrozumienia, że w tym zwyczajnym miejscu, gdzie wszystko jest znane, oswojone i nie może już niczym nikogo zaskoczyć, uobecnia się Bóg, którego nie można „oswoić”, podporządkować. Ma się wrażenie, że krytycy Franciszka kierują się logiką

⁷⁸ Więcej na temat autonomii teonomicznej sumienia zob. Josef Fuchs, „Morale autonoma ed etica di fede”, w: Josef Fuchs, *Responsabilità personale e norma morale. Analisi e prospettive di ricerca* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1978), 45-76; Sergio Bastianel, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica* (Brescia: Morcelliana, 1980).

⁷⁹ Więcej na temat rodzajów sumienia zob. Zygmunt Perz, *Prawo i sumienie a zobowiązanie moralne* (Warszawa: Bobolanum, 2001), 96-97.

gości Heraklita. Trudno im dostrzec uobecniającego się Boga „tu i teraz”, w codzienności, we własnym życiu, we wszystkim i w każdym. Być może ich rozczarowanie bierze się z tego, że nie potrafią spotkać Boga w teraźniejszości. Zamiast tego szukają Go w przeszłości po to, by zrekonstruować wymaginowany przez siebie Kościół „prawowiernych chrześcijan” walczących z niewiernymi. Można przypuszczać, że jest im obca Franciszkowa wizja *Ecclesiae* jako „szpitala polowego po bitwie”⁸⁰. Czy atakując papieskie nauczanie *de rebus morum*, nie stawiają przypadkiem siebie poza nadprzyrodzonym zmysłem wiary Ludu Bożego? Czy kiedykolwiek potrafili dostrzec w moralnym nauczaniu Franciszka teonomiczny drogowskaz na obecnym etapie historii ludzkości? Czy wierzą, że Duch Święty nadal działa w Kościele przez następcę św. Piotra? Czy rozumieją istotę posłuszeństwa wierze? A może stali się już tylko hałaśliwymi sceptykami i „prorokami nieszczęścia, lubującymi się w tropieniu zagrożeń i zbroczeń (...), którzy okopują się w swoich środowiskach, wydając gorzkie osądy na temat społeczeństwa, Kościoła, na temat wszystkiego i wszystkich, skazając świat negatywnością?”⁸¹.

Franciszek ma świadomość, że Kościół żyje obecnie w czasach globalnych transformacji antropologicznych, kulturowych, politycznych, cywilizacyjnych. W tym zglobalizowanym świecie jego przekaz moralny wymaga uwspółcześnienia, uaktualnienia, korekty⁸². Ale *aggiornamento* jest dynamicznym procesem rozeznawania całego Ludu Bożego. Nie wszyscy chcą jednak w nim uczestniczyć. Widać to wyraźnie w licznych wypowiedziach i zachowaniach oponentów Franciszka, kurczowo przywiązanych do literalnie rozumianej Tradycji. A przecież jest ona, jak zauważył podczas obrad soborowych Jan XXIII (1958-1963), „postępem, który dokonał się wczoraj, podobnie jak postęp, który dziś jest wyzwaniem dla nas, stanie się Tradycją jutro”⁸³.

Wielu następców św. Piotra musiało się zmierzyć z wewnątrzkościelną krytyką, z atakami „ludzi obłudnych – obłudnych w środku i na zewnątrz”⁸⁴. Franciszek nie stanowi tutaj wyjątku. Ale w odróżnieniu od

⁸⁰ Antonio Spadaro, „Intervista a Papa Francesco”, 461.

⁸¹ Franciszek, „Nie bądźmy prorokami nieszczęścia, którzy wszędzie wężą zagrożenia i dewiacje”. Homilia podczas Mszy św. z okazji Jubileuszu Katechetów, 25 września 2016, dostęp 6 lipca, 2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/jub_katechetow_25092016.html.

⁸² Andrea Grillo, *Le cose nuove di „Amoris Laetitia”*. Come papa Francesco traduce il sentire cattolico (Assisi: Cittadella Editrice, 2017), 52-53.

⁸³ Szymon Żyśko, „Ostatnie słowa skierował do Polaków. Posłuchaj, co miał nam do powiedzenia święty papież”, dostęp 12 lipca, 2019, <https://m.deon.pl/697/art,534,ostatnie-slowa-skierowal-do-polakow-poznaj-dobrego-papieza-wideo.html>.

⁸⁴ Franciszek, „Zgorszenie hipokrytów. Msza św. w Domu św. Marty 20 września 2018”, dostęp 11 maja, 2019, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/zgorszenie-hipokrytow>.

posoborowych poprzedników jego oponenci, przemawiając z licznych „medialnych ambon”, kwestionują papieskie nauczanie *de rebus morum*. Generują w ten sposób podziały wśród wiernych. A przecież to one, jak zauważa papież, są „bronią, którą diabeł najczęściej się posługuje, aby niszczyć Kościół od środka”⁸⁵. Słowa te ujawniają jezuicki sposób myślenia Franciszka⁸⁶. O swojej afiliacji z Towarzystwem Jezusowym papież wypowiedział się wprost podczas konferencji prasowej na pokładzie samolotu z Rio de Janeiro do Rzymu: „Czuję się w mojej duchowości jezuitą, w duchowości Ćwiczeń Duchowych, tej duchowości, którą mam w sercu. Nie zmieniłem duchowości, nie. Franciszek, franciszkanin: nie. Czuję się jezuitą, myślę jak jezuita”⁸⁷. Ta wypowiedź z 2013 r. przeniknięta jest dużą rewerencją Franciszka do zakonu jezuitów i jego założyciela – Ignacego Loyoli (1491-1556).

Ignacy żył w czasach dla Kościoła niełatwych. Doszło wtedy do reformy (1517) Marcina Lutra (1483-1546). Henryk VIII (1491-1547) dokonał aktu supremacji (1534), ogłosił się głową Kościoła Anglii i uniezależnił go od Rzymu. W Szwajcarii za sprawą Jana Kalwina (1509-1564) pojawił się ewangelicyzm reformowany (1536). Kościół musiał się mierzyć z kryzysem nienotowanym od czasów Wielkiej Schizmy (1054). Ale w trudnej sytuacji znalazło się też samo papieństwo. W czasach Ignacego na Tronie Piotrowym zasiadało 11 papieży⁸⁸. Życie moralne większości z nich nie odbiegało od „standardów” epoki renesansu. Wielu handlowało godnościami, urzędami kościelnymi, sakramentami. Byli i tacy, którzy mieli metresy czy faworytów, a także nieślubne dzieci. Uposażali je materialnie. Uprawiali nepotyzm na niespotykaną skalę. Z grona wspomnianych papieży warto wymienić dwóch, dzięki którym powstało i umocniło się Towarzystwo Jezusowe. Byli nimi Paweł III (Aleksander Farnese, 1534-1549) oraz Juliusz III (Jan Maria Cioocchi del Monte, 1550-1555). Pierwszy z nich zatwierdził zakon jezuitów (1540) założony przez Ignacego Loyolę. Autoryzował jego główne

⁸⁵ Franciszek, „Niech jaśnieje w was miłość Chrystusa i troska Kościoła o wszystkich ludzi. Przemówienie do biskupów z terenów misyjnych, 9 września 2016, dostęp 10 lipca, 2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/biskupi_09092016.html.

⁸⁶ Franciszek, jeszcze jako prowincjał argentyńskich jezuitów, sformułował w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku cztery zasady postępowania, którym jest wierny do dzisiaj: 1) jedność jest ważniejsza niż konflikt; 2) całość jest ważniejsza niż część; 3) rzeczywistość jest ważniejsza od idei; 4) rozeznanie jest ważniejsze niż bezrefleksyjne decydowanie. Massimo Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intelektualna: dialektyka i mistyka*, tłum. Dariusz Chodyniecki (Kraków: Wydawnictwo Franciszkanów Bratni Zew, 2018), 117-133.

⁸⁷ Franciszek, „Konferencja prasowa podczas lotu do Rzymu”, dostęp 17 kwietnia, 2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/inne/konferencja-sdm_28072013.html.

⁸⁸ W czasach Ignacego na tronie Piotrowym zasiadali następujący papieże: Innocenty VIII (1484-1492), Aleksander VI (1492-1503), Pius III (1503-1503), Juliusz II (1503-1513), Leon X (1513-1521), Hadrian VI (1522-1523), Klemens VII (1523-1534), Paweł III (1534-1549), Juliusz III (1550-1555), Marcełi II (1555-1555), Paweł IV (1555-1559).

rysy i zasady⁸⁹. Wyraził zgodę (1544) na publikację *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego⁹⁰. Juliusz III, następca Pawła III, zatwierdził Konstytucje Towarzystwa Jezusowego (1550)⁹¹. Ignacy zdawał sobie sprawę, że mimo zapoczątkowanych przez nich reform (zwołanie Soboru Trydenckiego, patronowanie jego pierwszym szesnastu sesjom, restrukturyzacja inkwizycji, reforma zakonów, erygowanie nowych zgromadzeń) moralne życie tych papieży znalazło się pod pręgierzem europejskiej opinii publicznej. Aleksander Farnese, jeszcze jako kardynał, miał ze swoją metresą Silvią Ruffini (1475-1561) czwórkę dzieci⁹². W miesiąc po papieskiej intronizacji uczynił kardynałami swoich dwóch wnuków: szesnastoletniego Guido Ascanio Sforzę (1518-1564) i czternastoletniego Aleksandra Farnese (1520-1589)⁹³. Jedenaście lat później mianował kardynałem innego wnuka, piętnastoletniego Ranuccia Farnese (1530-1565)⁹⁴. Z kolei Juliusz III w trzy miesiące po wyborze na papieża zwołał tajny konsystorz, na którym kreował kar-

⁸⁹ Paweł III zaaprobował Towarzystwo Jezusowe na mocy Listu apostolskiego *Regimini militantis Ecclesiae* z 27 września 1540 r. Tekst dokumentu zob. Paweł III, „*Bulla Regimini militantis Ecclesiae*”, w *Institutum Societatis Iesu. Bullarium et compendium privilegiorum*, t. 1 (Florentiae: Typographia a SS. Conceptione, 1892), 3-7. Polskie tłumaczenie obszernej części listu zob. *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację* (Kraków-Warszawa: Wydawnictwo WAM, 2001), 29-38.

⁹⁰ Papież wyraził zgodę na publikację książeczki *Ćwiczeń* na mocy orzeczenia z 31 lipca 1548 r. Zob. Paweł III, „*Confirmatio Pastoralis officii cura*”, w *Institutum Societatis Iesu. Regulae, ratio studiorum, ordinationes, instructiones industriae, exercitia, directorium*, t. 3 (Florentiae: Typographia a SS. Conceptione, 1893), 443-445.

⁹¹ Juliusz III ostatecznie zatwierdził Towarzystwo Jezusowe i jego Konstytucje na mocy Listu apostolskiego *Exposcit Debitum* z 21 lipca 1550 r. Tekst dokumentu zob. Juliusz III, „*Bulla Exposcit Debitum*”, w *Institutum Societatis Iesu. Bullarium et compendium privilegiorum*, 22-28. Polskie tłumaczenie obszernej części listu zob. *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, 29-39.

⁹² Z ich związku przyszli na świat: Konstancja Farnese (1500-1545), Piotr Alojzy Farnese (1503-1547), Paolo Farnese (1504-1512), Ranuccio Farnese (1519-1528). Konstancja była ulubionym dzieckiem Pawła III. Po jego wyborze stała się „szarą eminencją” na dworze papieskim. Decydowała o tym, kto może się spotkać z papieżem. To dlatego Ignacy Loyola kilkakrotnie prosi ją, by zarekomendowała go papieżowi. Dzięki jej wstawiennictwu doszło do pierwszego spotkania. Odąd będą już spotykać się wielokrotnie i staną się przyjaciółmi. W 1538 r. papież zaprasza Ignacego na ślub i kilkudniowe wesele swojego wnuka, czternastoletniego Oktawiusza Farnese (1524-1586) z szesnastoletnią Małgorzatą Parmeńską (1522-1586), nieslubną córką cesarza Karola V (1500-1558). Dwa lata później Paweł III zatwierdza Towarzystwo Jezusowe. Zob. Gigliola Fragnito, „Paolo III, papa”, w *Dizionario Biografico degli Italiani*, red. Lorenzo Gennaro Bianconi, t. 81 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2014), 98-99; Roberto Zapperi, „Farnese, Costanza”, w *Dizionario Biografico degli Italiani*, red. Mario Caravale, t. 45 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1995), 133-135; Giampiero Brunelli, „Ottavio Farnese, duca di Parma”, w *Dizionario Biografico degli Italiani*, red. Lorenzo Gennaro Bianconi, t. 79 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013), 819.

⁹³ Rudolf Fischer-Wollpert, *Leksykon papieży*, tłum. Bernard Białecki (Kraków: Znak, 1996), 133-134.

⁹⁴ Gigliola Fragnito, „Farnese, Ranuccio”, w *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 45, 151.

dynałem diakonem Innocentego Ciocchi del Monte – swojego siedemnastoletniego faworyta⁹⁵. Mimo obyczajowego kryzysu papieństwa Ignacemu nigdy nie przyszło do głowy atakowanie papieża. Przeciwnie, służba biskupowi rzymskiemu stała się kluczowym elementem jego *curriculum vitae*. Wyraził to dobitnie w pierwszym zdaniu Formuły Instytutu Towarzystwa Jezusowego [Reguły]: „Służyć samemu Panu oraz Jego Oblubienicy, Kościołowi, pod kierownictwem Biskupa Rzymskiego”⁹⁶. W swojej miłości do Kościoła Ignacy poszedł tak daleko, że sformułował aż osiemnaście reguł *O trzymaniu z Kościołem*. Nie waha się tam wyznać, że „powinniśmy być zawsze gotowi wierzyć, iż białe, które widzimy, jest czarne, jeżeli się tak wypowie Kościół hierarchiczny [papież], w przekonaniu, że między Chrystusem, naszym Panem i Oblubieńcem, a Kościołem, Jego Oblubienicą, działa ten sam Duch, który nami kieruje i rządzi ku zbawieniu innych dusz”⁹⁷. Loyola wyraża w ten sposób przekonanie, że prawdziwy chrześcijanin będzie bronił Kościoła, nawet jeśli nie będzie wszystkiego rozumiał. Będzie posłuszny papieżowi⁹⁸. Jednakże posłuszeństwo nie powinno być motywowane admiracją dla jego osoby. Nie można też być mniej mu posłusznym tylko dlatego, że ma on jakieś mankamenty intelektualne czy moralne⁹⁹. W osobie papieża jest się posłusznym Chrystusowi, którego on uobecnia.

⁹⁵ Innocenty Ciocchi del Monte (1532-1577) to przybrane imię niejakiego Santino. Był on nieślubnym dzieckiem jednego z żołnierzy na dworze Baldovina Ciocchi del Monte – gubernatora Piacenzy. Gdy w wieku 13 lat zostaje przyjęty na służbę w domu Baldovina, spotkał tam brata gubernatora – kard. Jana Marię Ciocchi del Monte, ówczesnego biskupa Pawii. Obaj „przypadli sobie do gustu”. Wkrótce potem Santino wprowadził się do pałacu kardynała. Stał się opiekunem jego małpki. W 1545 r. Jan Maria zabrał go ze sobą do Trydentu na inaugurację rozpoczynającego się soboru. Rok później, gdy Ciochi del Monte został biskupem Arezzo, mianował czternastoletniego Santina prepozytem tamtejszej kapituły katedralnej. Po wyborze na Stolicę Piotrową jego faworyt także przeniósł się do Rzymu i natychmiast został kardynałem diakonem. W Rzymie zaczęły krążyć pogłoski na temat afektywnej relacji papieża i jego faworyta. Część Rzymian otwarcie mówiła o homoseksualizmie Juliusza III. Inni podejrzewali, że Santino jest jego nieślubnym dzieckiem. Jeszcze inni, że jest papieskim kuzynem. Wszystkie te plotki rozprzestrzeniały się po dworach europejskich. Sytuacja stała się napięta. Dodatkowo kardynałowie chcieli pozbawić siedemnastolatka godności kardynalskiej. Aby temu zapobiec, Juliusz III zwrócił się z prośbą do swojego brata, by ten przysposobił Santina. Tak też się dzieje. W 1552 r. Baldovin przysposobił papieskiego faworyta i za namową papieża nadał mu imię Innocenty Ciochi del Monte. Zob. Ludwig F. von Pastor, *The History of the Popes. From the Close of the Middle Ages. Julius III (1550-1555)*, tłum. Ralph Francis Kerr, t. 13 (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1924), 69-72; Pietro Messina, „Del Monte, Innocenzo”, w *Dizionario Biografico degli Italiani*, red. Mario Caravale, t. 38 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990), 131-135; Eamon Duffy, *Saint and Sinners. A History of the Popes* (New Haven CT: Yale Nota Bene, 2006), 215.

⁹⁶ *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego*, 29.

⁹⁷ Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. Jan Ożóg (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016), 142.

⁹⁸ Hervé Yannou, *Jezuici i Towarzystwo*, tłum. Bolesław Dydula (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010), 125.

⁹⁹ Ignacio Echániz, *Męka i chwała. Żywa historia jezuitów*, tłum. Bogusław Steczek (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014), 35-36.

To duchowe przeświadczenie Ignacego i jego pierwszych towarzyszy sprawiło, że bez wahania powierzyli się panującemu papieżowi Pawłowi III.

Duchowość i dziedzictwo Ignacego mają dla obecnego papieża nieprzemijającą wartość¹⁰⁰. I podobnie jak założycielowi jezuitów zależało na reformie ówczesnego Kościoła, tak samo Franciszkowi zależy na odnowie Kościoła w dzisiejszych, zglobalizowanych czasach. Aby do niej doszło, potrzeba radykalnej odnowy serc wszystkich wierzących. Tylko „otwarte serce na głos Ducha, potrafi odróżnić to, co nie powinno się już zmieniać, ponieważ jest fundamentem, od tego, co musi się zmienić, aby można było przyjąć nowość Ducha Świętego”¹⁰¹. W przekonaniu papieża odnowa serca wymaga od chrześcijanina stałej formacji własnego sumienia moralnego. W tym procesie autoformacji każdy stopniowo nabywa umiejętności integrowania teorii i praktyki moralnej, obiektywnego i subiektywnego wymiaru moralności chrześcijańskiej. W ten sposób staje się coraz bardziej człowiekiem dojrzałym, roztroptym, zwracającym uwagę na kontekst, uwarunkowania, skutki podejmowanych przez siebie działań. Ma świadomość, że każde jego postępowanie oddziałuje na *oikos* i zamieszkałych w nim ludzi. Potrafi odczuwać własną grzeszność, omyłność, ale nigdy nie przestaje ufać łasce i Bożemu miłosierdziu. Takie wewnętrzne przekonanie pozwala wierzącemu stawać się bardziej miłosiernym wobec siebie, innych, całego stworzenia. Umożliwia wyjście poza strefę codziennego komfortu do ludzi żyjących na peryferiach. Pomaga mu spojrzeć na nich jako na siostry i braci, którzy wraz z nim tworzą *communio viatorum*. Wspiera go w odkrywaniu wspólnych więzów duchowego pokrewieństwa, w patrzeniu na innych oczami Chrystusa, w lepszym ich rozumieniu. Dzięki tej moralnej empatii chrześcijanin stopniowo uwalnia się od powierzchownego, rygorystycznego wyrokowania o ludziach i ich postępowaniu. A im bardziej staje się wolnym, roztroptym obserwatorem siebie i innych, tym bardziej rozumie, że „myśli umysłu i uczucia ludzkiego serca znane są jedynie samemu Bogu”¹⁰².

¹⁰⁰ Eugenio Scalfari, red., *Papież Franciszek rozmowy z niewierzącym*, (Kraków: Wydawnictwo M, 2013), 68-69.

¹⁰¹ Franciszek, „Nowe buklaki. Msza św. w Domu św. Marty 18 stycznia 2016”, dostęp 3 czerwca, 2019, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/nowe-buklaki>.

¹⁰² Cytat, będący tłumaczeniem własnym, pochodzi z testamentu generała jezuitów Lorenzo Ricciego (1703-1775), spisane na pięć dni przed śmiercią. W dwa miesiące po kasacie Towarzystwa Jezusowego (21 lipca 1773 r.) został on uwięziony w Zamku Świętego Anioła. Zmarł w więzieniu 24 listopada 1775 r. Nigdy nie sprzeciwił się papieżowi Klemensowi XIV (Lorenzo Ganganelli, 1769-1774, franciszkanin konwentualny), który rozwiązał jezuitów. Nigdy go o nic nie oskarżał, nie krytykował – choć miał ku temu uzasadnione powody. Gdy odczytano Ricciemu brewe kasacyjne i zapytano, czy je przyjmuje, odparł, że polecenia papieża są dla niego święte i nie wymagają jego aprobaty. Zob. Filippo Coralli, „La vita del p. Lorenzo Ricci generale della Compagnia di Gesù. Biografia inedita del p. Tommaso Termanini S.J. trascrizione e note di F. Coralli”, *Archivum Historiae Pontificiae*, nr 44 (2006): 132.

Bibliografia:

- Sobór Watykański II. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*. Rzym 1965.
- Sobór Watykański II. *Dekret o ekumenizmie „Unitatis redintegratio”*. Rzym 1965.
- Sobór Watykański II. *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*. Rzym 1965.
- Sobór Watykański II. *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*. Rzym 1965.
- Sobór Watykański II. *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*. Rzym 1965.
- Benedykt XVI. *Encyklika „Caritas in veritate”*. Rzym 2009.
- Franciszek. *Encyklika „Laudato si”*. Rzym 2015.
- Franciszek. *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”*. Rzym 2013.
- Franciszek. *Posynodalna adhortacja apostołska „Amoris laetitia”*. Rzym 2016.
- Franciszek. *Posynodalna adhortacja apostołska „Christus vivit*. Loreto 2019.
- Franciszek. *List apostołski „Misericordia et misera»*. Rzym 2016.
- Franciszek. *Discorso del Santo Padre Francesco ai membri del corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede per la presentazione degli auguri per il nuovo anno*. Watykan, 7 stycznia 2019.
- Franciszek. „Discorso del Santo Padre Francesco ai Docenti e agli Studenti dell’Accademia Alfonsiana, 9 febbraio 2019”. http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190209_accademia-alfonsiana.pdf.
- Jan Paweł II. *Encyklika „Veritatis splendor”*. Rzym 1993.
- Jan Paweł II. *Posynodalna adhortacja apostołska „Familiaris consortio”*. Rzym 1981.
- Juliusz III. „Bulla *Exposcit Debitum*”. W *Institutum Societatis Iesu. Bullarium et compendium privilegiorum*, 22-28. T. 1. Florentiae: Typographia a SS. Conceptione, 1892.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Wyd. 2. Poznań: Pallotinum, 2002.
- Paweł III. „Bulla *Regimini militantis Ecclesiae*”. W *Institutum Societatis Iesu. Bullarium et compendium privilegiorum*, 3-7. T. 1. Florentiae: Typographia a SS. Conceptione, 1892.
- Paweł III. „*Confirmatio Pastoralis officii cura*”. W *Institutum Societatis Iesu. Regulae, ratio studiorum, ordinationes, instructiones industriae, exercitia, directorium*, 443-445. T. 3. Florentiae: Typographia a SS. Conceptione, 1893.
- Paweł VI. *Encyklika „Humanae vitae”*. Watykan 1968.

* * *

- Abbà Giuseppe. *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale* – 2. Roma: Editrice LAS, 2009.
- Arystoteles. *Etyka Nikomachejska*. Tłumaczenie Daniela Gromska. Warszawa: PWN, 1956.
- Arystoteles. *Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals*. Tłumaczenie Arthur Leslie Peck, Edward Seymour Forster. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1961.
- Bastianel Sergio. *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*. Brescia: Morcelliana, 1980.
- Bello Omar. *El verdadero Francisco. Intimidación, psicología, grandezas, secretos y dudas del Papa argentino. Por el filósofo que mas lo conoce*. Buenos Aires: Ediciones Notitias, 2013.
- Böckle Franz. *I concetti fondamentali della morale*. Tłumaczenie Dalmazio Mongillo. Wyd. 11. Brescia: Editrice Queriniana, 1991.
- Bogner Daniel. „Un cenno di cambiamento. L'ambivalenza della »gradualità« in *Amoris Laetitia*”. W „*Amoris Laetitia*”: un punto di svolta per la teologia morale? redakcja Stephan Goertz, Caroline Witting, 163-180. Tłumaczenie Simone Furlani, Antonio Staude, Enea Capisani. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2017.
- Borghesi Massimo. *Jorge Mario Bergoglio. Biografia intellettuale: dialettica i mistica*. Tłumaczenie Dariusz Chodyncki. Kraków: Wydawnictwo Franciszkanów Bratni Zew, 2018.
- Bourke Vernon J. *Historia etyki*. Tłumaczenie Aleksander Białek. Toruń: Wyd. Krupski i S-ka, 1994.
- Brague Rémi. „Europe: the languages and traditions that constitute philosophy”. W *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, redakcja Barbara Cassin, 323-332. New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- Brunelli Giampiero. „Ottavio Farnese, duca di Parma”. W *Dizionario Biografico degli Italiani*, redakcja Lorenzo Gennaro Bianconi, 819-825. T. 79. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2013.
- Cabral Roque. „Ética”. W *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, redakcja Roque Cabral, 334-335. T. 2. Lisboa-São Paulo: Verbo, 1990.
- Carlotti Paolo. *La morale di papa Francesco*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2017.
- Cascone Mario. „Discernimento e cammino graduale”. W *La teologia morale dopo „Amoris Laetitia”*, redakcja Salvatore Cipressa, 107-117. Assisi: Cittadella Editrice, 2018.

- Cognato Pietro. „Male minore (principio del)”. W *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, redakcja Elio Sgreccia, Antonio Tarantino, 172-181. T. 8. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2015.
- Colonna Marcantonio. *Papież dyktator. Skrywana historia pontyfikatu papieża Franciszka*. Tłumaczenie Jerzy Gwiazda i in. Warszawa: Fundacja pro Maria et Veritate, 2018.
- Coralli Filippo. „La vita del p. Lorenzo Ricci generale della Compagnia di Gesù. Biografia inedita del p. Tommaso Termanini S.J. trascrizione e note di F. Coralli”. *Archivum Historiae Pontificiae*, nr 44 (2006): 35-139.
- „Correctio filialis de haeresibus propagatis”. http://www.correctiofilialis.org/wp-content/uploads/2017/08/Correctio-filialis_Italiano.pdf.
- Cruz Xénon. „Translation Ethics: From Invisibility to Difference”. *Via Panorâmica: Revista Eletrônica de Estudos Anglo-Americanos* 3, nr 6 (2017): 95-105.
- Cycon Marek Tulusz. *O przeznaczeniu*. Tłumaczenie Wiktor Kornatowski. T. 1. Warszawa: PWN, 1960.
- Demmer Klaus. *Fondamenti di etica teologica*. Tłumaczenie Giuliano Ferrari. Assisi: Cittadella Editrice, 2004.
- Duffy Eamon. *Saint and Sinners. A History of the Popes*. New Haven CT: Yale Nota Bene, 2006.
- Echániz Ignacio. *Męka i chwala. Żywa historia jezuitów*. Tłumaczenie Bogusław Steczek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014.
- Fischer-Wollpert Rudolf. *Leksykon papieży*. Tłumaczenie Bernard Białecki. Kraków: Znak, 1996.
- Fagnano Gigliola. „Farnese, Ranuccio”. W *Dizionario Biografico degli Italiani*, redakcja Lorenzo Gennaro Bianconi, 148-160. T. 45. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1995.
- Fagnano Gigliola. „Paolo III, papa”. W *Dizionario Biografico degli Italiani*, redakcja Mario Caravale, 98-107. T. 81. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2014.
- Fuchs Josef. „Morale autonoma ed etica di fede”. W Josef Fuchs, *Responsabilità personale e norma morale. Analisi e prospettive di ricerca*, 45-76. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1978.
- Gert Bernard, Joshua Gert. „The Definition of Morality”. W *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, redakcja Edward N. Zalta, 1-39. Stanford: Stanford University, 2017.
- Grillo Andrea. *Le cose nuove di „Amoris Laetitia”*. *Come papa Francesco traduce il sentire cattolico*. Assisi: Cittadella Editrice, 2017.
- Gryz Krzysztof. „Prawo stopniowości w posynodalnych adhortacjach o rodzinie *Familiaris consortio* i *Amoris laetitia*”. *Teologia i Moralność* 13, nr 1 (2018): 153-179.

- Halík Tomáš (w rozmowie z Tomaszem Maćkowiakiem). „Młyn, który klekocze, ale już nie miele”. *Więź* 668, nr 2 (2017): 101-114.
- Heidegger Martin. „List o humanizmie”. W Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, 76-127. Tłumaczenie Krzysztof Michalski. Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Institutum Societatis Iesu. Regulae, ratio studiorum, ordinationes, instructiones industriae, exercitia, directorium*. T. 3. Florentiae: Typographia a SS. Conceptione, 1893.
- Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*, 29-39. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001.
- Loyola Ignacy. *Ćwiczenia duchowne*. Tłumaczenie Jan Ożóg. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016.
- Messina Pietro. „Del Monte, Innocenzo”. W *Dizionario Biografico degli Italiani*, redakcja Mario Caravale, 131-141. T. 38. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1990.
- Mieth Dietmar. *Scuola di etica*. Tłumaczenie Carlo Danna. Brescia: Editrice Queriniana, 2006.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna. *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*. Tłumaczenie Robert Kiełtyka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, 2010.
- Morandini Simone. „*Amoris Laetitia* entro il magistero morale di Francesco. Una reazione”. W *La teologia morale dopo „Amoris Laetitia”*, redakcja Salvatore Cipressa, 37-52. Assisi: Cittadella Editrice, 2018.
- Pastor Ludwig F. von. *The History of the Popes. From the Close of the Middle Ages. Julius III (1550-1555)*. Tłumaczenie Ralph Francis Kerr. T. 13. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1924.
- Pellizer Ezio. „La nozione di daimon nella Grecia arcaica”. W *Eusébeia. Estudios de religión griega*, redakcja Esteban Calderón Dorda, Alicia Morales Ortíz, 255-272. Madrid: Signifer Libros, 2011.
- Perz Zygmunt. *Prawo i sumienie a zobowiązanie moralne*. Warszawa: Bobolanum, 2001.
- Ricken Friedo. *Etyka ogólna*. Tłumaczenie Piotr Domański. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- Scafari Eugenio, redakcja, *Papież Franciszek rozmowy z niewierzącym*. Kraków: Wydawnictwo M, 2013.
- Socci Antonio. *Non è Francesco. La Chiesa nella grande tempesta*. Milano: Mondadori, 2014.
- Sosnowska Anna, redakcja, *Dom dla duszy. Kościół według papieża Franciszka*. Poznań: W drodze, 2015.

- Spadaro Antonio. „Intervista a Papa Francesco”. *La Civiltà Cattolica* 3918, nr 3 (2013): 449-477.
- Spadaro Antonio. „»Svegliate il mondo!«. Colloquio di Papa Francesco con i Superiori Generali”. *La Civiltà Cattolica* 3925, nr 1 (2014): 3-17.
- Tomasz z Akwinu. *Suma Teologiczna. Człowiek (I, q. 75-84)*. Tłumaczenie Pius Belch. T. 6. Londyn: Veritas, 1980.
- Tornielli Andrea, Giovanni Valente. *Dzień sądu*. Tłumaczenie Joanna Tomaszek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2019.
- Wojtyła Karol. *Elementarz etyczny*. Wrocław: Wydawnictwo WKA, 1982.
- Yannou Hervé. *Jezuici i Towarzystwo*. Tłumaczenie Bolesław Dyduła. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
- Zabokrzycka Karolina. „Ethos jako miejsce w filozofii Martina Heideggera”. *Pisma Humanistyczne*, nr 12 (2014): 137-158.
- Zapperi Roberto. „Farnese, Costanza”. W *Dizionario Biografico degli Italiani*, redakcja Lorenzo Gennaro Bianconi, 139-147. T. 45. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1995.

Morality according to Pope Francis

SUMMARY

The study presented introduces the most important elements of the moral message of Pope Francis. At the beginning, critical opinions addressed to him were quoted. In the following sections, a semantic analysis of key moral terms was performed. The concept of morality has been clarified. The moral transitions proposed by Francis were characterised: from „theology of the act” to „theology of relations”, from sin and offence to the sinner, from the moral norm to a specific act. The papal reinterpretation of the „law of gradualness”, the choice of „lesser evil”, and the logic of „small steps” were described. Attention was paid to the theonomic autonomy of conscience and also to the need for its constant autoformation. In the end, critical opinions were raised about Francis’s moral teaching.

K e y w o r d s: moral teaching of the Church, moral theology, Francis, Jesuits, Ignatius Loyola



Ignacjańskie korzenie duchowości papieża Franciszka

TADEUSZ KOTLEWSKI

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum
Warszawa

ORCID: 0000-0003-3527-1807

„Siłą i chwałą *Ćwiczeń duchowych* jest to, że na te prawdy (boskie prawdy) rzucają nowe niejako światło i budzą w pewnym sensie ze stanu uśpienia. (...) Odprawianie *Ćwiczeń duchowych* przynosi pożytek nie tylko jednostkom, lecz także całej społeczności”¹.

„*Ćwiczenia duchowe* św. Ignacego Loyoli będą zawsze najskuteczniejszym środkiem dla duchowego odrodzenia świata i zaprowadzenia w nim należytego ładu, ale pod warunkiem że pozostaną autentycznie ignacjańskie”².

„W *Ćwiczeniach duchowych* można znaleźć skuteczne lekarstwo na choroby współczesnego człowieka pociągniętego przez wichry ludzkich przeżyć do życia poza sobą, zaabsorbowanego zbyt rzecząmi zewnętrznymi”³.

STRESZCZENIE

Duchowość jezuitów wyrasta z korzeni, jakimi są *Ćwiczenia duchowe*. To w nich, dzięki nim i na ich drodze każdy jezuita formuje swój umysł i serce. Duchowość papieża Franciszka także wyrasta z ignacjańskich korzeni, bo jest on duchowym synem św. Ignacego. Duchowość ignacjańska charakteryzuje się szukaniem i znajdowaniem Boga we wszystkim, aby Go miłować i służyć Mu we wszystkich rzeczach. Także dla Jorge Bergoglio świat jest pomocą w misji oraz jej obiektem misji. Wszyscy są posłani do takiego a nie innego świata, do świata, w którym żyją

¹ List Leona XIII do generała Towarzystwa Jezusowego, w Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*, t. II: *Komentarze*. Opracował Mieczysław Bednarz przy współpracy Andrzeja Bobera i Romana Skórki (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1968), 245.

² Przemówienie Piusa XII do pielgrzymów hiszpańskich z 24 X 1948, w Ignacy Loyola, *Pisma Wybrane*, II, 285-287.

³ Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia – Listy Apostolskie – Instrukcje* (Poznań-Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum, 1984), 197.

i który potrzebuje odkupienia, przemiany oraz powrotu do Źródła. Powrót do Boga dokonuje się przez modlitwę i rozeznawanie. W duchowości ignacjańskiej modlitwa i rozeznawanie duchowe są ściśle powiązane. Nie ma prawdziwie chrześcijańskiego rozeznania duchowego bez modlitwy. Natomiast prawdziwa modlitwa zawsze prowadzi do autentycznego rozeznawania duchowego. W myśli św. Ignacego przez modlitwę i rozeznawanie człowiek staje się narzędziem, aby kochać i służyć Bogu we wszystkim. Celem artykułu jest pokazanie ignacjańskich korzeni duchowości papieża Franciszka, w której centrum znajduje się przesłanie o Bożym miłosierdziu.

Słowa kluczowe: duchowość ignacjańska, papież Franciszek, Ćwiczenia duchowe, rozeznawanie duchowe, miłosierdzie Boże

* * *

Papież Franciszek podkreśla, że w swojej duchowości czuje się głęboko jezuitą⁴. Duchowość jezuitów wyrasta z korzeni, jakimi są *Ćwiczenia duchowe*. To w nich, dzięki nim i na ich drodze jezuita formuje się, kształtuje swój umysł i serce⁵. W ostatnich dokumentach Towarzystwa Jezusowego podkreśla się, że „w sercu duchowości ignacjańskiej dochodzi do przemieniającego spotkania z miłosierdziem Bożym w Chrystusie, skłaniającym nas do osobistej hojnej odpowiedzi. Doświadczenie miłosiernego spojrzenia Boga na naszą słabość i grzeszność czyni nas pokornymi i napędza nas wdzięcznością, pomagając nam stawać się szafarzami miłosierdzia dla wszystkich. Rozpaleni płomieniem Chrystusowego miłosierdzia, możemy zapalać wszystkich, których spotykamy. To fundamentalne doświadczenie Bożego miłosierdzia zawsze było źródłem apostołskiej odwagi, którą odznaczało się Towarzystwo i którą powinniśmy zachować”⁶.

Można powiedzieć, że jest to duchowość narzędzia w ręku Boga, która charakteryzuje się zaufaniem, ufnością w miłosierdzie i otwartością na Bożą opatrzność. Duchowość tę charakteryzuje także otwarty umysł i wierzące serce. „Człowiek o takiej duchowości – stwierdza Norbert Kotyła – musi być uczulony na Boga działającego w Kościele i świecie. Musi posiadać zdolność rozeznawania duchów, a przede wszystkim powinien Go szukać wszędzie, niczego nie wykluczając”⁷.

⁴ Nawiązuję tu do wcześniejszego mojego artykułu zatytułowanego „Duchowość papieża Franciszka. *Otwarty umysł i wierzące serce*”, *Studia Bobolanum*, nr 1 (2014): 35-48.

⁵ Sean Salai, *What Would Pope Francis Do? Bringing the Good News to People in Need* (Indiana: Our Sunday Visitor Publishing Division, Our Sunday Visitor, Inc. Huntington, 2016), 139-143.

⁶ *Dekrety i Dokumenty 36. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego Rzym 2016* (Kraków-Warszawa: Prowincje Towarzystwa Jezusowego, 2017), 19.

⁷ Norbert Kotyła podzielił się tymi refleksjami podczas jednego z kursów duchowości ignacjańskiej, który odbył się w Czechowicach-Dziedzicach. Materiały nie ukazały się drukiem.

36. Kongregacja Generalna Towarzystwa Jezusowego podkreśla, że „dla nas, jezuitów, współczucie to działanie – działanie wspólnie rozoznane. Wiemy jednak, że nie istnieje autentyczna zażyłość z Bogiem, jeśli nie pozwalamy, żeby do współczucia i działania prowadziło nas spotkanie z Chrystusem objawiającym się w dotkniętych cierpieniem i zranionych twarzach ludzi, a także w cierpieniu stworzenia”⁸.

Duchowość ignacjańska jest szukaniem i znajdowaniem Boga we wszystkim, by Go miłować i służyć Mu we wszystkich rzeczach⁹. Człowiek szuka Boga wśród swoich obowiązków i zadań, radości i smutków dnia codziennego. Poszukuje Go na obranej drodze życia, której stara się być wierny. Szczerą i autentyczną postawą szukania i znajdowania Boga we wszystkim staje się, w sposób naturalny, drogą służby w miłości. Kto szuka i znajduje Boga – w myśl św. Ignacego – miłuje Go i służy Mu we wszystkim. Miejscem tej służby jest Kościół, w którym odkrywamy oblicze Boże.

1. Boże miłosierdzie i *Ćwiczenia duchowe*

Duchowa droga św. Ignacego Loyoli może być postrzegana jako droga do głębi Bożego miłosierdzia. Doświadczwszy obfitości Bożego miłosierdzia, Ignacy mówił o nim w sposób bardzo osobisty i niezwykle bezpośredni. Całe jego życie, począwszy od nawrócenia w rodzinnym zamku w Loyoli aż do ostatniej chwili życia w Rzymie, było drogą pielgrzyma szukającego i znajdującego Boga we wszystkim. Szukał Boga, ponieważ sam został przez Niego odnaleziony. Warto więc odczytać duchową drogę Ignacego jako drogę do głębi Bożego miłosierdzia i poznać, w jaki sposób Bóg go prowadził i pouczał. Jak sam odnotowuje, Bóg obchodził się z nim „jak nauczyciel w szkole z dzieckiem”¹⁰.

Opowieści pielgrzyma, czyli autobiografia Ignacego opowiedziana przez niego osobiście i później spisana przez o. Gonçálvesa da Câmara, opisuje historię jego duchowego rozwoju, jego zmagania oraz wielkich oświeceń i doświadczenia nadprzyrodzonych łask. W Loyoli Ignacy przeszedł nawrócenie i dzięki wielu otrzymanym wtedy łaskom zdecydował się wyruszyć w nową drogę¹¹. Poznawszy bezmiar grzechu, wyszedł z niego, aby zasmakować w Bożym miłosierdziu i napełnić się nim. Został wprowadzony w misterium Bożej miłości i miłosierdzia, aby nieść je ludziom.

⁸ *Dekrety i Dokumenty 36. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego Rzym 2016*, 20.

⁹ Monika K. Hellwig, „Finding of in All Things: A Spirituality for Today” w *An Ignatian Spirituality Reader*, red. George Traub (Chicago: Loyola Press a Jesuit Ministry, 2008), 50-58.

¹⁰ Ignacy Loyola, *Opowieści pielgrzyma. Autobiografia*, tłum. Mieczysław Bednarz (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007), 27.

¹¹ Manuel Ruiz Jurado, *El peregrino del la voluntad di Dios. Biografía espiritual di san Ignacio di Loyola* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), 13-20.

Bóg przeprowadził go przez oczyszczenie i oświecenie do jedności z Nim. Jak powiedział papież Franciszek, św. Ignacy żył „z czystego Bożego miłosierdzia nawet w najdrobniejszych sprawach swojego życia i swej osoby. I odczuwał, że im większą przeszkodę on stawiał, z tym większą dobrocią obchodził się z nim Pan”¹². Na jego drodze stanął Jezus Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały, który zaprosił go do swojej służby. Jego głęboka pobożność, czyli łatwość znajdowania Boga we wszystkim, wypłynęła z bardzo osobistego doświadczenia bycia odnalezionym przez samego Boga. Doświadczywszy tej łaski i mocy Bożego miłosierdzia, żył głębokim pragnieniem pomagania innym. Miłość do Boga i doświadczenie Bożego miłosierdzia przerodziło się w służbę Bogu w Kościele i dążenie do pomocy душom, czego wyrazem są *Ćwiczenia duchowe*¹³.

Ćwiczenia duchowe, będąc owocem mistycznych doświadczeń Ignacego, „stają się drogą prowadzącą do głębi wiary, od odkrywania Boga obecnego w świecie, do zaangażowania się w dzieło ewangelizacji. Niosą w sobie siłę przemiany i umocnienia człowieka, czego przykładem jest sam św. Ignacy, jego pierwsi towarzysze, którym je dawał, oraz bardzo wiele innych osób, zarówno duchownych, jak i świeckich, które odkryły ich wartość”¹⁴. W nich Ignacy Loyola ukazuje drogę chrześcijańskiego wtajemniczenia, poznawania i odkrywania miłosiernego oblicza Ojca w Jezusie Chrystusie. Jest to duchowa podróż do głębi serca, która charakteryzuje się „otwarcieciem na Słowo Boga, słuchaniem Go i obfitym czerpaniem ze Źródła Życia”¹⁵. Słowo Boże jest sercem *Ćwiczeń*. To Słowo medytowane, rozważane i kontemplowane jest głęboką i osobistą modlitwą. Cały ten proces bazuje na fundamencie, jakim są wydarzenia historii stworzenia i zbawienia. Droga ta staje się procesem duchowego dojrzewania, otwierając człowieka na dar miłosierdzia Boga Ojca udzielony „przez Chrystusa, w Chrystusie i z Chrystusem”.

Papież Franciszek przypominał jezuitom, że „dla nas, odpowiadających *Ćwiczenia*, ta łaska, przez którą Chrystus poleca nam stawać się podobnymi do Ojca (Łk 6, 36), zaczyna się w rozmowie miłosierdzia, będącej przedłużeniem rozmowy z Panem ukrzyżowanym z powodu moich grzechów”¹⁶. Ojciec Święty nawiązuje do „rozmowy miłosierdzia” (ĆD 61), którą odprawia się w pierwszym tygodniu *Ćwiczeń duchowych*. Przez me-

¹² Franciszek, „Przemówienie do 36. Kongregacji Generalnej”, w *Dekrety i Dokumenty 36. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego*, 96-97.

¹³ Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe* (dalej: ĆD), tłum. Mieczysław Bednarz (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002).

¹⁴ Tadeusz Kotlewski, „Sekret Ignacego Loyoli. Droga wtajemniczenia chrześcijańskiego w ignacjańskich *Ćwiczeniach duchowych*”. *Studia Bobolanum*, 2 (2014), 59.

¹⁵ Tadeusz Kotlewski, *Pokochać się w głębi serca* (Kraków: Wydawnictwo MISERICORDIA, 2018), 118.

¹⁶ Franciszek, „Przemówienie do 36. Kongregacji Generalnej”, 96-97.

dytucję o grzechu innych ludzi i grzechu osobistym (ĆD 55-61) Ignacy odkrywa na nowo prawdę o Bożym miłosierdziu. „Rozmowa miłosierdzia” (ĆD 60) poprzedzona jest okrzykiem pełnym zdziwienia i wielkiej miłości z powodu doświadczonej dobroci, łaskawości i miłosierdzia, i kończy się zaproszeniem, aby rozważać i dziękować Bogu za dar życia (ĆD 61). Ignacy uświadamia odpowiadającemu ćwiczenia, że Bóg w Jezusie Chrystusie „aż dotąd miał dla niego tyle łaskawości i miłosierdzia” (ĆD 71).

W tym samym duchu mówi o sobie Jorge Bergoglio: „Jestem grzesznikiem, na którego Pan spojrział”. Papież Franciszek jednoznacznie podkreśla, że Pan wyprzedził go z miłością i miłosierdziem, dlatego on, czując się grzesznikiem, patrzy na Niego z ufnością. Wspomina swoje szczególnie doświadczenie miłosierdzia Boga, którego doznał, gdy miał 17 lat. „Było to zdziwienie – opowiada – oszołomienie spotkaniem. Wtedy dotarło do mnie, że ktoś na mnie czeka. Tym właśnie jest religijne doświadczenie: zdumieniem spowodowanym spotkaniem z osobą, która na ciebie czeka. Od tamtej chwili Bóg jest dla mnie tym, który wyprzedza. Szukasz Boga, a potem okazuje się, że On pierwszy ciebie szuka. Chcemy Go spotkać, ale to On pierwszy wychodzi nam naprzeciw”¹⁷. Za Austenem Ivereigh można powiedzieć, że „jest to doświadczenie miłosiernej miłości Boga, rodzące się przekonanie, że jesteśmy w relacji z Bogiem, który nas stworzył i jest wobec nas wierny, mimo że my odwracamy się od Niego. Reszta płynie z tego wdzięcznego zrozumienia”¹⁸.

Zdaniem papieża Franciszka „doświadczenie religijne, jeśli nie niesie w sobie tej dawki zaskoczenia, zadziwienia, że ktoś nas wyprzedził miłością, z miłosierdziem, jest zimne, nie angażuje nas całkowicie, jest doświadczeniem odległym, które nie wznosi na poziom transcendencji”¹⁹. Jorge Bergoglio podkreśla, że Jezus najpierw poszukiwał, i nadal poszukuje, człowieka, zanim to uczynił, czy uczyni, sam człowiek. To Jezus zdobywa człowieka i to On rozświecła ludzką drogę światłem wiary. Na tym polega istota duchowego doświadczenia. Można powiedzieć, że takie doświadczenie religijne staje się autentycznym źródłem duchowości miłosierdzia.

Zwracając się do jezuitów zgromadzonych na 36. Kongregacji Generalnej, papież przypominał, że „Pan – który spogląda na nas z miłosierdziem i wybiera nas – posyła nas, by to samo miłosierdzie z całą swą skutecznością dotarło do najbardziej ubogich, odrzuconych i ukrzyżowanych w dzisiejszym świecie, którzy cierpią z powodu niesprawiedliwości i prze-

¹⁷ Francesca Ambrogetti, Sergio Rubin, *Jezuita Papież Franciszek. Wywiad rzeka z Jorge Bergoglio*, tłum. Agnieszka Fijałkowska-Żydok (Kraków: Dom Wydawniczy RAFAEL, 2013), 53.

¹⁸ Austen Ivereigh, *Prorok. Biografia Franciszka, papieża radykalnego*, tłum. Marcin Mansy (Bytom: Wydawnictwo Niecałe, 2015), 78.

¹⁹ Francesca Ambrogetti, Sergio Rubin, *Jezuita Papież Franciszek. Wywiad rzeka z Jorge Bergoglio*, 56-57.

mocy. Jedynie wtedy, gdy doświadczymy tej uzdrawiającej mocy na żywo w naszych ranach, jako osoby i jako ciało [wspólnota], pozbedzimy się lęku, by poddać się wzruszeniu z powodu ogromu cierpienia naszych braci i ruszymy, by cierpliwie iść z naszymi ludźmi, ucząc się od nich, w jaki sposób im najlepiej pomagać i służyć”²⁰.

Jorge Bergoglio, doświadczwszy dobroci i łaskowości Boga, idzie za Jezusem Chrystusem i głosi Jego miłosierdzie, czując się posłany na peryferie współczesnego świata. Świat jest środowiskiem misji, pomocą w misji i obiektem misji. Wszyscy są posłani do świata, w którym żyją, do świata, który potrzebuje odkupienia, przemiany i powrotu do Źródła. Powrót do Boga dokonuje się przez modlitwę i rozeznawanie. Modlitwa i rozeznawanie duchowe są ze sobą ściśle związane. Nie można rozeznawać duchowo, jeśli się nie modli. Prawdziwa modlitwa zawsze prowadzi do autentycznego rozeznawania duchowego. Przez modlitwę i rozeznawanie człowiek staje się takim narzędziem, aby kochać i służyć Bogu we wszystkim i stawać się autentycznym świadkiem Bożego miłosierdzia²¹.

2. Modlitwa i rozeznawanie duchowe

Modlitwa ignacjańska otwiera chrześcijanina na poszukiwanie woli Bożej przez uporządkowanie własnego życia, pomaga otwierać się na duchowe poruszenia oraz wprowadza na drogę miłości i służby. Takiej modlitwy uczy św. Ignacy w swoich *Ćwiczeniach duchowych*. To one przygotowują do modlitwy tak typowej dla Ignacego, w której główną treścią jest „szukanie i znajdowanie Boga we wszystkich rzeczach”. Modlitwa więc nie powinna być przeszkodą w realizacji tego, co jest zadaniem człowieka. Dlatego nie można oddawać się długim modlitwom, zaniedbując własne obowiązki. Właśnie w nich i przez nie człowiek winien jednoczyć się Bogiem. Modlitwa winna być w harmonii z całym życiem. W liście do jezuitów, którzy oddawali się studiom, św. Ignacy przypomina o właściwej harmonii między modlitwą a studiami i innymi zaangażowaniami²². Podobnie Franciszkowi Borgiaszowi, ówczesnemu Księciu Gandii, który pragnął oddawać się długim modlitwom i pokutom, Ignacy przypomina o wypełnianiu obowiązków i zadań wypływających z pełnionej roli, przez które także może żyć w szczególnym zjednoczeniu z Bogiem²³. To właśnie przez modlitwę Bóg umacnia człowieka w jego słabości i jest gotów przyjść z pomocą. „Modlitwa nie była dla

²⁰ Franciszek, „Przemówienie do 36. Kongregacji Generalnej”, 97.

²¹ Tadeusz Kotlewski, „Duchowość papieża Franciszka. *Otwarty umysł i wierzące serce*”, 41-42.

²² Ignacy Loyola, „List o doskonałości i gorliwości apostołowskiej” w Ignacy Loyola, *Listy wybrane*, tłum. Katarzyna Jachimska-Małkiewicz, Roman Skórka, Stefan Filipowicz (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017), 104-118.

²³ Ignacy Loyola, „List do Franciszka Borgiasza, Księcia Gandii”, w tamże, 150-154.

Ignacego, wyjaśnia Ignacio Iparraguirre, tylko praktyką duchową i duchową koniecznością, ale środkiem prawdziwie skutecznym w opieraniu się własnej nędzy i możliwości wypełniania misji powierzonej od Boga²⁴.

Święty Ignacy Loyola w uwagach wstępnych do *Ćwiczeń duchowych* wymienia różne rodzaje modlitw, które typowe są dla jego duchowości (ĆD 1). Ważne miejsce wśród nich zajmuje rachunek sumienia będący intensywnym czasem modlitwy, w którym człowiek staje przed Bogiem jako słaby i grzeszny, otwierając się na Jego miłość i miłosierdzie. Ignacy pisze o pięciu punktach, które tworzą kolejne etapy tej modlitwy: „1. Dziękować Bogu Panu naszemu za otrzymane dobrodziejstwa. 2. Prosić o łaskę poznania grzechów i odrzucenia ich precz. 3. Żądać od duszy swojej zdania sprawy od godziny wstania aż do chwili obecnego rachunku (...) 4. Prosić Pana Boga naszego o przebaczenie win. 5. Postanowić poprawę przy jego łasce. Odmówić *Ojciec nasz*” (ĆD 43).

Pięć etapów, które proponuje Święty, obrazuje pięć postaw modlitewnych człowieka, który staje przed Bogiem, odkrywając przed Nim własne słabości i niedoskonałości. Przed wszystkim spogląda na swoje życie w perspektywie dobra, które otrzymał od Boga. Pierwsza myśl człowieka skierowana jest do Boga, któremu wyraża swą wdzięczność za wszelkie dobro. Co więcej, także kolejne punkty wskazują, że rachunek sumienia koncentruje się także na Bogu. W tej modlitwie człowiek staje przed Bogiem, który daje i obficie obdarowuje (dziękczynienie), oświeca (prośba o światło), inspiruje i animuje (analiza wydarzeń), przebacza (prośba o przebaczenie) i daje nową szansę (postanowienie poprawy). W tej modlitwie człowiek, patrząc na siebie, nie traci z perspektywy Boga, dzięki którego łasce może się zmienić. Bóg nie jest tym, który oskarża człowieka; Bóg objawia nam swojej niezmierzone miłosierdzie.

W duchu św. Ignacego Loyoli rachunek sumienia jest praktyczną drogą rozeznawania duchowego, przez które człowiek odczytuje Boże wezwania. Dlatego trudno go praktykować bez odniesienia do całego życia modlitewnego, w jego relacji do innych form modlitwy takich jak kontemplacja i medytacja. Rachunek sumienia musi być rozświetlony przez kontemplację, która uczy człowieka otwarcia na Boga. Bez tego odniesienia może stać się on tylko ludzką refleksją na drodze zdobywania własnej doskonałości. Rachunek sumienia nie jest dla Ignacego celem, ale środkiem do celu. Jako szczególny rodzaj modlitwy ma skutecznie prowadzić do tego, co jest ważniejsze od długich modłów, mianowicie do „szukania i znajdowania Boga we wszystkich rzeczach”²⁵.

²⁴ Ignacio Iparraguirre, *Vocabulario de Ejercicios Espirituales* (Roma: CIS, 1978), 154.

²⁵ Tadeusz Kotlewski, *Z sercem hojnym i rozpalonym miłością. O mistyce ignacjańskiej* (Warszawa: Wydawnictwo RHETOS, 2005), 280-285.

Rozeznawanie duchowe jest więc drogą, na której człowiek szuka i znajduje Boga, aby pełnić Jego wolę²⁶. Jest ono darem Ducha Świętego, które potrzebuje szczególnych duchowych przymiotów, takich jak postawa życia w obecności Boga, otwartość na wielorakie Boże słowo (Pismo Święte, proroctwo, wydarzenia i sytuacje) i poczucie bycia w Kościele. Do rozeznawania duchowego Ignacy przygotowuje na drodze *Ćwiczeń duchowych*, co wymaga czasu modlitwy, refleksji, rozważania słowa Bożego, milczenia, samotności i otwartości na Boże działanie.

Rozeznawanie duchowe, jak pisze św. Ignacy, jest jednym z ważnych darów Ducha Świętego na duchowej drodze człowieka²⁷. On sam prosił Ojca i Syna o dar Ducha Świętego, aby dobrze „rozważył i rozeznał”²⁸. W rozeznawaniu ważna jest umiejętność rozróżniania poruszeń w duszy i odczytywania stanów duchowych, które są efektem działania Ducha Świętego. W *Ćwiczeniach duchowych* napisał reguły pomocne na drodze życia duchowego, które „służą do odczucia i poznania w pewnej mierze różnych poruszeń, które dzieją się w duszy” oraz „do większego rozróżniania duchów” (CD 313, 328). Ignacy podkreśla dwie istotne sprawy: odczuwanie, przez co dotyka cały świat uczuć, emocji itp., i poznawanie, które odnosi do zdolności intelektualnych. Trudno mówić o rozeznawaniu duchów bez zdolności subtelnej poznawania naszych myśli i uczuć – w jaki sposób się rodzą i dokąd prowadzą. Proponowane reguły mogą się okazać pomocne w poznawaniu i nazywaniu tego, co się w nas albo w innych dokonuje. Trudno cokolwiek zrozumieć bez uświadomienia sobie przeżywanego stanu ducha.

Bez wątpienia można powiedzieć, że cel, jaki sobie stawia Ignacy w rozeznawaniu duchowym, to odkrywanie woli Bożej, ukrytej w wewnętrznym poruszeniu duchów. W takiej sytuacji dokonuje się rozeznania nie tylko samych poruszeń, ale i ich efektów. Jeśli poruszenia kierują się w tę samą stronę, nie ma problemu z rozeznaniem; jeśli odkrywa się poruszenia odmienne, konieczne jest rozeznawanie duchowe. A zatem trzeba poznawać i rozróżniać działanie różnych duchów i tego, co one ze sobą przynoszą (tamże)²⁹.

Papież Franciszek w swoim nauczaniu wprost nawiązuje do myśli św. Ignacego i w *Ćwiczeniach duchowych* znajduje źródło i inspirację. W adhortacji apostołskiej o świętości życia pisze tak: „Jak rozpoznać,

²⁶ David Lonsdale, „Discernment of Spirit”, w *An Ignatian Spirituality Reader*, red. George Traub, 173.

²⁷ *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację* (Kraków-Warszawa: Polskie Prowincje Towarzystwa Jezusowego–Wydawnictwo WAM, 2001), 219.

²⁸ Ignacy Loyola, *Dziennik duchowy*, 1, z dnia 1 lutego, w Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*.

²⁹ Tadeusz Kotlewski, *Z sercem hojnym i rozpalonym miłością*, 188–191.

czy coś pochodzi od Ducha Świętego, czy pochodzi z ducha tego świata lub z ducha diabła? Jedynym sposobem jest rozeznanie, które wymaga nie tylko dobrej zdolności rozumowania lub zdrowego rozsądku, ale jest także darem, o który należy prosić. Jeśli z ufnością prosimy o niego Ducha Świętego, a jednocześnie staramy się pielęgnować go poprzez modlitwę, refleksję, czytanie i dobrą radę, z pewnością możemy wzrastać w tej zdolności duchowej³⁰.

Rozeznawanie duchowe tak rozumiane staje się stylem życia, a nie metodą. Prowadzić życie duchowe, to prosić o ten dar Ducha Świętego i zarazem nabywać pewnej ludzkiej umiejętności. Jak podkreśla papież-jezuita, „rozeznanie duchowe nie wyklucza wkładu wiedzy ludzkiej, egzystencjalnej, psychologicznej, socjologicznej czy moralnej. Jednak je przekracza. Nie wystarczają też pełne mądrości zasady Kościoła. Zawsze pamiętajmy, że rozeznanie jest łaską. Chociaż obejmuje ono rozum i roztropność, to je przewyższa, bo chodzi w nim o dostrzeżenie tajemnicy jedynego i niepowtarzalnego planu, jaki Bóg ma dla każdego, i który realizuje się w najróżniejszych kontekstach i ograniczeniach”³¹.

Rozeznanie duchowe „jest konieczne nie tylko w chwilach nadzwyczajnych lub gdy trzeba rozwiązać poważne problemy, czy też gdy podjąć kluczową decyzję. Jest to narzędzie walki, do lepszego podążania za Panem. Jest nam potrzebne zawsze: abyśmy byli zdolni do rozpoznawania czasów Boga i Jego łaski, abyśmy nie marnowali natchnień Pana, aby nie odrzucać Jego zachęty do rozwoju. Często dokonuje się to w małych rzeczach, w tym, co wydaje się nieistotne, ponieważ wielkoduszość przejawia się w sprawach prostych i codziennych”³².

Warto jeszcze podkreślić, że „istotnym warunkiem postępu w rozeznawaniu jest wychowywanie siebie do cierpliwości Boga i Jego czasów, które nigdy nie są naszymi. (...) Rozeznania nie dokonuje się po to, aby odkryć, co jeszcze możemy uzyskać z tego życia, ale aby rozpoznać, w jaki sposób możemy lepiej wypełnić tę misję, która została nam powierzona w Chrście świętym, a to oznacza gotowość do wyrzeczenia się wszystkiego, aż po oddanie wszystkiego. Ponieważ szczęście jest paradoksalne i ofiarowuje nam najlepsze doświadczenia wówczas, kiedy akceptujemy tę tajemniczą logikę, która nie pochodzi z tego świata”³³.

Praktyka rozeznawania duchowego w życiu związana jest z pielęgnowaniem życia duchowego i otwartością na słuchanie Ducha Świętego. Rozeznawanie prowadzi „do samego źródła życia, które nie umiera, to znaczy

³⁰ Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym (Kraków: Wydawnictwo M, 2018), 166.

³¹ Tamże, 170.

³² Tamże, 169.

³³ Tamże, 174.

do tego, »aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa« (J 17, 3)³⁴.

* * *

W biografii poświęconej papieżowi Franciszkowi zatytułowanej *Prorok* Austen Ivereigh tak opisuje duchowy związek Jorge Bergoglio ze św. Ignacym Loyolą: „Jako ojciec jezuita i prowincjał, potem biskup i kardynał, a teraz papież Bergoglio zawsze akcentował, że Kościół powinien dawać ludziom coś, co on sam nazywa »pierwotnym głosem« – doświadczenie miłosiernej miłości Boga – przed i ponad resztą nauki chrześcijańskiej. Stąd kontrowersyjne naleganie Franciszka w wywiadzie dla ojca Spadaro z września 2013 roku, by Kościół nie zajmował się obsesyjnie doktrynami moralnymi, tylko był niczym szpital polowy dla rannych. To jak wyjaśniał – »proklamacja w kluczu misyjnym«. Tylko doświadczenie Bożej miłości może przygotować umysł i serce na wszystko inne, co Kościół ofiaruje i czego naucza. To zrozumienie przychodzi z pierwszego tygodnia *Ćwiczeń*, tak jak najważniejszy dokument nauczania Franciszka, *Evangelii gaudium* (*Radość Ewangelii*), ma swoje źródło w rozważaniach czwartego tygodnia”³⁵.

Podsumowując, warto podkreślić, że papież Franciszek zachęca cały Kościół, by wychodził na peryferie i świadczył o Bożym miłosierdziu. W bulli *Misericordiae Vultus* pisze: „Misją Kościoła jest głoszenie miłosierdzia Boga, bijącego serca Ewangelii, aby w ten sposób dotrzeć do serca i umysłu każdego człowieka. Oblubienica Chrystusa przyswaja sobie postawę Syna Bożego, który wszystkim wychodzi naprzeciw, nie pomijając nikogo. W naszych czasach, w których Kościół jest zaangażowany w nową ewangelizację, temat miłosierdzia musi być na nowo przedstawiany z nowym entuzjazmem i poprzez odnowioną działalność duszpasterską. Ma to kluczowe znaczenie dla Kościoła oraz dla wiarygodności jego przesłania, aby on sam żył i świadczył o nim miłosierdziem. Język Kościoła i jego gesty muszą przekazywać miłosierdzie, aby przeniknąć do serca ludzi i natchnąć ich do odnalezienia drogi powrotu do Ojca”³⁶.

³⁴ Tamże, 170.

³⁵ Austen Ivereigh, *Prorok. Biografia Franciszka, papieża radykalnego*, 78.

³⁶ Franciszek, Bulla *Misericordiae Vultus*, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html.

Bibliografia:

- Ambrogetti Francesca, Rubin Sergio. *Jezuita Papież Franciszek. Wywiad rzeka z Jorge Bergoglio*. Tłumaczenie Agnieszka Fijałkowska-Żydok. Kraków: Dom Wydawniczy RAFAEL, 2013.
- Arzubialde Santiago. *Ejercicios espirituales de s. Ignacio. Historia y análisis*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009.
- Dekrety i Dokumenty 36. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego Rzym 2016*. Kraków-Warszawa: Prowincje Towarzystwa Jezusowego, 2017.
- Franciszek. *Bulla „Misericordiae vultus”*. http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html.
- Franciszek. *Adhortacja apostołska „Gaudete et exsultate”. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym*. Kraków: Wydawnictwo M, 2018.
- Franciszek. „Przemówienie do 36. Kongregacji Generalnej”. W *Dekrety i Dokumenty 36. Kongregacji Generalnej Towarzystwa Jezusowego*. Kraków-Warszawa: Prowincje Polskie Towarzystwa Jezusowego-Wydawnictwo WAM, 2017.
- Hellwig Monika K. „Finding of in All Things: A Spirituality for Today”. W *An Ignatian Spirituality Reader*, redakcja George Traub, 50-58. Loyola Press. A Jesuit Ministry: Chicago, 2008.
- Ignacy Loyola. *Pisma wybrane. Komentarze*. T. I: *Komentarze*. Tłumaczenie Mieczysław Bednarz. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1968.
- Ignacy Loyola. *Pisma wybrane*. T. II: *Komentarze*. Opracował Mieczysław Bednarz przy współpracy Andrzeja Bobera i Romana Skórki. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1968.
- Ignacy Loyola. *Ćwiczenia duchowe*. Tłumaczenie Mieczysław Bednarz. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 2002.
- Ignacy Loyola. *Listy wybrane*. Przekład Katarzyna Jachimska-Mańkiewicz, Roman Skórka, Stefan Filipowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Iparraguirre Ignacio. *Vocabulario de Ejercicios Espirituales*. Roma: CIS, 1978.
- Ivereigh Austen. *Prorok. Biografia Franciszka, papieża radykalnego*. Tłumaczenie Marcin Mansy. Bytom: Wydawnictwo Niecałe, 2015.
- Jan Paweł II. *O życiu zakonnym. Przemówienia – Listy Apostolskie – Instrukcje*. Poznań-Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum, 1984.
- Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*. Kraków-Warszawa: Polskie Prowincje Towarzystwa Jezusowego-Wydawnictwo WAM, 2001.

- Kotlewski Tadeusz. *Z sercem hojnym rozpalonym miłością. O mistyce ignacjańskiej*. Warszawa: Wydawnictwo RHETOS, 2005.
- Kotlewski Tadeusz. „Duchowość papieża Franciszka. Otwarty umysł i wierzące serce”, *Studia Bobolanum*, nr 1 (2014): 35-48.
- Kotlewski Tadeusz. *Pokochać się w głębi serca*. Kraków: Wydawnictwo Misericordia, 2018.
- Kotlewski Tadeusz. „Irradiar la Misericordia. En la espiritualidad de san Ignacio de Loyola”. *Studia Bobolanum* 29, nr 4 (2018): 5-22.
- Lonsdale David, „Discernment of Spirit”. W *An Ignatian Spirituality Reader*, redakcja George Traub, 171-191. Chicago: Loyola Press. A Jesuit Ministry, 2008.
- Salai Sean, *What Would Pope Francis Do? Bringing the Good News to People in Need*. Indiana: Huntington. Our Sunday Visitor Publishing Division- Our Sunday Visitor, Inc, 2016.

Ignatian roots of the spirituality of Pope Francis

SUMMARY

Jesuit spirituality grows out of the roots of the *Spiritual Exercises*. It is in the *Exercises*, thanks to them and through them, that every Jesuit forms his mind and heart. Also the spirituality of Pope Francis grows from the Ignatian roots, and he is the spiritual son of Saint Ignatius. Ignatian spirituality is characterised by seeking and finding God in everything, to love Him and to serve Him in all aspects. Also for Jorge Bergoglio, the world is the mission environment, help in the mission and the object of the mission. Everyone is sent to a „such” and not different world, to the world in which they live and which needs redemption, transformation and a return to the Source. Return to God is through prayer and discernment. In Ignatian spirituality, prayer and spiritual discernment are closely related. There is no truly Christian spiritual discernment without prayer. However, true prayer always leads to authentic spiritual discernment. In the thought of Saint Ignatius through prayer and discernment the human being becomes a tool to love and serve God in everything. The purpose of the article is to show the Ignatian roots of the spirituality of Pope Francis, in the centre of which is the message of God’s mercy.

Key words: Ignatian spirituality, Pope Francis, spiritual exercises, spiritual discernment, God’s mercy



Ekoteologia przed i po encyklice *Laudato si'*

JACEK POZNAŃSKI

Akademia Ignatianum w Krakowie
Kraków

ORCID: 0000-0002-8158-564X

STRESZCZENIE

W artykule przedstawiamy, że encyklika *Laudato si'* formułuje wizję katolickiej systematycznej ekoteologii i swego rodzaju „paradygmat” jej uprawiania. Encyklika jako dokument najwyższego autorytetu nauczycielskiego w Kościele wyznacza i określa kierunki, problematykę, obszar badań i sposób myślenia o problematyce ekologicznej w teologii katolickiej. W celu pełniejszego ukazania nowości dokumentu papieża Franciszka, najpierw dokonano krótkiego przeglądu stanu wcześniejszej ekoteologicznej refleksji Magisterium Kościoła. Następnie scharakteryzowano najważniejsze cechy Franciszkowej wizji ekoteologii i ekoteologicznego paradygmatu w teologii. Są to: integrująca teologię rola ekologicznej problematyki, sprzężenie z katolicką nauką społeczną, sapiencjalna natura ekoteologii, transdyscyplinarny charakter ekoteologicznej refleksji, ścisła więź poziomów globalnej i lokalnej refleksji teologicznej.

S ł o w a k l u c z o w e: ekoteologia, Magisterium Kościoła, Encyklika *Laudato si'*, ekologia

* * *

W 1985 r. protestancki teolog, Jürgen Moltmann, opublikował książkę *Bóg w stworzeniu*¹. Stała się ona manifestem chrześcijańskiej teologii ukierunkowanej ekologicznie. Moltmann włączył się nią w nurt ekoteologii, która nabierała rozmachu począwszy od lat 70. XX w. W tamtym czasie treści w niej zawarte robiły duże wrażenie swoim rozmachem, wizją, świeżością, ekumenizmem, zaangażowaniem w dialog z naukami, kulturą, innymi religiami. Lektura encykliki *Laudato si'* (opublikowanej dokład-

¹ Jürgen Moltmann, *Bóg w stworzeniu* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995).

nie 30 lat po książce Moltmanna) przynosi podobne doświadczenia². Warto ukazać inspiracje i wskazówki dla chrześcijańskiej ekoteologii, które są w niej zawarte.

W jaki sposób rozumiem tutaj termin „ekologia”? Ekologia u swych początków (Ernst Haeckel) była rozumiana jako nauka o różnorodnych relacjach zachodzących między elementami środowiska naturalnego na różnych poziomach jego organizacji. Później, zwłaszcza od lat 70. XX w., gdy zaczęła rosnąć świadomość posuwającej się degradacji przyrody, ekologię częściej rozumiano jako wiedzę o zagrożeniach, jakie człowiek sprowadza na środowisko, oraz o sposobach i środkach ich minimalizowania lub eliminacji. W *Laudato si'* termin „ekologia” jest używany w obydwu wymienionych znaczeniach. Z jednej strony w encyklice często, w różnych sformułowaniach, powraca przekonanie, że „wszystko na świecie jest ściśle ze sobą powiązane” i stanowi system (np. LS 5, 16, 20, 42). Z drugiej strony, jak refren powraca ukazywana z coraz to innych perspektyw kwestia zagrożeń związanych z wpływem człowieka na środowisko (np. LS 6, 29, 34, 35, 40). Nazwa „ekoteologia” wskazuje na powiązanie problematyki teologicznej z zagadnieniami z zakresu różnie rozumianej ekologii oraz ochrony przyrody pojmowanej jako stworzenie. Ekoteologia to refleksja teologiczna dokonująca interpretacji współczesnych problemów relacji człowieka do otoczenia przyrodniczego w perspektywie objawienia zawartego w Biblii i Tradycji Kościoła oraz wiary i doświadczenia duchowego Kościoła³.

W niniejszym artykule utrzymuję, że encyklika *Laudato si'* formułuje wizję katolickiej systematycznej ekoteologii i swego rodzaju „paradygmat” jej uprawiania. Termin „paradygmat” rozumiem jako „modelowe osiągnięcie naukowe uznane przez kompetentną w danej dziedzinie społeczność uczonych, które w pewnym okresie wyznacza społeczności uczonych problematykę, obszar badań i ich metodę”⁴. Encyklika, jako pewna forma publikacji myśli, nie jest oczywiście dziełem naukowym, jednak – analogicznie do świata nauki – jako dokument najwyższego autorytetu nauczycielskiego w Kościele wyznacza i określa kierunki i perspektywy myślenia w teologii katolickiej. Scharakteryzuję najważniejsze, moim zdaniem, cechy ekoteologicznego paradygmatu. Najpierw jednak, aby pełniej ukazać

² Franciszek, *Encyklika „Laudato si'”. W trosce o wspólny dom* (dalej: LS). (Kraków: Wydawnictwo M, 2015).

³ Por. Jarosław Babiński, „Ekoteologia jako odpowiedź na kryzys ekologiczny”, *Teologia w Polsce*, nr 2 (2011): 292. W Polsce zagadnienia ekologiczne w ich odniesieniu do teologii pierwszy poruszył ks. prof. Roman E. Rogowski w artykule z 1982 r. pt. *Teoekologia*. Do pionierów tej problematyki należy też ks. dr Jan Grzesica, autor tekstu *Ochrona naturalnego środowiska człowieka – problem teologiczno-moralny* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1983).

⁴ Edyta Kapica, *Paradygmat*, w Józef Herbut, Paweł Kawalec, *Słownik terminów naukoznawczych. Teoretyczne podstawy naukoznawstwa* (Lublin: Wydawnictwo Lubelskiej Szkoły Biznesu, 2009), 45.

nowość *Laudato si'*, dokonam krótkiego przeglądu stanu wcześniejszej ekoteologicznej refleksji Magisterium Kościoła. Warto zaznaczyć, że refleksja teologów chrześcijańskich, w tym katolickich, rozwijała się o wiele intensywniej, niż wskazywałby zakres i rozmiar oficjalnej refleksji teologicznej Magisterium nad problematyką ekologiczną⁵.

1. Nauczanie Magisterium Kościoła wobec ekologii

Encyklika *Laudato si'* to zwieńczenie – a zarazem etap – rozwoju kościelnej refleksji teologicznej nad stworzonym światem materialnym, współcześnie skoncentrowanej wokół zagadnień związanych z degradacją i ochroną przyrody. Niektórzy wskazują na zaczątki takiej refleksji już w *Rerum novarum* (1891), encyklice Leona XIII, która położyła podwaliny pod katolicką naukę społeczną⁶. Jednak problematyka ta jest zawarta w niej tylko *implicite* w zagadnieniu własności prywatnej i pracy oraz zasadzie uniwersalnego przeznaczenia dóbr stworzonych. Motyw ten będą podejmowali w odniesieniu do ekologii wszyscy kolejni papieże. Sobór Watykański II (1962-1965) w swoich dokumentach nie odniósł się wprost do ekologii czy ochrony środowiska, jednak opracował zasady, które w *Laudato si'* są zastosowane w formowaniu podejścia do kwestii ekologicznej (np. *Gaudium et spes*, 69). Jan XXIII w *Pacem in terris* przypomniał prawdę, że Bóg „stworzył wszechświat z niczego i wyposażył go wedle obfitości swej mądrości i dobroci”⁷ i że jedynym sposobem zachowania pokoju na świecie jest „wierne zachowywanie porządku ustanowionego przez Boga”⁸, przy tym podkreśla jedynie porządek w człowieku i w stosunkach społecznych (dotyczący władzy, moralności). Warto zauważyć, że właśnie w kontekście refleksji o pokoju światowym powstało najwięcej refleksji Jana Pawła II

⁵ Pierwsze teologiczne refleksje na temat przyrody pojawiały się w latach 50. XX w., głównie w obszarze protestanckim. Jako jedno z najwcześniejszych można wymienić następujące publikacje naukowe: William H. Dew, „Religious approaches to nature”, *Church Quarterly Review*, nr 150 (1950): 81-89; Eric C. Rust, *Nature and man in Biblical thought* (London: Lutterworth, 1953); Joseph A. Sittler, „A theology for earth”, *The Christian Scholar*, nr 3 (1954): 367-74; David T. Asselin, „The notion of dominion in Genesis 1-3”, *Catholic Biblical Quarterly*, nr 16 (1954): 277-94.

⁶ Fabien Revol, „L'intégration de l'écologie dans la pensée et l'enseignement des papes de Léon XIII à François I”, *Connaitre*, nr 40 (2014): 94. Zob. Michał Wyrostkiewicz, „Kwestia ekologiczna w wypowiedziach Magisterium Ecclesiae”, w *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 3: *Dyskusje, komunikaty, uzupełnienia, dokumenty końcowe*, red. Krzysztof Gózdź i in. (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004), 225-238; Andrzej F. Dziuba, „Współczesna dynamika kwestii ekologicznej. Z nauczania bł. Jana Pawła II i Benedykta XVI”, *Teologia i moralność*, nr 2 (2013): 129-140.

⁷ Jan XXIII, „Encyklika *Pacem in terris*” (Watykan 1963), nr 3, dostęp 11 lutego, 2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terriss_11041963.html.

⁸ Tamże, nr 1.

i Benedykta XVI dotyczących ekologii⁹. Paweł VI był pierwszym papieżem, który zajął się wprost tematem ekologii i szeroko rozumianej ochrony środowiska¹⁰. W 1970 r., w FAO, mówił o możliwości katastrofy ekologicznej, podkreślał konieczność radykalnej zmiany w zachowaniu oraz połączenia rozwoju gospodarczego z postępem społecznym i moralnym. Następnie w *Octogesima adveniens* papież zwracał uwagę na nowe zagrożenia, nierozważną eksploatację przyrody oraz nieprzewidywalne tego konsekwencje, wzywał chrześcijan do wzięcia odpowiedzialności za przyszłość Ziemi oraz ludzkości zagrożonej przez kryzys ekologiczny¹¹.

Laudato si' obficie korzysta z odwołań do tekstów Jana Pawła II (począwszy od LS 5) i Benedykta XVI (od LS 6)¹². Według Fabiena Revoła można powiedzieć, że wraz z refleksją Jana Pawła II rodzi się teologia ekologiczna, która dostarcza nowych idei i intuicji¹³. Pojawia się też spora liczba tekstów papieskich¹⁴. Już pierwsza encyklika Jana Pawła II, *Redemptor hominis* (1979), wskazuje m.in. na „stan zagrożenia człowieka ze strony wytworów samego człowieka” oraz niekontrolowany rozwój techniki, który „alienuje go w stosunku do przyrody, odrywa od niej. Człowiek zdaje się często nie dostrzegać innych znaczeń swego naturalnego środowiska, jak tylko te, które służą celom doraźnego użycia i zużycia”. Według zamyśłu Stwórcy człowiek winien obcować „z przyrodą jako jej rozumny i szlachetny »pan« i »stróż«”¹⁵. Kolejne refleksje wyraźnie dotyczące ekologii odnajdujemy osiem lat później w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987), w której papież formułuje m.in. pojęcie „troski ekologicznej”¹⁶ i podkreśla – istotne dla *Laudato si'* – zagrożenie brania „pod uwagę natury każ-

⁹ W *Laudato si'* nie ma odwołania do *Rerum novarum*, a *Pacem in terris* oraz *Populorum progressio* są cytowane krótko, po jednym razie i poza *stricto* ekologicznym kontekstem.

¹⁰ Jego refleksja dotycząca tej tematyki pojawia się w kilku dokumentach: encyklice *Populorum progressio* (1967), przemówieniu w FAO (1970), liście apostolskiej *Octogesima adveniens* (1971) oraz liście do sekretarza generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych M. Stronga (1972). W *Laudato si'* Franciszek cytuje (jako pierwszą wypowiedź papieską *explicite* poruszającą kwestię ekologiczną) przemówienie Pawła VI do FAO (16 XI 1970), a następnie list apostolski *Octogesima adveniens* (por. LS 4).

¹¹ Paweł VI, „List apostolski *Octogesima adveniens*” (Watykan 1971), dostęp 11 lutego, 2019, http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html.

¹² W *Laudato si'* na 172 przypisy można znaleźć 37 odwołań do nauczania Jana Pawła II oraz 30 odwołań do tekstów Benedykta XVI.

¹³ Fabien Revol, „L'intégration de l'écologie”, 96.

¹⁴ Przeglądu problematyki ekologicznej podejmowanej przez Jana Pawła II dokonuje np. Wojciech Bołoz, *Kościół i ekologia. W obronie człowieka i środowiska naturalnego* (Kraków: Wydawnictwo Homo Dei, 2010), 31-46.

¹⁵ Wszystkie cytaty z: Jan Paweł II, „Encyklika *Redemptor hominis*” (Watykan 1979), nr 15, dostęp 12 lutego, 2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_hominis.html.

¹⁶ Jan Paweł II, „Encyklika *Sollicitudo rei socialis*” (Watykan 1987), nr 26, dostęp 12 lutego, 2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html.

dego bytu oraz ich wzajemne powiązanie w uporządkowany system”¹⁷. Pierwszym dokumentem w całości poświęconym ochronie środowiska jest orędzie Jana Pawła II na XXIII Światowy Dzień Pokoju w 1990 r., pt. *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem*¹⁸. Stanowi ono ważne podsumowanie dotychczasowej refleksji Magisterium Kościoła. Od tego momentu problematyka ekologiczna coraz częściej pojawia się w tekstach papieskich. Dokładniejsza analiza tego dokumentu pokazuje, że bardzo wiele wątków pełniej rozwiniętych w *Laudato si'* jest zasygnalizowanych już w tym krótkim dokumencie.

W encyklice *Centesimus annus* (1991) Jan Paweł II zwraca uwagę na „niszczenie środowiska ludzkiego” i podkreśla, że „zbyt mało wagi przywiązuje się do ochrony warunków moralnych prawdziwej »ekologii ludzkiej«”. Wskazuje, że „człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony” oraz wprowadza pojęcie „społecznej ekologii” pracy¹⁹. Stwierdza, że „pierwszą i podstawową komórką »ekologii ludzkiej« jest rodzina”²⁰. Papież wyraźnie wskazuje, że „u korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny”²¹. Korekty tego błędu podejmuje się Franciszek w *Laudato si'*, dążąc m.in. do wypracowania nieantropocentrycznej antropologii. W krótkiej katechezie podczas audiencji generalnej z 17 stycznia 2001 r., w całości poświęconej stworzeniu i jego ochronie, Jan Paweł II ponownie zbiera różne dotychczasowe wątki swoich rozważań dotyczących kwestii ekologicznej²².

Benedykt XVI przedstawiał swoje refleksje na tematy ekologii i ochrony środowiska naturalnego we fragmentach kilku przemówień i katechez, które są przywoływane w *Laudato si'* (np. LS 6, 155). Między innymi w Orędziu na XL Światowy Dzień Pokoju przywołuje pojęcia: „ekologia natury”, „ekologia ludzka”, „ekologia społeczna” i wprowadza pojęcie „ekologii pokoju”, aby podkreślić „nierozzerwalny związek między

¹⁷ Tamże, nr 34.

¹⁸ Jan Paweł II, „Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1990). *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem*” (Watykan 1989), dostęp 14 lutego, 2019, <http://www.niedziela.pl/artikul/2283/Orędzie-na-XXIII-Swiatowy-Dzien-Pokoju>

¹⁹ Cytaty z: Jan Paweł II, „Encyklika *Centesimus annus*” (Watykan, 1991), nr 38, dostęp 12 lutego, 2019, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

²⁰ Tamże, nr 39.

²¹ Tamże, nr 37.

²² Jan Paweł II, „Katecheza *Trzeba zapobiec katastrofie ekologicznej*” (Watykan 2001), dostęp 12 lutego, 2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_17012001.html; Krótkie wypowiedzi o ekologii znajdują się w encyklice *Evangelium vitae* (nr 42 i 52) z 1995 r. Wzmianki o tej problematyce można znaleźć w encyklice *Fides et ratio* (nr 104) z 1998 r. oraz w adhortacji *Novo millennio ineunte* (nr 5) z 2001 r. Jan Paweł II poświęcił kwestiom ochrony przyrody kilka homilii i przemówień.

pokojem ze światem stworzonym i pokojem pomiędzy ludźmi”²³. Benedykt XVI poświęca sprawom związanym z ekologią i ochroną środowiska naturalnego kilka numerów encykliki *Caritas in veritate* (49–51), ponownie przywołując wątki i pojęcia wprowadzone przez Jana Pawła II. Zauważa m.in., że „to, w jaki sposób człowiek traktuje środowisko naturalne, wpływa na to, jak traktuje samego siebie, i na odwrót”; przypomina o tym, że potrzebna jest „rzeczywista zmiana mentalności, która nas skłoni do przyjęcia nowych stylów życia”; wskazuje na współzależność: „Każde naruszenie solidarności i przyjaźni obywatelskiej powoduje szkody ekologiczne, podobnie jak degradacja środowiska wywołuje niezadowolenie w relacjach społecznych”. Zauważa też fakt, że „przyroda, zwłaszcza w naszych czasach, jest tak bardzo włączona w procesy społeczne i kulturowe, że niemal nie stanowi już zmiennej niezależnej”. Podkreśla ścisły związek wielu kwestii: „Księga natury jest jedna i niepodzielna w tym, co dotyczy środowiska, jak i w dziedzinie życia, płciowości, małżeństwa, rodziny, relacji społecznych, jednym słowem, integralnego rozwoju ludzkiego”²⁴. Najobszerniejsza wypowiedź Benedykta XVI dotycząca ekologii zawarta jest w Orędziu na XLIII Światowy Dzień Pokoju (2010), dokumencie w całości poświęconym różnorodnym kwestiom ekologicznym²⁵. W orędziu tym papież podsumowuje wiele wątków z wcześniejszych wypowiedzi, zwłaszcza z *Caritas in veritate*, i często odwołuje się do *Centesimus annus* Jana Pawła II. Benedykt XVI zwraca uwagę na los tzw. uchodźców ekologicznych, podkreśla, że kryzys ekologiczny jest ściśle związany z „koncepcją rozwoju oraz z wizją człowieka i jego relacji z innymi i ze stworzeniem”, wskazuje na potrzebę „głębokiej i dalekowzrocznej analizy modelu rozwoju” oraz „refleksji nad sensem gospodarki i jej celami, umożliwiającą naprawę wadliwych mechanizmów i wypaczeń”. Papież zwraca uwagę na potrzebę solidarności międzypokoleniowej i wewnątrzpokoleniowej oraz nowej solidarności w stosunkach między krajami rozwijającymi się a wysoko uprzemysłowionymi.

Podsumowując ten przegląd papieskich wypowiedzi przed *Laudato si'*, można zaproponować kilka uwag. Po pierwsze, warto zauważyć pewien rytm podsumowywania rozważań Magisterium Kościoła na te-

²³ Benedykt XVI, „Orędzie na XL Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2007. *Osoba ludzka sercem pokoju*” (Watykan 2006), nr 8, dostęp 13 lutego, 2019, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pokoj2007_08122006.html.

²⁴ Benedykt XVI, „Encyklika *Caritas in veritate*” (Watykan 2009), nr 51, dostęp 13 lutego, 2019, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.

²⁵ Benedykt XVI, „Orędzie na XLIII Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2010. *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia*” (Watykan 2009), dostęp 31 stycznia, 2019, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html.

mat ekologii. Mniej więcej co dziesięć lat pojawiały się krótkie dokumenty w całości poświęcone ekologii, zbierające owoce dokonanej w różnych momentach i kontekstach refleksji. Kwestia ekologiczna najczęściej była podejmowana przez papieży w orędziach dotyczących pokoju światowego. Po drugie, kolejne teksty papieskie zwracają uwagę na coraz większą liczbę zagadnień ekologicznych. Potwierdzając wcześniej przyjęte zasady, wprowadzają nowe wątki, jak np. los przyszłych pokoleń, praca i ekologia, miasta i urbanizacja. Papieże wskazują na coraz szczegółowsze zagadnienia, poczynając od przeznaczenia ziemi dla wszystkich ludzi, pokoju światowego, degradacji środowiska, a kończąc na takich sprawach, jak zagrożenia poszczególnych gatunków, problem energii, wody czy kwestie rolników. Po trzecie, papieże zauważają więcej powiązań ekologicznych zagadnień z innymi problemami współczesnego świata. W ich wypowiedziach coraz pełniej ukazuje się sieć współzależności. Po czwarte, duży nacisk położony jest na powiązanie kryzysu ekologicznego z kryzysem moralnym człowieka i społeczeństwa. Wątek ten, obecny od samego początku wyrażonej refleksji nad kwestią ekologiczną, był wciąż pogłębiany i uzupełniany o nowe aspekty. Po piąte, papieże w kolejnych dokumentach tworzą nowe wyrażenia, które łączą tradycyjne teologiczne pojęcia z przymiotnikiem „ekologiczny”. W ten sposób wskazują na potrzebę swoistej „ekologizacji” teologii²⁶. W końcu, do *Laudato si'* papieże nie tyle rozwijają ekoteologię jako pewną dyscyplinę teologiczną czy też pewne podejście do uprawiania teologii, ile raczej zachęcają do tego, aby w refleksji teologicznej podejmować zagadnienia ekologiczne, dają impulsy do rozwoju myślenia teologicznego o przyrodzie, kryzysie ekologicznym, ochronie stworzenia o inspiracji chrześcijańskiej, budzą ekologiczną wrażliwość, świadomość i odpowiedzialność w Kościele i pośród teologów i wierzących. Krótko mówiąc, zachęcają do teologizacji „ekologii”. Wydaje się, że wraz z *Laudato si'* sytuacja dojrzała do tego, aby Magisterium przedstawiło całościową wizję katolickiej ekoteologii, a zarazem – jak twierdzą – swoisty paradygmat jej uprawiania. Chciałbym zwrócić uwagę na kilka cech takiej refleksji, które można znaleźć w tekście *Laudato si'*.

2. Ekoteologia jako dyscyplina integrująca wewnętrznie teologię

Lektura *Laudato si'* przekonuje, że ekoteologiczna refleksja ma duży potencjał integrowania dyscyplin teologicznych. Scalanie teologii jest ważnym zadaniem, gdyż w XX w. różne obszary tematyczne w teologii miały tendencję do autonomizowania się i izolowania w osobnych dyscyplinach

²⁶ Por. Jacek Poznański, „Ekologia w kontekście miłosierdzia. Uczynki miłosierne względem stworzenia”, *Ateneum Kapłańskie*, nr 1 (2017): 48.

albo tzw. traktatach. Tymczasem ekologiczne zagadnienia wymagają wielostronnej teologicznej refleksji²⁷. Dokonam krótkiego przeglądu ekoteologicznych wątków poruszonych w *Laudato si'*, które warto całościowo rozwinąć, posiłkując się dorobkiem różnych dyscyplin teologicznych i we wzajemnej ich współpracy²⁸.

W encyklice *Laudato si'* widać wyraźny wkład współczesnej egzegezy i teologii biblijnej. Te badania winny przede wszystkim demaskować błędne interpretacje Biblii (np. uzasadnienia władzy, pojmowanie panowania, rozumienie postępu i podboju) i zdecydowanie je korygować, odczytywać teksty biblijne w ich kontekście oraz właściwej hermeneutyce (por. LS 62-75). Egzegeza biblijna winna pomóc na nowo określić znacznie „panowania” nad ziemią i wskazać na znaczenie „uprawiania i doglądania” ogrodu świata (LS 66-67), odkryć i docenić wagę przepisów odnoszących się do istot żywych i ziemi (LS 67-68), a także zobaczyć życie Jezusa w nowej, ekologicznej perspektywie (LS 96-100).

W myśli Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka teologiczna refleksja nad ekologią jest mocno zakorzeniona w antropologii, ale ma również swoje istotne podstawy w teologii stworzenia. Teologia stworzenia winna przypominać o Bogu wszechmocnym, Ojcu Stworzycielu i jedynym Panu świata (LS 75), a zarazem pomóc rozumieć przyrodę jako stworzenie, czyli dar (LS 76), jako coś przynależące do porządku miłości (LS 77). Co więcej, „Bóg, który wyzwała i zbawia, jest tym samym Bogiem, który stworzył wszechświat”, są to Boże działania ściśle ze sobą powiązane (LS 73). W teologii stworzenia należy położyć nacisk na relacyjność, współzależność „relacji z Bogiem, z innymi ludźmi i z ziemią” (LS 66), ukazywać byty we wzajemnej relacji, współzależne, tworzące powiązany ściśle system (np. LS 5, 79, 86). Franciszkowa teologia stworzenia ma perspektywę dynamiczną, a nawet ewolucyjną (LS 18, 81). Bóg stworzył świat potrzebujący rozwoju, „w drodze” do doskonałości (LS 80). *Laudato si'* wyraźnie rozwija świadomość immanencji Stwórcy w stworzeniu (LS 80, 245). Teologia stworzenia łączy się z teologią objawienia: obok objawienia zawartego w Piśmie Świętym jest też Boże objawienie w przyrodzie (LS 85). W ramach teologii stworzenia należy przyznać właściwe miejsce teologii

²⁷ Wskazywał na to np. Jarosław Babiński, „Ekoteologia jako odpowiedź na kryzys ekologiczny”, 289-298; Jarosław Babiński, „Współczesna ekoteologia w perspektywie swych zadań”, *Studia Pelplińskie*, t. 47 (2014): 21-32.

²⁸ W *Laudato si'* nie pojawia się ważna współcześnie problematyka ekologiczna. Z pewnością powinna być rozwinięta w kolejnych dokumentach papieskich. Jak wskazywali Ojcowie Kościoła, Kościół jest skierowany na kosmos, prefiguruje i zapoczątkowuje obecność Bożego Słowa i Ducha w nowym stworzeniu. J. Babiński zauważa, że „jeśli Kościół jest rzeczywiście zorientowany na kosmos, to kryzys ekologiczny ziemskiego stworzenia jest również kryzysem samego Kościoła. Jeżeli Kościół postrzega siebie jako reprezentanta stworzeń, to cierpienie stworzeń, szczególnie tych najsłabszych, staje się cierpieniem i bólem także dla niego”, tamże.

zwierząt i bytów ożywionych, przeciwstawiając się niewłaściwemu antropocentryzmowi (LS 68-69, 81), wskazując na ich wartość i dobroć, które należy uszanować (LS 76). Papież zwraca też uwagę na swoistą teologię rytmów przyrody, którym podlegają stworzone byty (LS 71-72, 237).

Ekoteologia wymaga rozwijania integralnej wizji człowieka (wcześniej nieraz zbyt antropocentrycznej i indywidualistycznej). Człowiek jest jakościową nowością w stworzeniu, bytem osobowym (LS 81). Jednak, choć jest koroną stworzenia, to nie jest ostatecznym celem wszystkich innych stworzeń (LS 83). Stanowi integralną część stworzenia, lecz „każde stworzenie ma określoną funkcję i żadne nie jest zbędne” (LS 84). Stworzenie jest tajemnicą miłości Boga, a jednocześnie jest niedokończone, trwa w bólach rodzenia, co niesie dla człowieka zobowiązanie do współpracy z zamysłem Boga (LS 80). Człowiek z racji swego uposażenia ma brać za nie szczególną odpowiedzialność w kontekście własnej misji oraz całości Bożego planu (LS 92, 130). Istotne staje się pogłębianie i praktyczne wdrożenie koncepcji ekologii ludzkiej, która interdyscyplinarnie bada kwestię osoby ludzkiej w relacjach z jej naturalnym środowiskiem w kontekście kryzysu ekologicznego²⁹.

Ekoteologiczne podejście wymaga zasadniczej reorientacji w obrazie chrześcijańskiego Boga. Sposób jego postrzegania przekłada się na postrzeganie przyrody i siebie przez ludzi. *Laudato si'* ukazuje potrzebę ponownego odkrycia Boga Trójjedynego. Wspólnota stworzeń jako całość odzwierciedla mądrość Boga i jego życie trynitarnie. Stworzenie jest dziełem całej Trójcy (LS 238-239). „Osoby Boskie są relacjami samoistnymi, a świat stworzony na wzór Boga jest siecią relacji” (LS 240). Człowiek rozwija się, gdy „wchodzi w relacje, przekraczając siebie, aby żyć w komunii z Bogiem, z innymi i ze wszystkimi stworzeniami” (LS 240). Wspólnota Trójcy Świętej jest zasadą, która sprawia, że wszystko jest połączone, i „zachęca do dojrzewania w duchowości globalnej solidarności” (LS 240).

Stworzoność jest związana z tajemnicą wcielenia i odkupienia, a „wszystkie stworzenia materialnego wszechświata odnajdują swój prawdziwy sens w Słowie Wcielonym, ponieważ Syn Boży w swojej osobie przyjął materialny wszechświat, w który wprowadził załazek ostatecznej transformacji” (LS 235). Stworzenie znajduje swą realizację w wydarzeniu Jezusa Chrystusa jako „nowego stworzenia” (LS 237). Odkupienie człowieka jest też wydarzeniem zbawczym dla całego kosmosu. Zostaje otwarta droga ku odnowieniu świata, jego „przeobstwień”, powstaniu „nowej ziemi i nowego nieba”. Oczekiwanie na tę przemianę powinno być motywacją do troski o stan świata (LS 243). Wszechświat ma swoje ostateczne

²⁹ Zob. Michał Wyróstkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologicznomoralnej* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007).

wypełnienie w perspektywie eschatologicznej: „Cel drogi wszechświata to Boża pełnia, którą osiągnął już zmartwychwstały Chrystus będący fundamentem powszechnego dojrzewania” (LS 83).

Encyklika *Laudato si'* została podpisana przez Franciszka w uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Trzecia Osoba Boska jest zasadą dynamiki i rozwoju stworzenia: „Duch Święty wypełnił wszechświat możliwościami, dzięki którym z samego łona rzeczy może zawsze rodzić się coś nowego” (LS 80). Obecność Ducha Świętego jest nadzieją na przezwycięzenie kryzysu ekologicznego, gdyż On „potrafi znaleźć rozwiązanie nawet najbardziej złożonych i nieprzeniknionych sytuacji ludzkiego życia” (tamże) oraz „jest wewnętrznie obecny w sercu wszechświata, ożywiając i pobudzając nowe drogi” (LS 238). Odkrycie obecności ożywiającego stworzenia Ducha „pobudza w nas rozwój »cnót ekologicznych«” (LS 88), towarzyszy „jękom stworzenia” i pobudza ludzkie serca ku dobru (LS 245).

Laudato si' ma wyraźny wymiar liturgiczny. Adelajda Sielepin wskazuje, że sam tytuł encykliki ma charakter doksologiczny i sugeruje związek z modlitwą³⁰. Papież nie tylko ukazuje potrzebę ochrony przyrody, ale chce przywrócić stworzeniu „podstawową funkcję wielbienia Stwórcy całym swoim pięknem i różnorodnością”³¹. Celem stworzenia jest liturgia kosmiczna, która jest uwieńczeniem dzieła stworzenia. Udział w celebracji tej liturgii ma miejsce w Eucharystii, gdzie „cielesność zostaje w pełni dowartościowana w akcie liturgicznym, gdzie ludzkie ciało ukazuje swą wewnętrzną naturę świątyni Ducha” (LS 235). Co więcej, „w Eucharystii stworzenie odnajduje swoje największe wywyższenie”, a Bóg „czyni siebie pokarmem swego stworzenia” (LS 236). Eucharystia stanowi „centrum życia wszechświata, centrum wypełnione miłością i niewyczerpanym życiem. Cały wszechświat złączony z Synem Wcielonym, obecnym w Eucharystii, oddaje chwałę Bogu” (tamże). W Eucharystii dokonuje się jednoczenie nieba z ziemią i powrót całego stworzenia do swego Stwórcy. Dzięki temu jest ona „źródłem światła i motywacji dla naszych niepokojów o środowisko i ukierunkowuje nas, byśmy byli opiekunami całego stworzenia” (tamże).

Również sakramentologia winna mieć odcień ekologiczny: „Sakramenty są uprzywilejowanym sposobem, w jaki natura jest przyjęta przez Boga i przemieniona w pośrednictwo życia nadprzyrodzonego. Poprzez kult jesteśmy zachęcani do objęcia świata na innym poziomie” (tamże). Różne elementy tego świata, jak „woda, olej, ogień i kolory są przyjęte wraz z całą ich siłą symboliczną i włączają się w chwalenie Boga” (LS 235).

³⁰ Adelajda Sielepin, „Encyklika *Laudato si'* z perspektywy teologii liturgii”, w *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si'*, red. Jacek Poznański, Stanisław Jaromi (Kraków: Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie-WAM, 2016), 107-120.

³¹ Tamże, 107.

Spotkanie z Bogiem dokonuje się pośród tego materialnego świata i dzięki przyrodzie, która potrafi odsyłać wierzącego człowieka do Niego (LS 236).

Teologia moralna winna podjąć wysiłek włączenia w swoje rozważania zagadnienia kryzysu ekologicznego, tak bardzo uwarunkowanego moralną kondycją człowieka. Do tego wątku powracali wszyscy papieże poruszający problemy ekologii. Również patriarcha Konstantynopola, Bartłomiej I, wielokrotnie zachęcał „do uznania grzechów przeciw rzeczywistości stworzonej” (LS 8). Grzech rodzi przemoc, która „wyraża się również w objawach choroby, jaką dostrzegamy w glebie, wodzie, powietrzu i w istotach żywych” (LS 2, por. 66). Dostrzeżenie tego powinno znaleźć swoje przełożenie na praktykę sakramentu pokuty i pojednania (por. LS 218). Encyklika wyraźnie podkreśla potrzebę ekologicznego nawrócenia jako radykalnego odwrócenia się od myślenia i działania prowadzącego do dezintegracji dzieła stworzenia: „Kryzys ekologiczny jest wezwaniem do głębokiego wewnętrznego nawrócenia (...), które wiąże się z rozwijaniem wszystkich konsekwencji ich spotkania z Jezusem w relacjach z otaczającym ich światem” (LS 217). Co więcej, „nawrócenie ekologiczne, niezbędne do stworzenia dynamiki trwałej zmiany, jest także nawróceniem wspólnotowym” (LS 219). Tego rodzaju nawrócenie sprawia, że w człowieku rozwijają się „różne łączące się ze sobą postawy, by pobudzić do szczodrej i serdecznej troski” (LS 220). Refleksja moralna *Laudato si'* w wielu miejscach rozbudza świadomość odpowiedzialności za świat i przywołuje konsekwencje podejmowanych przez człowieka działań, opierając się nieraz na danych naukowych. W odniesieniu do konkretnego człowieka teologia moralna winna pomóc w rewizji stylu życia, przewartościowaniu mentalności, budowaniu świadomości oraz kształtowaniu odpowiedzialności i wolności. Obecnie istnieje potrzeba budzenia ekologicznego sumienia (por. LS 237) oraz zachęty do doskonalenia się w cnotach ekologicznych (LS 211).

Teologia duchowości winna podjąć wysiłek uczynienia relevantnymi swoich rozważań w kontekście kryzysu ekologicznego. Przede wszystkim potrzeba ugruntowania wcielonej duchowości. Kryzys ekologiczny wymaga ukazania, że chrześcijańska „duchowość nie jest odłączona od ciała ani też od natury czy realiów tego świata, ale żyjemy z nimi i w nich, w jedności ze wszystkim, co nas otacza” (LS 216). Następnie potrzeba duchowości, która pomaga rozwijać poczucie solidarności z innymi i ze stworzeniem, świadomości życia we wspólnym domu. To wszystko może się „stać intensywnym przeżyciem duchowym” (LS 232). Duchowość proponowana w *Laudato si'* wymaga ścisłego powiązania ze sobą aspektu ascetycznego z aspektem mistycznym. W aspekcie ascetycznym chodzi o „powrót do prostoty”, o przekonanie, że „mniej znaczy więcej”, o „rozwój wstrzemięźliwości i zdolności radowania się, mając niewiele” (LS 222-224),

o „gotowość do bezinteresownego wyrzeczenia oraz wielkoduszne gesty, nawet jeśli nikt ich nie widzi i nie docenia” (LS 220). Według Franciszka nie jest możliwe zaangażowanie w wielką sprawę ochrony przyrody, jeśli człowiek nie otwiera się na doświadczenie mistyczne, spotykając Boga we wszystkim, co go otacza (LS 233). Przede wszystkim „mystyk doświadcza wewnętrznej więzi, jaka istnieje między Bogiem a wszystkimi bytami” (LS 234). To głębokie wewnętrzne poruszenie daje impuls, motywuje, dodaje odwagi, nadaje sens działalności osobistej i wspólnotowej (LS 216). Franciszek zwraca uwagę na potrzebę rozwoju kontemplacyjnego stylu życia, który uczy umiejętności bycia obecnym, przeżywania daru każdej chwili, daje właściwe miejsce odpoczynkowi oraz świętowaniu (LS 225-226, 237). Warto też zauważyć, że encyklika daje wierzącym dwie modlitwy, które uczą modlenia się w kontekście troski o stworzenie: „Modlitwę za naszą ziemię” oraz „Chrześcijańską modlitwę wraz ze stworzeniem” (LS 245).

Laudato si' dostarcza impulsów dla teologii łaski. W encyklice przede wszystkim podkreśla się, że łaska „pragnie przejawić się w sposób dostępny zmysłami”, a jej najwspanialszym wyrazem jest to, „kiedy sam Bóg, który stał się człowiekiem, czyni siebie pokarmem swego stworzenia” (LS 236). W kontekście kryzysu ekologicznego i społecznego trzeba zachęcać wierzących, aby „otwierali się na łaskę Bożą i głębiej czerpali z tego, co w ich najgłębszych przekonaniach dotyczy miłości, sprawiedliwości i pokoju” (LS 200). Potrzeba także zwrócić uwagę na często zaniedbywane aspekty łaski tak, „by moc i światło otrzymanej łaski obejmowały także relacje z innymi istotami i otaczającym światem, budząc owo cudowne braterstwo z całym stworzeniem” (LS 221).

Encyklika Franciszka podejmuje się określenia ideału świętości w kontekście kwestii ekologicznej, którym jest św. Franciszek z Asyżu (tekst *Laudato si'* czerpie dużo inspiracji z jego hymnu). Papież kilkakrotnie powraca do jego postaci (LS 1, 10-12, 66, 87 – cały hymn, 91, 125, 218, 221) i ukazuje go nie tylko jako patrona³², ale też jako wzór, chrześcijański ideał relacji człowieka do stworzenia. Święty Franciszek jest więc „w najwyższym stopniu wzorem troski o to, co słabe” (LS 10), uczy wyrzeczenia się „czynienia z rzeczywistości jedynie przedmiotu użytku i panowania” (LS 11), uznania „przyrody za wspaniałą księgę, w której Bóg do nas mówi i przekazuje nam coś ze swego piękna i dobroci” (LS 12), uczy pozostawania w harmonii „ze wszystkimi stworzeniami” (LS 66). Ukazuje on też „zdrowe relacje ze stworzeniem, jako wymiar integralnego osobistego na-

³² Św. Franciszek jest „patronem ekologii integralnej, przeżywanej z radością i autentycznością. Jest on świętym patronem tych wszystkich, którzy prowadzą badania i pracują w dziedzinie ekologii” (LS 10). Jan Paweł II ogłosił św. Franciszka patronem ekologów 29 listopada 1979 r.

wrócenia” (LS 218) oraz „braterstwo z całym stworzeniem” (LS 221). Dla papieża, z perspektywy encykliki, najistotniejsze w św. Franciszku jest to, że w nim „nierozzerwalnie są połączone troska o naturę, sprawiedliwość wobec biednych, zaangażowanie społeczne i pokój wewnętrzny” (LS 10). Obok Franciszka papież wskazuje także na św. Józefa i pisze, że „on także może nas nauczyć troski, motywować nas do wielkodusznej pracy z czułością, aby chronić ten świat, jaki powierzył nam Bóg” (LS 242). Ważną patronką ekologii może być również Maryja, Matka, która „obecnie troszczy się z miłością i macierzyńskim bólem o ten poraniony świat” (LS 241). Jako Wniebowzięta jest „Królową wszelkiego stworzenia. W Jej uwielbionym ciele, razem z Chrystusem zmartwychwstałym, część stworzenia osiągnęła pełnię swego piękna” (LS 241).

Laudato si' jest przeniknięte duszpasterską perspektywą. Dąży do nadania duszpasterstwu rysu ekologicznego, co powinno również znaleźć wyraz w uprawianiu teologii pastoralnej. Dla Franciszka istotne jest, aby ogólna wizja teologiczno-filozoficzna miała dobrze określone, konkretne przełożenie na postawy, style życia, zachowania, działania. Chodzi głównie o styl konsumpcji i społeczną odpowiedzialność konsumentów (LS 206). Przewyciężenie indywidualizmu pozwala na wypracowanie alternatywnego stylu życia. To zaś skutkuje poważną zmianą w społeczeństwie (LS 208). Teologia pastoralna powinna ukazywać powagę kryzysu kulturowego i ekologicznego i wyjaśniać, jak tego świadomość winna „przełożyć się na nowe nawyki” (LS 209). Teologia ta winna zwrócić uwagę na wychowanie oraz edukację proekologiczną, którym Franciszek poświęca jeden podrozdział (LS 209-215), rolę rodziny (LS 217), katechezę (por. LS 213), kształtowanie ekologicznego sumienia (LS 214), uwrażliwianie na kwestię tzw. grzechu ekologicznego, formułowanie etyki środowiskowej i społecznej z uwzględnieniem kwestii ekologicznych. Franciszek chce także uwrażliwić formację przyszłych duszpasterzy na kwestię ekologiczną. Seminarium winno stać się miejscem wychowania „do odpowiedzialnej ascezy, do naznaczonego wdzięcznością podziwiania świata, do wrażliwości na kruchość ubogich i środowiska” (LS 217)³³.

W końcu należy podkreślić, że ekoteologia, z samej swej natury, domaga się ujęcia ekumenicznego, a szerzej, dialogicznego. Postawa otwarta w relacji do przyrody wymaga dialogu z innymi wyznaniemiami chrześcijańskimi, innymi religiami, a także wartościami kultur i światopoglądów. Zauważa to Franciszek, gdy pisze: „Także inne Kościoły i Wspólnoty

³³ Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis* (nr 6) zachęcał do włączenia elementów ekoteologii w formację intelektualną alumnów. A w 2003 r. skierował do biskupów Kościoła katolickiego adhortację *Pastores Gregis*, w której jeden numer (nr 70) jest poświęcony roli biskupa w kontekście kwestii ekologicznej.

chrześcijańskie – podobnie jak i inne religie – rozwinęły głęboką troskę i cenną refleksję na temat tych zagadnień, leżących nam wszystkim na sercu” (LS 7). Papież wskazuje, że odpowiedź na kryzys ekologiczny jest szansą na wypracowywanie w całym chrześcijaństwie (a także we współpracy z niechrześcijanami) wspólnych działań, promowanie ekologicznego myślenia, stylu życia, ekologicznie wrażliwego wychowania i edukacji.

Powyższy przegląd wyraźnie ukazuje, jak wiele zagadnień z obszaru różnych działów teologii może i powinno być ponownie przemyślanych z perspektywy troski o stworzenie. Co więcej, taka praca myślowa jest niezbędna, aby myśl chrześcijańska mogła twórczo włączyć się w proces formowania ogólnoludzkiej odpowiedzi na kryzys ekologiczny.

3. Ekoteologia sprzężona z katolicką nauką społeczną

Franciszek wyraźnie zakorzenia swoją encyklikę w nauce społecznej Kościoła (LS 15). Jednak, co trzeba zdecydowanie powiedzieć, nie zawęży katolickiego nauczania na temat ekologii do tego wyspecjalizowanego obszaru refleksji. Jak już pokazałem, włącza on ekologiczną refleksję w różne dyscypliny teologiczne, orientuje pastoralnie oraz integruje z moralnością i duchowością (o czym dalej). Jest świadomy, że nauka społeczna Kościoła „wychodząc od nowych wyzwań, musi się coraz bardziej ubogacać” (LS 63). Proces ten widzi jako rezultat otwartości Kościoła na dialog z myślą filozoficzną i naukami, co „pozwała mu tworzyć różne syntezy wiary i rozumu” (LS 63). Ekoteologia w ujęciu Franciszka jest bardzo konsekwentnie sprzężona nie tylko z klasycznymi zagadnieniami katolickiej nauki społecznej, takimi jak zasada powszechnego przeznaczenia dóbr (LS 93-95); dobro wspólne (np. „środowisko jest dobrem publicznym, mieniem całej ludzkości i wszyscy są za nie odpowiedzialni”, LS 95; „ludzka ekologia jest nierozzerwalnie związana z pojęciem dobra wspólnego”, LS 156) lub kwestią sprawiedliwości („prawdziwe podejście ekologiczne zawsze staje się podejściem społecznym, które musi włączyć sprawiedliwość w dyskusję o środowisku, aby usłyszeć zarówno wołanie ziemi, jak i krzyk biednych”, LS 49). Papież odwołuje się również do współczesnych palących kwestii społecznych, jak przeludnione miasta i niezdrowe warunki życia w nich (LS 44, 143, 149-154) czy uchodźcy i emigranci ekologiczni (LS 25). Czyni tak dlatego, że „wszystko jest ze sobą powiązane”, a z tego wynika iż „konieczne jest połączenie troski o środowisko ze szczerą miłością do człowieka i z ciągłym zaangażowaniem wobec problemów społeczeństwa” (LS 91). Ekologia integralna Franciszka, wykorzystując dorobek poprzednich papieży, wyraźnie i wielokrotnie ukazuje wewnętrzny związek tych kwestii (np. LS 82). Zwłaszcza podkreśla związek ochrony Bożego

stworzenia z biblijną troską Boga o ochronę ubogich i marginalizowanych. Franciszek mocno uświadamia wierzącym ścisłą współzależność celów społecznych, gospodarczych, politycznych i ekologicznych oraz wyakcentowuje źródła zagrożeń ekologicznych w strukturach ekonomicznych i społecznych (np. LS 53, 54, 104-105, 106-114), formułując konkretne postulaty wobec rządów i organizacji międzynarodowych (LS 175, por. LS 178-179).

4. Ekoteologia jako uprawianie mądrości

Ekoteologia Franciszka jest ujęciem, które ściśle łączy ze sobą refleksję, twórcze myślenie, wrażliwość estetyczną i wyobraźnię ekologiczną z głęboką duchowością, moralnością, religią i wychowaniem. W ten sposób uprawianie ekoteologii staje się również uprawianiem mądrości, rozumianej zarówno jako szeroka i głęboka wiedza, jak i zdolność dojrzałego pojmowania świata, zjawisk, zależności między nimi, ludzi i spraw ludzkich oraz umiejętność radzenia sobie w różnych sytuacjach, bycie roztropnym i zaradnym. Franciszkowa wizja ekologii integralnej to wizja ekologii mądrej³⁴. Akcentuje ona wrażliwość na całą złożoność rzeczywistości, gdyż „wiedza fragmentaryczna i izolowana może stać się formą ignorancji, jeśli nie łączy się z szerszą wizją rzeczywistości” (LS 138). Właściwa odpowiedź na kryzys ekologiczny wymaga powrotu do „skarbu mądrości” (LS 200), a więc do zintegrowanej różnorodnej wiedzy i zintegrowanej osoby, której udało się „przywrócić różne poziomy równowagi ekologicznej: tej wewnętrznej z samym sobą, solidarnej z innymi, naturalnej ze wszystkimi istotami żywymi, duchowej z Bogiem” (LS 210).

Zarówno Paweł VI, Jan Paweł II oraz Benedykt XVI wskazywali, że kryzys ekologiczny jest kryzysem moralnym człowieka. Brak poczucia wartości osoby i życia ludzkiego powoduje obojętność w stosunku do innych i do świata (por. LS 230). Ale *Laudato si'* wyraźniej ukazuje, że kryzys ekologiczny jest zewnętrznym przejawem wielowymiarowego kryzysu nowoczesności: moralnego, społecznego, kulturowego, duchowego. W obliczu tak złożonego kryzysu trzeba czerpać inspiracje z wielu źródeł, sięgać do całego „różnorodnego bogactwa kulturowego narodów, sztuki i poezji, do życia wewnętrznego i duchowości. (...) nie można pomijać żadnej dziedziny nauki i mądrości, także religijnej, z jej specyficznym językiem” (LS 63). Wzięcie pod uwagę różnych tradycji religijnych wraz z ich mądrością pozwala na lepsze ugruntowanie ekologicznej troski (LS 199). Zwłaszcza moralny wymiar kwestii ekologicznej musi być postrzegany

³⁴ Korzystam z: Jacek Poznański, *Papieska ekologia jako droga powrotu do mądrości*, dostęp 4 lutego, 2019, <https://www.swietostworzenia.pl/nasze-dzialania/mapa-chrzcijanskich-inicjatyw-ekologicznych/642-papieska-ekologia-jako-droga-powrotu-do-madrosi>.

bardziej integralnie, całościowo, w kontekstach i we wzajemnych powiązaniach (por. LS 119). Potrzeba odnowy moralnej i duchowych środków, a także tworzenia nowej kultury i nowego stylu wychowania kolejnych pokoleń, by przeciwstawić się tym kryzysom (np. LS 224). Wzbogacenie problematyki ekologicznej o tematykę transcendentną oraz kwestie wartości moralnych i duchowych daje stabilniejszy fundament do motywacji działań ekologicznych. Nie bez znaczenia w tym zadaniu jest też wymiar estetyczny (LS 215), a także sztuka i poezja (LS 199). Takie uwzględnienie różnych wymiarów, z jednej strony, pozwala na to, że łatwiej „nas przygotować, byśmy dokonali skoku w Tajemnicę, która etyce ekologicznej nadaje najgłębszy sens” (LS 210). Z drugiej strony, daje możliwość realistycznego, wieloczynnikowego i przewidującego planowania działań zarówno w ramach jednego państwa, jak i na arenie międzynarodowej, tak aby umowy, traktaty i deklaracje były rzeczywiście realizowane i wcielane w życie z głębokim przekonaniem, wyobraźnią i szczerym zaangażowaniem (por. LS 167, 173).

5. Ekoteologia transdyscyplinarna

86

Ekoteologia *Laudato si'* wskazuje, że w kontekście kryzysu ekologicznego potrzeba zastosowania transdyscyplinarnej strategii uprawiania teologii³⁵. Takiego podejścia wymaga cel encykliki. Papież jest świadomy, że kryzys ekologiczny jest bardzo złożony, ma wiele przyczyn, i dlatego „jeden jedyny sposób interpretowania i przekształcania rzeczywistości nie przynosi rozwiązań” (LS 63). W związku z tym „nie można pomijać żadnej dziedziny nauki” (tamże), która dostarczałaby jakiegoś wglądu w naturę ekologicznego kryzysu. Franciszek jest przekonany, że „nauka i religia, wnoszące różne podejścia do rzeczywistości, mogą wejść w intensywny dialog, owocny dla obu stron” (LS 62). Ten konstruktywny dialog winien zostać nawiązany między dyscyplinami naukowymi (LS 201), czynnikami ekonomicznymi i politycznymi (LS 189-198) oraz naukami i tradycjami religijnymi (LS 199-201). Jest to więc wizja zintegrowanego dynamicznego przedsięwzięcia nie tylko poznawczego, ale też transformującego jednostki i całe wspólnoty na różnych poziomach ich organizacji, zarówno w wymiarze świadomości, jak i postaw i działań. Franciszkowi chodzi o zjednoczenie wysiłku poznawczego i wdrożeniowego „całej rodziny ludzkiej w dążeniu do zrównoważonego i zintegrowanego rozwoju” (LS 13).

Transdyscyplinarność rozumie się na kilka sposobów. Moim zdaniem dla potrzeb niniejszego opracowania najtrafniejsze jest określenie Jürgena

³⁵ Interdyscyplinarność ekoteologii postuluje Jarosław Babiński, „Ekoteologia jako odpowiedź na kryzys ekologiczny”, 292-293.

Mittelstrassa. Według tego filozofia „przez transdyscyplinarność rozumiemy takie badanie, które (...) wychodzi poza granice dyscyplinarne, i które definiuje i rozwiązuje swoje problemy niezależnie od poszczególnych dyscyplin naukowych, zawsze mając na uwadze nienaukowe zagadnienia”³⁶. Tak więc problemy w badaniach transdyscyplinarnych pochodzą nie z zakresu problematyki zaangażowanych dyscyplin naukowych, albo ogólniej, problematyki naukowej, ale z otoczenia zewnętrznego nauki³⁷. Są to problemy poza- lub transnaukowe. Trans-dyscyplinarna strategia badań wymaga współpracy uniwersytetów, instytutów badawczych, a także rządów, przemysłu, biznesu organizacji NGO itd. Celem takiego badania jest często opracowanie i wdrożenie nowych rozwiązań technicznych, organizacyjnych lub nowych sposobów działania. Transdyscyplinarne badania wymagają nieraz stworzenia nowych pojęć, teorii i metod, które adekwatnie ujmowałyby najważniejsze aspekty badanego problemu i dostarczały szeroko akceptowanych rozwiązań³⁸. Wydaje się, że Franciszek wypracowuje właśnie tego rodzaju transdyscyplinarną teologię, czyli taką, która zajmuje się problemem pozanaukowym i jest w stanie wejść w silną i owocną interakcję nie tylko z innymi dziedzinami wiedzy (a nawet z wszystkimi dziedzinami wiedzy: naukami humanistycznymi, społecznymi, przyrodniczymi itd.), ale także z różnego rodzaju organizacjami korzystającymi z wiedzy i technologii w wypracowywaniu swoich stanowisk i decyzji. Potrzeba dobrze poinformowanego poznania i możliwie najlepiej ugruntowanej wiedzy o ekologicznych zagrożeniach oraz sposobach zaradzenia im. Papież jest świadomy, że sama teologia niczego nie rozwiąże, i potrzeba współdziałania różnych dyscyplin naukowych i różnego typu organizacji w celu ukazania możliwie najbardziej całościowego obrazu problematyki i zaproponowania adekwatnych rozwiązań. Jednocześnie jest też świadomy tego, że bez szeroko rozumianej refleksji teologicznej, moralnej i duchowej nic się nie uda rozwiązać, opierając się jedynie na nauce i technologii.

6. Ekoteologia globalna

Franciszek proponuje w *Laudato si'* teologię, która integruje perspektywę globalną, dotyczącą całej Ziemi i ludzkości, oraz perspektywę

³⁶ Jürgen Mittelstrass, *Die Häuser des Wissens. Wissenschaftstheoretische Studien* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1998), 44.

³⁷ Korzystam z: Jacek Poznański, „Nie-dyscyplinarne strategie badawcze. Propozycja uporządkowania”, w *W trosce o człowieka. Paradygmaty stare i nowe*, red. Monika Szymczyk, Robert Grzywacz (Kraków: Wydawnictwo AIK-WAM, 2016), 17-28.

³⁸ Przykładem transdyscyplinarnego pojęcia, używanego w *Laudato si'* bardzo często w różnych kontekstach i na różnych poziomach (od subatomowego, przez przyrodniczy, społeczny, ekologiczny, kosmiczny, po teologiczny), jest różnie wyrażona systemowość, sygnalizowana przez odwołania do relacyjności, więzi, współzależności itd.

lokalną, dotyczącą bardzo odmiennych przecież regionów Ziemi, odmiennych jeśli chodzi o uwarunkowania geograficzne, historyczne, kulturowe czy gospodarczo-polityczne (por. LS 180). Taką ekoteologię można nazwać globalną, łączącą globalność z lokalnością. Papież wskazuje na istotną rolę w przezwyciężaniu kryzysu ekologicznego zarówno lokalnych społeczności, samorządów, spółdzielni, grup etnicznych (np. LS 179), jak i globalnych organizacji i międzynarodowych układów (np. LS 173). Obydwa poziomy muszą być aktywne, zaangażowane i winny się uzupełniać, gdyż mają swoje słabe i mocne strony.

Glokalność Franciszkowej ekoteologii przejawia się zarówno na poziomie refleksji nad konkretnymi problemami (całej ludzkości lub konkretnych społeczności), jak i na poziomie tekstowym, gdy powołuje się na wypowiedzi Kościołów lokalnych. W *Laudato si'* wyraźnie widać, że długotrwałe zachęty ze strony kolejnych papieży oraz lokalne doświadczenie kryzysów ekologicznych zmobilizowały Kościoły krajowe i regionalne do pogłębionej refleksji. *Laudato si'* jest pierwszym dokumentem o ekologii, który tak obficie korzysta z dorobku konferencji episkopatów kontynentów, regionów i krajów, a zarazem docenia ich wkład w refleksję Kościoła powszechnego. Można znaleźć inspirujące uwagi konferencji episkopatów: Południowej Afryki (LS 14); Ameryki Łacińskiej i Karaibów (LS 38, 54); Filipin (LS 41); Boliwii (LS 48); Niemiec (LS 48, 69); Regionu Patagonia-Comahue (LS 51); USA (LS 53); Kanady (LS 85); Japonii (LS 85); Brazylii (LS 88); Republiki Dominikańskiej (LS 92); Paragwaju (LS 94); Nowej Zelandii (LS 95); Argentyny (LS 134); Portugalii (LS 159); Boliwii (LS 170); Meksyku (LS 189); Australii (LS 218). W nauczaniu episkopatów regionów lub państw problematyka ekologiczna jest precyzowana i specyfikowana, gdyż uwzględnia konkretne, lokalne zagrożenia oraz możliwości ich przezwyciężenia. Pozwala prowadzić teologiczną refleksję chrześcijańską, uwzględniając historyczną i kulturową specyfikę regionów i grup społecznych, kulturowych, etnicznych. Jednocześnie wiele z tych skontekstualizowanych refleksji może mieć znaczenie dla całej ludzkości i dawać inspirację do rozwiązań na poziomie globalnym.

* * *

Podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić, że prawie wszystkie kwestie poruszone i rozwinięte w *Laudato si'* pojawiały się we wcześniejszych dokumentach papieskich. Encyklika jest próbą ich uporządkowania, systematycznego rozwinięcia i powiązania za pomocą pewnych myśli przewodnich: łączność i współzależność wszystkiego; interpretacja przyrody jako ubogiego; ściśle powiązanie wymiaru ludzkiego, społeczne-

go i przyrodniczego; zasada dobra wspólnego; powszechne przeznaczenie dóbr świata; moralna istota kryzysu ekologicznego; problem antropocentryzmu, problem paradygmatu technokratycznego; nadmierna konsumpcja; troska o przyszłe pokolenia. *Laudato si'* syntetyzuje i integruje całość refleksji Magisterium Kościoła na temat ekologii, która sama w sobie jest też podsumowaniem refleksji „niezliczonych naukowców, filozofów, teologów i organizacji społecznych, które wzbogaciły myśl Kościoła odnośnie do tych kwestii” (LS 7). Ale przede wszystkim encyklika *Laudato si'* jest naturalnym owocem długoletniego pogłębiania refleksji nad kryzysem ekologicznym przez kolejnych papieży oraz dojrzewania w Kościele odpowiedzialnej i całościowej reakcji na to zjawisko. Jak pokazuje omawiana encyklika, reakcja ta wypływa z wnętrza chrześcijańskiej wiary opartej na Piśmie Świętym, Tradycji Kościoła, Magisterium, teologii i zmyśle wiary ludu Bożego (*sensus fidelium*).

Ekoteologia katolicka dzięki *Laudato si'* weszła w nowy etap swojego rozwoju. Przede wszystkim polega on na mocniejszym, całościowym, wieloaspektowym i wielowymiarowym oraz zdecydowanym zintegrowaniu problematyki ekologicznej z nauczaniem Kościoła, jak również różnorodną jego działalnością apostołską i duszpasterską. Ekoteologia Franciszka podejmuje chyba wszystkie tematy ekoteologii, umieszczając je we wzajemnej relacji, zarazem rozszerza dyskurs i przywołuje oraz omawia całą serię pojęć ekoteologicznych. *Laudato si'* wyznacza kilka cech czy akcentów, którymi winna charakteryzować się katolicka ekoteologia: winna scalać ze sobą całość refleksji teologicznej, pozostawać w ścisłym związku ze społeczną nauką Kościoła, być szkołą mądrości, otwierać się na współpracę z innymi obszarami wiedzy, wzajemnie inspirować perspektywę globalną i lokalną. W ten sposób encyklika jest ważnym papieskim impulsem do jeszcze odważniejszego przemyślenia całości teologii. W *Laudato si'* Franciszek chce wypracować „taką ekologię, która w swoich różnych wymiarach łączyłaby szczególnie pozycję, jaką człowiek zajmuje w tym świecie, oraz jego relacje z otaczającą rzeczywistością” (LS 15). Ale nie tylko. Jest to impuls do przemyślenia także duszpasterstwa, chrześcijańskiej moralności oraz praktyki chrześcijańskiego życia duchowego. Franciszek poszedł za tym impulsem, gdy w swoim pierwszym Orędziu na Dzień Modlitw o Ochronę Stworzenia (1 września 2016) zaproponował rozszerzenie tradycyjnej praktyki dzieł miłosierdzia o dwa ekologiczne uczynki³⁹.

³⁹ Franciszek, „Orędzie na Dzień Modlitw o Ochronę Stworzenia” (1 września 2016). *Bądźmy miłosierni wobec naszego wspólnego domu*, https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco_20160901_messaggio-giornata-cura-creato.html (dostęp: 15.03.2017). Zob. Poznański, „Ekologia w kontekście miłosierdzia”, 48-63.

Ekoteologia Franciszka jest teologią zaangażowaną przede wszystkim w wypracowanie wizji. Przypomina teologię Ojców Kościoła, która przede wszystkim troszczyła się o relewantność i żywotność. Na pewno do jej rozwoju potrzeba jeszcze wiele pracy. Katolicka ekoteologia jest dzisiaj bardzo ważna, gdyż sam fakt, że ludzie wierzący lepiej rozpoznają wypływające z wiary chrześcijańskiej i Ewangelii zobowiązania wobec środowiska naturalnego, „jest dobrem dla ludzkości i dla świata” (LS 64). Rozwój nauczania Magisterium Kościoła na temat ekologii i zaangażowania w ochronę przyrody ukazuje, że tradycja chrześcijańska jest wciąż żywotna, elastyczna i chłonna, i jest w stanie w wielu aspektach inspirować i włączać się w budowanie takiej kultury ekologicznej, która byłaby „innym spojrzeniem, myślą, polityką, programem edukacyjnym, stylem życia i duchowości” (LS 111).

Zakończę cytatem wypowiedzi Jacka Bolewskiego. Napisał on wprowadzenie do wspomnianej na początku tego artykułu książki Moltmanna, dając mu znamienity tytuł: *Teologia dla nowej ewangelizacji*: „Jeśli zatem nowa ewangelizacja wymaga także odnowy teologicznego myślenia, to wizja Moltmanna zasługuje na uwagę jako ważna i poważna propozycja teologii na miarę nowej ewangelizacji – nowego wieku”⁴⁰. Myślę, że *Laudato si'* daje taką właśnie teologię z perspektywy katolickiej, która – choć wymaga jeszcze dalszego opracowania – to jednak już oddziałuje swoją wizją i energią. Dzięki temu może stać się zapleczem dla troski Franciszka o duszpasterskie nawrócenia Kościoła oraz odnowienie jego misyjnej natury, co było celem programowej encykliki tego papieża, *Evangelii gaudium*.

Bibliografia:

- Babiński Jarosław. „Ekoteologia jako odpowiedź na współczesny kryzys ekologiczny”. *Teologia w Polsce*, nr 2 (2011): 289-298.
- Babiński Jarosław. „Współczesna ekoteologia w perspektywie swych zadań”. *Studia Pelplińskie*, t. 47 (2014): 21-32.
- Benedykt XVI. „Orędzie na XL Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 2007). *Osoba ludzka sercem pokoju*” (Watykan 2006). https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pokoj2007_08122006.html.

⁴⁰ Jacek Bolewski, „Teologia dla nowej ewangelizacji”, w Jürgen Moltmann, *Bóg w stworzeniu* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995), 13.

- Benedykt XVI. „Encyklika *Caritas in veritate*” (Watykan 2009). https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Benedykt XVI. „Orędzie na XLIII Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 2010). *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia*” (Watykan 2009). http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html.
- Bolewski Jacek. „Teologia dla nowej ewangelizacji”. W J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1995).
- Franciszek. *Encyklika Laudato si'. W trosce o wspólny dom* (Kraków: Wydawnictwo M, 2015).
- Franciszek. „Orędzie na Dzień Modlitw o Ochronę Stworzenia (1 września 2016). *Bądźmy miłośnikami wobec naszego wspólnego domu*”. https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco_20160901_messaggio-giornata-cura-creato.html.
- Jan XXIII. „Encyklika *Pacem in terris*” (Watykan 1963). https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terris_11041963.html.
- Jan Paweł II. „Encyklika *Redemptor hominis*” (Watykan 1979). https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_hominis.html.
- Jan Paweł II. „Encyklika *Sollicitudo rei socialis*” (Watykan 1987). https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html.
- Jan Paweł II. „Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 1990). *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem*” (Watykan 1989). <http://www.niedziela.pl/artykul/2283/Oredzie-na-XXIII-Swiatowy-Dzien-Pokoju>.
- Jan Paweł II. „Encyklika *Centesimus annus*” (Watykan 1991). https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.
- Jan Paweł II. „Katecheza *Trzeba zapobiec katastrofie ekologicznej*” (Watykan 2001). https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_17012001.html.
- Kapica Edyta. „Paradygmat”. W *Słownik terminów naukoznawczych. Teoretyczne podstawy naukoznawstwa*, redakcja Józef Herbut, Paweł Kawalec, 45. Lublin: Wydawnictwo Lubelskiej Szkoły Biznesu, 2009.
- Mittelstraß Jürgen. *Die Häuser des Wissens. Wissenschaftstheoretische Studien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998.
- Paweł VI. „List apostolski *Octogesima adveniens*” (Watykan 1971). http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html.

- Poznański Jacek. „Nie-dyscyplinarne strategie badawcze. Propozycja uporządkowania”. W *W trosce o człowieka. Paradygmaty stare i nowe*, redakcja Monika Szymczyk, Robert Grzywacz, 17-28. Kraków: Wydawnictwo AIK-WAM, 2016.
- Poznański Jacek. „Ekologia w kontekście miłosierdzia. Uczynki miłosierne względem stworzenia”. *Ateneum Kapłańskie*, nr 1 (2017): 48-63.
- Poznański Jacek. „Papieska ekologia jako droga powrotu do mądrości”. <https://www.swietostworzenia.pl/nasze-dzialania/mapa-chrzescijanskich-inicjatyw-ekologicznych/642-papieska-ekologia-jako-droga-powrotu-do-madrosi>.
- Revol Fabien. “L’intégration de l’écologie dans la pensée et l’enseignement des papes de Léon XIII à François I”. *Connaitre*, nr 40 (2014): 93-108.
- Sielepin Adelajda. „Encyklika *Laudato si’* z perspektywy teologii liturgii”. W *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si’*, redakcja Jacek Poznański, Stanisław Jaromi, 107-120. Kraków: Wydawnictwo Akademii Ignatianum-WAM, 2016.
- Wyrostkiewicz Michał. *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologiczno moralnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.

Ecotheology before and after the encyclical letter *Laudato si’*

SUMMARY

The article maintains that the encyclical letter *Laudato si’* formulates a vision of the Catholic systematic ecotheology and a sort of ‘paradigm’ for practicing it. The encyclical as a document of the highest teaching authority in the Church sets and defines the directions, the issues, the research area and the way of thinking about ecological issues in the Catholic theology. In order to more fully show the novelty of the document of Pope Francis, first a brief review of the state of the previous ecotheological reflection of the Church’s Magisterium was made. Then, in the following sections, the most important features of Francis’s vision of ecotheology and the ecotheological paradigm in theology were characterised. These are: the role of ecological problems integrating theology, coupling with Catholic social science, the sapiential nature of ecotheology, the transdisciplinary nature of ecotheological reflection, the close bond between levels of global and local theological reflection.

Key words: ecotheology, Magisterium of the Church, Encyclical letter *Laudato si’*, ecology



Miłość małżeńska i rodzinna w nauczaniu papieża Franciszka

ROBERT SKRZYPCZAK

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Joanneum
Warszawa

ORCID: 0000-0002-8374-2944

STRESZCZENIE

Papież Franciszek decyzją o zwołaniu dwóch ogólnoświatowych zgromadzeń biskupich w 2014 i 2015 r., jak i treścią wielu swych wystąpień i homilii, skoncentrował uwagę Kościoła na geniuszu rodziny, nie pomijając też trudności, na które jest dziś narażona. W adhortacji *Amoris laetitia* papież przypomniał, że „kiedy mężczyzna i kobieta zawierają sakrament małżeństwa, Bóg niejako »odzwierciedla się« w nich, nadaje im własne rysy i niezatarty charakter swojej miłości. Małżeństwo jest ikoną miłości Boga do nas”. Powiedział też, że „w rodzinie ludzkiej, zgromadzonej przez Chrystusa, przywrócony jest »obraz i podobieństwo« Najświętszej Trójcy”. Miłość małżeńska to najtrafniejsze odwzorowanie tego, co łączy Chrystusa z Kościołem. Kościół jest Jego Oblubienicą poślubioną na krzyżu. Wierność, wytrwałość i płodność – oto wiodące cechy miłości Jezusa względem nas. Dlatego życie małżeńskie musi być trwałe. Inaczej miłość nie może się rozwijać. Dziś małżonkowie i rodzice potrzebują szczególnej troski duszpasterskiej ze strony Kościoła. W trudnej sztuce przygotowania młodych osób do tego sakramentu papież Franciszek wskazuje na dwa fundamentalne czynniki: potrzebę głoszenia kerygmatu oraz proponowania narzeczonym inicjacji w sakrament.

S ł o w a k l u c z o w e: Franciszek, teologia małżeństwa, rodzina, kerygmat, inicjacja chrześcijańska, przebaczenie

* * *

„Dzisiaj rodzina naprawdę potrzebuje pomocy”¹. Ten przykład papieskiego realizmu znalazł się u podstaw decyzji papieża Franciszka o zwoła-

¹ Franciszek, „W drodze powrotnej z Ziemi Świętej, 26 maja 2014 r.”, dostęp 11 września, 2018, <https://www.toscanaoggi.it/Documenti/Papa-Francesco/La-conferenza-stampa-sul-volo-di-ritorno-dalla-Terra-Santa>.

niu dwóch ogólnościowych zgromadzeń biskupich w 2014 i 2015 r., jak i był widoczny w treści wielu jego wystąpień i homilii, w których koncentrował uwagę Kościoła na geniuszu rodziny².

1. Katecheza o miłości rodzinnej

Słynne stwierdzenie papieża Franciszka o dopuszczalności latania talerzy w domu, byleby tylko zakończyć dzień gestem pojednania, obrosło już legendą. Nie potrzeba w takich sytuacjach „wzywać Organizacji Narodów Zjednoczonych”³. Sprawę załatwi czułe przytulenie. Sekret rodziny polega na pozornie niewiele znaczących gestach, a tymczasem za nimi kryje się cała teologia małżeństwa. Przypomniał ją papież Franciszek w swych środowowych katechezach: małżeństwo „wprowadza nas w samo serce zamiaru Bożego. Zostaliśmy stworzeni dla miłości jako odbłask Boga i Jego miłości. W miłości dwojga osób Bóg niejako się przegląda jak w lustrze”⁴. W adhortacji *Amoris laetitia* papież nauczał, że małżeństwo to cenny znak, bo „kiedy mężczyzna i kobieta zawierają sakrament małżeństwa, Bóg niejako »odzwierciedla się« w nich, nadaje im własne rysy i niezatarty charakter swojej miłości. Małżeństwo jest ikoną miłości Boga do nas. Również Bóg jest bowiem komunią: trzy Osoby – Ojciec, Syn i Duch Święty – żyją od zawsze i na zawsze w doskonałej jedności. I to jest właśnie tajemnica małżeństwa: Bóg tworzy z dwojga małżonków jedną egzystencję”⁵. Pociąga to za sobą bardzo konkretne i codzienne konsekwencje, ponieważ małżonkowie „na mocy sakramentu otrzymują autentyczną misję, aby mogli uwidaczniać, poczynając od rzeczy prostych, zwyczajnych, miłość, jaką Chrystus kocha swój Kościół, dając wciąż życie za niego”⁶. I dalej: „W rodzinie ludzkiej, zgromadzonej przez Chrystusa, przywrócony jest »obraz i podobieństwo« Najświętszej Trójcy (por. Rdz 1,26) – misterium, z którego wypływa każda prawdziwa miłość”⁶.

Miłość małżeńska to najtrafniejsze odwzorowanie tego, co łączy Chrystusa z Kościołem. Kościół jest Oblubienicą, którą poślubił na krzyżu. Wierność, wytrwałość i płodność – oto wiodące cechy miłości Jezusa względem nas. Dlatego „życie małżeńskie musi być trwałe. Inaczej miłość nie może się rozwijać. Tym, który zwalcza w ludziach cechę wytrwałości,

² Por. Deborah Savage, „The Genius of Man and Woman: Complementarity as Mission”, dostęp 11 października, 2019, <https://www.faithandreason.com/2016/06>. Określenie stosowane w analogii do sformułowania Jana Pawła II o „geniuszu kobiety”; por. Jan Paweł II, List do kobiet *Mulieris dignitatem* (Watykan 1988), nr 9-11.

³ Franciszek, „Katecheza środowowa z 2 kwietnia 2014 roku”, dostęp 11 września, 2018, <https://papiez.wiara.pl/doc/1944150.Wspolnota-malzenska-odblaskiem-jednosci-Trójcy>.

⁴ Tamże.

⁵ Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia* (Watykan 2016), nr 121.

⁶ Tamże, nr 71.

jest bez wątpienia diabeł”. Franciszek mówił o tym bez ogródek. Rodzina jest Kościołem domowym, dlatego też „demon nie chce jej, usiłuje ją zniszczyć, doprowadzając do zaniku miłości”⁷.

Przez jakie przypadki odmienia się „gramatyka rodzinna”⁸? Według papieża przez dwa: wzajemną dbałość o siebie oraz braterstwo. Franciszek nazwał rodzinę „wspólnotą życia”⁹. Wspólnota oznacza zaś miejsce relacji, ale nie jakichkolwiek relacji. Być wspólnotą oznacza podążać tą samą drogą, mieć wspólny punkt wyjścia i wspólny cel. Przyznaliśmy sobie jako jednostki wiele praw. Można zaryzykować stwierdzenie, że większość z nich okaże się zbyt krucha, o ile nie znajdą oparcia w rodzinie. Wielokrotnie papież domagał się od państw i organizacji międzynarodowych polityki służącej, wspierającej i scalającej rodzinę, a także i same rodziny wzywał do tego, by nie zamykały się we własnym kręgu i własnej samowystarczalności.

„Miałem szczęście wzrastać w rodzinie, w której wiarę przeżywano w sposób prosty i konkretny – zwierzał się Franciszek młodzieży podczas wigilii Zesłania Ducha Świętego 18 maja 2013 r. – lecz tą, która wywarła największy wpływ na kształt mojej wiary, była babka Rosa, mama mojego ojca. To była kobieta, od której słyszeliśmy o Jezusie i która uczyła nas katechizmu”. Papież nigdy nie przestał wyrażać wdzięczności za rodzinę: „To coś przepięknego! Pierwsze zwiastowanie w rodzinie. To mi każe myśleć o miłości tyłu mam i tyłu babć, i roli, jaką odgrywają w przekazywaniu wiary. To one przekazują wiarę”¹⁰. Dla Franciszka dzisiejsza „kultura wykluczenia” oznacza „dziecko odrzucone i staruszka zepchniętego na margines życia”¹¹.

2. Strategia Dobrego Samarytanina

W podejściu duszpasterskim punktem odniesienia dla papieża zdaje się ewangeliczny Dobry Samarytanin, który pochyła się nad ranami kogoś,

⁷ Franciszek, „Przemówienie podczas spotkania z Odnową w Duchu Świętym na Stadionie Olimpijskim w Rzymie 1 czerwca 2014 roku”, dostęp 14 września, 2018, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/odnowa-dsw_01062014.html.

⁸ Franciszek, „Katecheza podczas audiencji śródowej 16 października 2015 r.”, dostęp 11 października, 2019, <http://www.osservatoreromano.va/pl/news/zloty-wezel>.

⁹ Franciszek, „Przemówienie z 25 października 2013 r. do członków Papieskiej Rady do spraw Rodziny”, dostęp 14 września, 2018, <https://cosarestadelgiorno.wordpress.com/2013/10/25/la-famiglia-sia-una-comunita-dove-si-impara-ad-amare-discorso-di-papa-francesco-al-pon-tificio-consiglio-per-la-famiglia/>.

¹⁰ Francesco, „Veglia di Pentecoste con i movimenti, le nuove comunità, le associazioni e le aggregazioni laicali, Watykan, 18 maja 2013 r.”, dostęp 14 września, 2018, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130518_veglia-pentecoste.html.

¹¹ Franciszek, „Katecheza śródowa z 5 czerwca 2013 roku”, dostęp 14 września, 2018, <https://papiezw.wiara.pl/doc/1584356.Pilnie-potrzebna-ekologia>.

kto cierpi. Być może wielu zaskakuje podejście papieża Franciszka, który nie uważa za swą wiodącą powinność podejmowania wciąż na nowo tzw. gorących zagadnień jak aborcja, związki homoseksualne czy sięganie po antykoncepcję. Woli on promować „duszpasterstwo misyjne”, które „nie skupia się na ciągłym i upartym bezładnym wałkowaniu wielu nauk (...), ale zmierza do istoty sprawy, do tego, co konieczne, a co zarazem pociąga i rozgrzewa serce, jak w przypadku uczniów zmierzających do Emaus”¹². Papież wyjaśniał to ks. Antonio Spadaro w wywiadzie dla czasopisma *La Civiltà Cattolica*: „Trzeba znaleźć »nową równowagę«, w przeciwnym przypadku moralny gmach Kościoła załame się jak domek z kart, utraci swą świeżość i zapach Ewangelii. Przekaz ewangeliczny musi być o wiele prostszy, głębszy i porywający. W dalszej kolejności wynikną z tego obowiązki moralne”¹³. Kim jest mądra matka? – dopytywał. Ta, która strofuje syna z całą surowością? Czy też raczej ta, która upomina z łagodnością? Tak też jest i z Kościołem. Pytanie, jakie winni stawiać sobie pasterze, musi brzmieć: „Jak towarzyszyć dziś osobom zagubionym, aby nie czuły się wykluczone z Bożego miłosierdzia, pozbawione bratniej miłości ze strony innych chrześcijan i opuszczone przez Kościół na drodze zbawienia?”. Przy okazji należy przemyśleć, jak lepiej przygotowywać młode osoby do małżeństwa, aby nie stawiać na pierwszym miejscu obowiązków wynikających z sakramentu, a bardziej ukazać piękno związku, który – jeśli zostanie oparty na skale Boga – dostarczy małżonkom sił do pokonywania przeciwności oraz do wzajemnego przebaczenia sobie win i zaniedbań.

W trudnej sztuce przygotowania młodych osób do sakramentu małżeństwa papież Franciszek wskazuje na dwa punkty fundamentalne: głoszenie kerygmatu i proponowanie inicjacji w sakrament. Gdy chodzi o konieczność wzmacniania narzeczonych przez przepowiadanie im kerygmatu, papież napisał w swej adhortacji *Amoris laetitia*: „Przed rodzinami i pośród nich zawsze powinno rozbrzmiewać pierwsze orędzie. Jest to orędzie zasadnicze, do którego trzeba stale powracać i słuchać na różne sposoby i które trzeba stale głosić podczas katechezy w tej czy innej formie. (...) Cała formacja chrześcijańska jest przede wszystkim pogłębieniem kerygmatu”¹⁴.

Papież postuluje również powrót do sprawdzonej w pierwszych wiekach Kościoła inicjacji chrześcijańskiej. Sakrament, by funkcjonował pełnią zawartej w nim łaski, potrzebuje kontekstu katechumenatu, logiki stopniowego wzrastania w wierze. We wspomnianej adhortacji Franciszek napisał: „Ojcowie synodalni byli zgodni, że istnieje konieczność... zako-

¹² Franciszek, „Przemówienie do biskupów brazylijskich, 27 lipca 2013 r.”, dostęp 14 września, 2018, <https://ekai.pl/ojciec-swiety-do-biskupow-brazylia>.

¹³ Antonio Spadaro, „Intervista a papa Francesco 19 settembre 2013”, dostęp 15 września, 2018, <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/intervista-a-papa-francesco/>.

¹⁴ Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia*, nr 58.

rzenia przygotowania do małżeństwa w procesie inicjacji chrześcijańskiej, z zaakcentowaniem powiązania małżeństwa ze chrztem oraz innymi sakramentami”¹⁵; „Priorytetowo należy potraktować – wraz z odnowionym przepowiadaniem kerygmatu – te treści, które przekazywane w sposób atrakcyjny i przyjazny pomogą im zaangażować się w proces trwający całe życie »z wielkoduszością i wolnością«. Jest to rodzaj »inicjacji« do sakramentu małżeństwa, który zapewni im niezbędne elementy, aby mogli go przyjąć z najlepszą dyspozycją i rozpocząć życie rodzinne z pewną solidnością”¹⁶. Na ten sam priorytet Ojciec Święty zwrócił uwagę w przemówieniu do Roty Rzymskiej w 2017 r.: „W tym duchu pragnę przypomnieć konieczność «nowego katechumenatu» w przygotowaniu do małżeństwa. Chodzi o to, żeby jak przy chrzcie dorosłych katechumenat należy do procesu sakramentalnego, tak również przygotowanie do małżeństwa stało się integralną częścią całej sakramentalnej procedury małżeństwa jako antidotum, które zapobiega mnożeniu się związków zawieranych nieważnie czy nietrwałych”¹⁷.

Jak dodał Franciszek, „uczenie się miłości nie jest czymś, co może być improwizowane ani nie może być celem krótkiego kursu poprzedzającego małżeństwo”¹⁸. Ten postulat zasługuje, według mnie, na namysł godny troski duszpasterskiej, zwłaszcza że już podczas pierwszej sesji Soboru Watykańskiego II krakowski biskup Karol Wojtyła mówił w auli Bazyliki św. Piotra, że „inicjacja nie dokonuje się przez sam tylko chrzest, ale i przez katechumenat, kiedy człowiek dorosły jest przygotowywany do kierowania całym swym życiem w sposób chrześcijański... Takie rozszerzenie pojęcia »inicjacja chrześcijańska« powinno mieć wielkie znaczenie szczególnie w naszych czasach, kiedy nawet ludzie ochrzczeni nie są wystarczająco wprowadzeni w całą prawdę życia chrześcijańskiego”¹⁹. Od pasterzy Kościoła wielu mężczyzn i kobiet oczekuje dzisiaj pomocy w tym, aby „sta-

¹⁵ Tamże, nr 206.

¹⁶ Tamże, nr 207.

¹⁷ Franciszek, „Papież do trybunału Roty Rzymskiej: wiara a małżeństwo”, dostęp 15 września, 2018, http://pl.radiovaticana.va/storico/2017/01/21/papiez_do_trybunalu_rotы_rzymskiej_wiara_a_małżeństwo/pl-1287325.

¹⁸ Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia*, nr 208.

¹⁹ Karol Wojtyła, „Przemówienie z 7 listopada 1962 r.”, *Acta Synodalia*, t. I, cz. II, 314-315, przyp. 13, cyt. za: Robert Skrzypczak, *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień* (Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, 2011), 185-186. Papież Franciszek w „Przemówieniu do Forum Stowarzyszeń Rodzinnych 16 czerwca 2018 r.” powiedział: „Niektórzy sprowadzili *Amoris laetitia* do bezpłodnej kazuistyki: wolno, nie wolno. Niczego nie zrozumieli... Dziś potrzeba katechumenatu do małżeństwa, podobnie jak istnieje katechumenat do chrztu”, dostęp 15 września, 2018, <https://www.agensir.it/quotidiano/2018/6/16/papa-francesco-a-forum-famiglie-quelli-che-hanno-ridotto-lamoris-laetitia-a-una-sterile-casistica-non-hanno-capito-nulla-ci-vuole-un-catecumenato-per-il-matrimonio/>.

wać się mocnymi w Bogu i Jego miłości”²⁰. I jednocześnie ochrony przed zgubnymi ideologiami.

3. Przemyśleć problem do głębi

„Zdecydowaliśmy się na dyskusję o rodzinie, która przeżywa poważny kryzys – powiedział papież w wywiadzie udzielonym Ferruccio de Bortoli. – Nawet trudno ten kryzys ująć. Młodzi coraz rzadziej chcą się pobierać. Jest wiele rodzin podzielonych, w których zamiar wspólnego życia poniósł klęskę. Dzieci bardzo cierpią z tego powodu”. I dodał: „Musimy na to odpowiedzieć. Dlatego winniśmy przemyśleć problem do głębi. I w świetle tych głębokich przemyśleń zmierzyć się na serio ze szczególnymi sytuacjami, również tymi dotyczącymi osób rozwiedzionych”²¹. Sytuacja zaś pogarsza się z dnia na dzień. Potrzeba dynamicznej i konkretnej odpowiedzi Kościoła. I to nie w postaci ogólnikowych wskazań, z których zostaną sporządzone nowe dokumenty przebogate w treści na poziomie teoretycznym, ale z niewielkim wpływem na faktyczną rzeczywistość. Wiele zjawisk w dziedzinie ludzkich relacji miłosnych do niedawna jeszcze było uważanych za wyjątki, dziś natomiast przygniatają rozległością występowania: szalone powodzenie tzw. związków partnerskich, w niektórych miejscach zastępujących dotychczasowe związki małżeńskie, doprowadzając niejednokrotnie do całkowitego zaniku tamtych; legalizacja związków homoseksualnych, a także wzrastające żądanie z ich strony prawa do adopcji dzieci; lawinowo wzrastająca liczba pojedynczych rodziców samotnie wychowujących dzieci; domaganie się uznania prawa do poligamii; wreszcie skomplikowana sytuacja rodzin zmuszonych do emigracji oraz rodzin wielokulturowych. Ponadto, coraz bardziej powszechne, zwłaszcza na Zachodzie, przekonanie, że nie warto wiązać się z drugą osobą na stałe, że wierność to mit, zaś niestabilność relacji uczuciowych to żadna patologia, ale norma domagająca się kolektywnej akceptacji.

Są też inne wyzwania stające dziś przed Kościołem: indywidualizm wraz z całym bagażem nastawienia hedonistycznego do życia, którym dało się przeniknąć już wiele osób skądinąd uważających się za wierzące. W tej sytuacji nowe pokolenie może całkowicie odpaść od Kościoła, ponieważ jego nauczanie jest wielkim nieobecnym w postawach i decyzjach ich rodziców. Ogarnia nas – jak powiedział Franciszek na Lampedusie w lipcu

²⁰ Tamże.

²¹ Ferruccio De Bortoli, *L'intervista a Papa Francesco*, dostęp 15 września, 2018, <http://www.assisipax.org/l'intervista-papa-francesco-ferruccio-de-bortoli/>.

2013 r. – „globalizacja obojętności i indywidualizmu”. To najkrótsza droga do wytworzenia „społeczeństwa bez siły i bez przyszłości”²².

Co, dla Franciszka, oznacza miłosierdzie w duszpasterstwie? Chodzi o poczucie bliskości pasterza z owcami. Komu życie zadało rany, winien znaleźć w ludziach Kościoła pomoc i wsparcie. Potrzeba w tym względzie pewnego „duszpasterskiego bólu, stanowiącego postać miłosierdzia”²³. Oznacza to umiejętność cierpienia dla oraz wraz z innymi osobami. Tak jak ojciec i matka cierpią z powodu nieszczęścia swego dziecka. Przy innej okazji, wyjaśniając proboszczom sztukę spowiadania penitentów, papież Franciszek podkreślił, że postawa rygorysty, jak i niefrasobliwego laksysty są obciążone tym samym błędem: nie interesuje ich spowiadająca się osoba. „Rygorysta proponuje lekarstwo, które ostatecznie zabija chorego, laksysta natomiast wmawia choremu, że jest zdrowy, nie proponuje mu więc niczego, co *de facto* pozwala nadal rozwijać się chorobie i niewidzialnie toczyć człowieka od środka. Rygorysta zostawia chorego samego wobec prawa, laksysta – samego wobec jego grzechów. W jednym i drugim przypadku żaden z nich nie »brudzi sobie« rąk bezpośrednim dotknięciem problemów drugiego człowieka, jego życia, jego grzechów czy chorób”²⁴. Dziś natomiast, zwłaszcza w odniesieniu do problemów, jakie dotyczą rodziny, Kościół winien reagować współczuciem w dosłownym znaczeniu tego pojęcia, to jest: zanim osądzi, winien wspólnie pocierpieć, wczuć się i pochylić nad raną. Dlatego Franciszek porównywał Kościół do szpitala polowego. W jego obrębie rodzina stanowi szczególny oddział terapeutyczny, pełen pacjentów zainteresowanych kuracją.

4. Życiowe peryferia

Mówiąc o małżeństwie i rodzinie, Franciszkowi nie umyka nigdy z pola widzenia to, co sam zwykł nazywać „życiowymi peryferiami”. Do kapłanów rzymskich mówił 16 września 2013 r. o potrzebie przyjmowania „w prawdzie” par żyjących bez ślubu. Przy czym owa prawda „nie wyczerpuje się w stwierdzeniach dogmatycznych”. Potrzeba stosować ją „w miłości i pełni Boga”. Gdy chodzi o osoby rozwiedzione żyjące w nowych związkach, problemu tego – według papieża Franciszka – nie da się spro-

²² Franciszek, „Homilia w centrum sportu „Arena” na Lampedusie, 8 lipca 2013 r.”, dostęp 15 września, 2018, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_homelia-lampedusa.html.

²³ Franciszek, „Przemówienie podczas spotkania z przełożonymi wyższymi zgromadzeń zakonnych, Watykan, 25 listopada 2016 r.”, dostęp 15 września, 2018, <https://www.interris.it/religioni/tra-corruzione-riforme-e-novita-ecco-le-risposte-di-papa-francesco>.

²⁴ Franciszek, „Przemówienie do proboszczów rzymskich, Watykan, 6 marca 2014”, dostęp 16 września, 2018, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/march/documents/papafrancesco_20140306_clero-diocesi-roma.html.

wadzić jedynie do pytania o udzielanie im komunii, czy też nie. Kto ogranicza rozmowę tylko do tego, „nie rozumie, na czym polega prawdziwy problem”. Oczywiście, papież nie podsuwa gotowych rozwiązań, jednak jego praktyczne podejście do „duszpasterskiego miłosierdzia” (jak się je nazywa) nakazało mu podjąć trud uproszczenia procedur kościelnych stwierdzeń nieważności małżeństwa. Ponadto zachęca kapłanów do „kreatywności”, co nie oznacza „wymyślenia czegoś nowego”, ale „poszukiwanie sposobności, by tym osobom głosić Ewangelię”²⁵. W tym względzie papież prosi księży o większą dyspozycyjność w konfesjonale, jak i proponowanie przygotowań do sakramentów w godzinach bardziej dostosowanych do porządku dnia osób, które pracują.

Wszystkim reagującym lękiem wobec przewiązania stułą i noszenia złotych obrączek Franciszek proponuje spojrzenie na pary małżeńskie naszych dziadków i pradiadków. Pobierali się w warunkach niejednokrotnie o wiele gorszych, w czasie wojny bądź zaraz po zakończeniu krwawego konfliktu, gdy wszystko wymagało odbudowy. Gdzie znajdowali siłę? „W pewności, że Pan jest z nimi, że rodzina jest pobłogosławiona przez Boga wraz z sakramentem małżeństwa i że równie błogosławiona jest powinność wydania na świat potomstwa”. Chodzi o rodzaj „pewności prostej, choć prawdziwej”²⁶. One podtrzymywały ich miłość. Bez podobnej moralnej i duchowej podstawy małżeństwo jest kruche. Jak podkreśla Franciszek, „Jezus nie zbawił nas prowizorycznie, ale definitywnie”. „Fantazja Ducha Świętego jest nieograniczona – mówił papież do młodych – ale jednocześnie bardzo konkretna. Dlatego też chciałbym wam powiedzieć, abyście nie lękali się podejmować kroki definitywne”²⁷.

5. Fundament w relacji z Bogiem

Nie warto budować na nietrwałych uczuciach, które dziś płoną, a jutro pozostaje po nich swąd. Warto budować na skale prawdziwej miłości, tej pochodzącej od Boga. Rodzina wymaga miłości rozwijanej na bazie uczucia, wzajemnej pomocy, wspólnie żywionej nadziei i wsparcia. „Do założenia rodziny potrzeba odwagi” – mówił papież w Asyżu w październiku 2013 r. Decyzja o związku „na zawsze” to nie tylko kwestia czasowej trwałości.

²⁵ Franciszek, „Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem rzymskim, Watykan, 16 września 2013 r.”, dostęp 16 września, 2018, <https://cosarestadelgiorno.wordpress.com/2013/09/16/cose-la-fatica-per-un-sacerdote-lincontro-di-papa-francesco-con-il-clero-romano-16-settembre-2013/>.

²⁶ Franciszek, „Spotkanie z młodymi, Bazylika Matki Bożej Anielskiej w Asyżu, 4 października 2013 r.”, dostęp 16 września, 2018, <https://papiez.wiara.pl/doc/1728496.Wymowa-zycia-swietego-Franciszka>.

²⁷ Tamże.

„Małżeństwo udane to nie tylko takie, które trwa. Liczy się także jakość”²⁸. Podobnie jak chleb i ryby, Jezus potrafi mnożyć miłość, aby każdego dnia małżonkowie mieli ją w sobie świeżą i smakowitą. Załamanie się relacji z Bogiem czyni kruchą każdą inną relację ludzką. Jeśli dochodzi w jakimś związku do negocjowania wierności, to już mamy owoc demona. Demon nakłania człowieka do apostazji i zdrady. Cudzołóstwo jest jego ulubioną bronią niszczenia ludzi. Lubi on przekonywać, że dobre i smakowite jest to, co z natury swej jest obrzydliwe. W opakowaniu zabawy i wyzwolenia proponuje on ludziom najprostszą drogę do zniewolenia i desperacji.

Prawdziwa więź jest zawsze z Panem. „Jeśli rodzina modli się, więzi trwają. Jeśli mąż modli się za żonę, a żona za męża, ich relacja umacnia się”. Dzieci, praca, obowiązki, pośpiech, pieniądze, choroby, szkoła... Nieraz wydaje się to wszystko przerastać biednych małżonków. Wówczas „mąż i żona stają się nieco nerwowi i zaczynają się kłócić. Miłość jednakże jest potężniejsza od poróżnień i kłótni”²⁹. Franciszek podpowiada często małżonkom trzy magiczne słowa potrafiące czynić cuda. Nazwijmy je formułą miłości według Franciszka. „Chodzi o trzy słowa, które należy wypowiadać stale, trzy słowa, które muszą być obecne w domu: proszę, dziękuję i przepraszam. Trzy słowa magiczne. Proszę – aby nie rozpychać się w życiu małżeńskim. Dziękuję – za to, co zrobiłeś dla mnie. A ponieważ wszyscy popełniamy błędy, jeszcze inne słowo, nieco trudne do wypowiedzenia, ale potrzebne – przepraszam. Wraz z tymi trzema słowami, modlitwą wzajemną za siebie, pojednaniem skutecznym zawsze przed nadejściem nocy, małżeństwo ocaleje”³⁰. Papież Franciszek przypominał: „Małżeństwo to praca codzienna, powiedziałbym: rzemiosło życia, dzieło jubilerskie, ponieważ na mężu spoczywa zadanie uczynienia bardziej kobiecą swej żony, a na żonie bardziej męskim swego męża”³¹. Zwłaszcza dzisiaj, gdy próbuje się zacierać różnice płci, papież wybiera drogę pod prąd. Małżeństwo pomaga rozwijać człowieczeństwo: męskość i kobiecość. „I również dzieci będą miały szczęście posiadania taty i mamy, którzy rozwijali się przy wzajemnym udziale, sprawiając tym samym, że on zyskiwał na męskości, a ona na kobiecości”. Tylko Bóg potrafi stwarzać harmonię przeciwieństw. „Gdy brakuje miłości Boga, rodzina traci na jedności i górę biorą indywidualizmy, a radości ubywa. Natomiast rodzina przeżywająca

²⁸ Tamże.

²⁹ Franciszek, „Katecheza śródowa, 2 kwietnia 2014 r.”, dostęp 16 września, 2018, <https://papiez.wiara.pl/doc/1944150.Wspolnota-malzenska-odblaskiem-jednosci-Trojcy>.

³⁰ Franciszek, „Spotkanie z narzeczonymi, 14 lutego 2014 r.”, dostęp 16 września, 2018, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/february/documents/papafrancesco_20140214_incontro-fidanzati.html.

³¹ Tamże.

radość wiary spontanicznie przekazuje ją dalej, stając się tym samym solą ziemi i światłem świata, a także zaczynem społeczeństwa³².

Piękno Franciszkowego nauczania tkwi w jego prostocie i natchnionej głębi. To teksty kogoś, kto żyje pod stałym natchnieniem Ducha Świętego i kto nigdy przy tym nie traci trzeźwego kontaktu z rzeczywistością. W słowa Franciszka można się wsłuchiwać jak w nauczanie papieża, a jednocześnie rozpoznawać w nich głos życzliwego i zaprzyjaźnionego proboszcza z rodzinnej parafii. To prosty pasterz zwracający się do małżonków, których ma przed sobą: „Życzę wam szczęścia, mimo że pojawiają się krzyże. Oj, pojawiają się. Ale Pan jest przy was, aby wam pomagać”³³.

Bibliografia:

- Franciszek. *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” o miłości w rodzinie*. Kraków: Wydawnictwo M, 2016.
- Franciszek. *Rodzina uratuje świat*. Tłumaczenie Artur J. Katolo. Gliwice: Fundacja Instytutu Globalizacji, 2016.
- Skrzypczak Robert. *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień*. Tekst polsko-łaciński. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, 2011.
- Skrzypczak Robert. „Franciszkowe vademecum dla małżonków”. W Franciszek. *Rodzina uratuje świat*, 10-27. Tłumaczenie Artur J. Katolo. Gliwice: Fundacja Instytutu Globalizacji, 2016.
- Skrzypczak Robert. „Okaleczone relacje a duch miłosierdzia. Trudna recepcja adhortacji *Amoris laetitia* papieża Franciszka”. *Warszawskie Studia Teologiczne*, nr 4 (2016): 76-125.
- Skrzypczak Robert. „Czy rodzina wyznaczy przyszłość Kościołowi? Kontrowersje wokół *Amoris laetitia* papieża Franciszka”. *Homo Dei*, nr 1 (2017): 9-31.
- Skrzypczak Robert. *Miłość warta obrączek. Jak zbudować małżeństwo na całe życie*. Gliwice: Instytut Globalizacji, 2018.
- Skrzypczak Robert. „Sakrament małżeństwa”. W *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, redakcja Krzysztof Porosło, Robert J. Woźniak, 501-535. Kraków: WAM, 2018.

³² Tamże.

³³ Franciszek, „Homilia podczas Mszy św. z obrzędem zawarcia małżeństwa, Bazylika św. Piotra, Watykan, 14 września 2014 r”, dostęp 16 września, 2018, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/homilies/2014/documents/papa-francesco_20140914_omelia-rito-matrimonio.html.

- Sławiński Henryk. „Wkład papieża Franciszka w język nowej ewangelizacji”. W *Nowa ewangelizacja. Język – teologia – kultura*, redakcja Małgorzata Nowak, Wiesław Przyczyna, 231-255. Tarnów: Wydawnictwo Biblos, 2017.
- Wielebski Tomasz. „Świeccy w duszpasterstwie misyjnym w oparciu o nauczanie papieża Franciszka”. *Warszawskie Studia Pastoralne*, nr 4 (2014): 193-224.

Marital and family love in the teaching of Pope Francis

SUMMARY

By a decision to convene two worldwide episcopal assemblies in 2014 and 2015, as well as the content of many of his speeches and homilies, Pope Francis focused the Church's attention on the genius of the family, not forgetting the difficulties to which it is exposed today. In the exhortation *„Amoris laetitia”* the Pope reminded that „when a man and a woman conclude the sacrament of marriage, God somehow »reflects« in them, gives them His own features and the indelible character of His love. Marriage is an icon of God's love for us”. He also said that „in the human family gathered by Christ, the »image and likeness« of the Holy Trinity has been restored”. Marital love is the most accurate representation of what connects Christ with His Church. The Church is His bride married on the Cross. Faithfulness, perseverance and fertility – these are the leading features of Jesus' love for us. Therefore, married life must be permanent. Otherwise love cannot grow. Today, spouses and parents need special pastoral care on the part of the Church. In the difficult art of preparing young people for this sacrament, Pope Francis points to two fundamental factors: the need to proclaim the kerygma and to propose to an engaged couple an initiation into the sacrament.

K e y w o r d s : Francis, theology of marriage, family, kerygma, Christian initiation, forgiveness



Europeizacja i jej transfer na polityki publiczne państw członkowskich Unii Europejskiej. Wybrane przykłady – Polska

PIOTR SOLARZ

Akademia Ekonomiczno-Humanistyczna w Warszawie

Warszawa

ORCID: 0000-0002-2846-6297

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia wiedzę na temat europeizacji i jej transferu na polityki publiczne państw członkowskich Unii Europejskiej, na wybranym przykładzie polityki rolnej Polski. Europeizacja jest narzędziem zrozumienia procesów wywierania wpływu przez Unię na kraj członkowski oraz analizy, czy presja Unii wywołuje jakąś reakcję krajów członkowskich. Definicja europeizacji wykorzystana w tym artykule łączy trzy tradycyjne definicje tego pojęcia: po pierwsze, z dołu na górę (przesyłania), po drugie, z góry na dół (pobierania), i po trzecie, okrągła europeizacja. Istnieje również spora grupa badaczy rozumiejących europeizację jako adaptację narodowych polityk oraz struktur zarządzania państwem do poziomu europejskiego oraz projekcję narodowych preferencji w Unii Europejskiej. Niniejszy artykuł podejmuje próbę przedstawienia i wyjaśnienia istoty i współczesnych trendów europeizacji.

S ł o w a k l u c z o w e: europeizacja, polityki publiczne, transfer, Unia Europejska

* * *

Rozpatrywana w artykule problematyka jest przedmiotem ożywionych polemik i kontrowersji wśród przedstawicieli różnych dyscyplin wiedzy, jak np.: prawo, nauki polityczne, socjologia, ekonomia czy geografia, ale także praktyków zajmujących się na co dzień tym zagadnieniem. Powstała już niezwykle bogata literatura, a liczba proponowanych podejść i analiz dynamicznie się rozwija. Niektórzy autorzy podchodzą jednokierunkowo, a więc monotematycznie, np. wyprowadzają pojęcie europeizacji

z nauk prawnych, rozumiejąc ją jako dochodzenie przez polską administrację do pewnego standardu administracji europejskiej¹.

Jednak jak słusznie zauważają Goetze i Hix, pojęcie europeizacji rozumie się szeroko, to znaczy przez wpływy Unii Europejskiej i procesu integracji europejskiej na przemiany polityczne, gospodarcze i społeczne w obrębie każdego z poszczególnych jej państw członkowskich. Jest to wynik pogłębiania procesu integracji europejskiej i legalizacji nowych obszarów polityk wspólnotowych w obszarach polityk wewnętrznych poszczególnych państw przez zwiększanie presji na państwa członkowskie, aby dostosowywały się do norm prawa Unii Europejskiej².

Z drugiej strony mamy do czynienia z definicją wąską, ograniczającą interpretację europeizacji do procesów transformacji wewnętrznych polityk publicznych państw członkowskich, które są zależne od procesu integracji europejskiej. Jednak, jak zauważa Radaelli, definicja ta stała się bardziej złożona i nabrała szerszej, wieloaspektowej treści³. Dlatego celem artykułu będzie po pierwsze próba przedstawienia dorobku powstałego wokół dyskusji-debaty, która była prowadzona i toczy się nadal wśród przedstawicieli różnych dziedzin nauki nad pojęciem europeizacji, wyjaśniając jej powstanie, rozwój i ewolucję, natomiast druga część będzie odnosiła się do wyjaśnienia, na czym polega przeniesienie, czyli transfer europeizacji na polityki publiczne poszczególnych państw członkowskich Unii Europejskiej, przedstawiony na wybranym przykładzie – Polski i jej polityki rolnej.

Przechodząc zatem do przedstawienia istoty pojęcia europeizacji, należy podkreślić, że liczne badania przedstawicieli różnych dyscyplin nauki doprowadziły do, z jednej strony, znacznego uszczegółowienia tego pojęcia a z drugiej do powstania niuansów w zakresie jego interpretacji. Dlatego należy zdać sobie sprawę ze znacznej złożoności tego pojęcia i ukształtowania się trzech metodologicznych podejść do europeizacji lub, jak to nazywa Radaelli, trzech tradycyjnych definicji europeizacji⁴. Pierwsza to z dołu na górę (przesyłanie), druga z góry na dół (pobieranie) i trzecia nazywana kołową lub okrągłą europeizacją.

Rozważając w dalszej części artykułu różnorodność istniejących definicji, należy stwierdzić z całym przekonaniem, że nie są to niepodważalne definicje lecz jedynie zestaw spornych dyskursów i narracji, które toczą się wo-

¹ Dolnicki Bogdan, „Ustrój samorządu terytorialnego w świetle standardów europejskich”, w Janku Zbigniew, Leoński Zbigniew i in. *Europeizacja polskiego prawa administracyjnego* (Wrocław 2005), 133-160.

² Goetze H. Klaus, Hix Simon, „Introduction: European Integration and National Political Systems”, *West European Politics* 23, nr 4 (2000): 1-25.

³ Radaelli M. Claudio, „Policy Transfer in the European Union: Institutional Isomorphism as a Source of Legitimacy”, *Governance an international journal of policy, administration and institutions* (December 2002): 25-43.

⁴ Tamże, 25-43.

kół europeizacji i transferu na polityki wewnętrzne poszczególnych państw członkowskich. Celem tych definicji jest dalsza inspiracja do nowych badań, dyskusji-debat nad dynamicznie zmieniającym się pojęciem europeizacji.

1. Ewolucja europeizacji – z przesyłania do pobierania

Do końca lat 90. XX w. to wewnętrzne polityki krajowe były *modus vivendi* – zmiennymi niezależnymi w badaniach europejskich w obszarze procesu integracji europejskiej. Oznaczało to, że w tym okresie naukowcy wykorzystywali do badań głównie współzależności między podmiotami krajowymi a europejskimi, aby wyjaśnić, w jaki sposób system instytucjonalno-prawny Unii Europejskiej, przyjęty jako europejski wzorzec, został zaadaptowany na poziomie krajowym, to znaczy w politykach wewnętrznych poszczególnych państw członkowskich. Tak więc badania koncentrowały się na wpływie integracji europejskiej na polityki wewnętrzne poszczególnych państw Unii. Głównym problemem badawczym była próba odpowiedzi na pytanie: W jaki sposób przekazywane kompetencje na szczeblu ponadnarodowym wpływają na polityki publiczne poszczególnych państw członkowskich?⁵

Badania na temat, w jaki sposób proces integracji europejskiej wpływa na wewnętrzne polityki publiczne państw członkowskich, rozpoczęły się na początku lat 70. XX w., a ich rozkwit przypada na ostatnią dekadę XX w. Jedną z pierwszych definicji europeizacji sformułował Robert Ladrech, który określił ją jako „stopniowy proces dezorientacji kierunku i kształtu polityki do tego stopnia, że działalność Komisji Europejskiej stała się częścią kształtowania wewnętrznych polityk publicznych państw członkowskich”⁶. W ten sposób integracja europejska została potraktowana jako czynnik – przyczyna, który stopniowo przekształca wewnętrzne polityki publiczne państw członkowskich. Integracja europejska staje się czynnikiem objaśniającym obserwowane zmiany w funkcjonowaniu publicznych polityk krajowych. Innymi słowy, integracja europejska jest uważana za zmienną niezależną wpływającą na przekształcanie wewnętrznych polityk publicznych jako wynik integracji europejskiej.

Inni badacze tego okresu – Thomas Risse, Maria Green Cowels i James Coporaso – zdefiniowali europeizację w szerszym kontekście jako „powstanie i rozwój na poziomie europejskim (Unii Europejskiej) odrębnych struktur zarządzania, które są instytucjami politycznymi, prawnymi i spo-

⁵ Howell E. Kerry, „Developing Conceptualisations of Europeanisations: A Study of Financial Services”, *Politics* 41, nr 1 (2004): 21.

⁶ Robert Ladrech, *Europeanization and National Politics* (New York: Palgrave Macmillan TJ International Ltd., 2014), 34.

łecznymi związanymi z rozwiązywaniem problemów politycznych, które sformalizowały interakcję pomiędzy aktorami i polityką specjalizującą się w tworzeniu oficjalnych norm prawa Unii Europejskiej⁷. Ta definicja, w odróżnieniu od definicji Roberta Ladrecha, jest bardziej złożona z uwagi na fakt, że europeizacja w takim właśnie ujęciu staje się jednocześnie zmienną zależną i niezależną, ponieważ proces integracji europejskiej – to jest zarządzania europejskiego – wywiera wpływ na wewnętrzne polityki publiczne państw członkowskich Unii Europejskiej. Definicja ta jest ambiwalentna, bowiem integruje zjawisko integracji europejskiej, które naukowcy nazywają „przesyłaniem”, z europeizacją, o której mówi się w kontekście „pobierania”⁸.

To pobierające podejście jest częścią trójfazowego modelu, który został opracowany przez Risse w 2001 r. To właśnie za pomocą tego modelu możemy próbować wyjaśniać tak złożony i wielowymiarowy proces europeizacji i jej transferu w odniesieniu do relacji: po pierwsze – integracja europejska, po drugie: presja, i po trzecie: adaptacja.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę, że drugim modelem badań jest próba wyjaśniania procesu europeizacji i jej transferu przez mierzenie zgodności między europejskimi normami a krajowymi normami w poszczególnych państwach członkowskich Unii. Ten pomiar jest bardzo ważny a jego wynik określony został w literaturze jako „dopasowanie” lub „niedopasowanie”, to znaczy im większa jest zgodność w obszarze, gdzie normy, struktury lub instytucje na krajowym poziomie są zbliżone do norm, struktur lub instytucji na europejskim poziomie – tym łatwiej dla Unii Europejskiej o wpływ na poziom krajowy w poszczególnych państwach członkowskich.

W końcu trzecią fazą modelu badania jest analiza instytucji krajowych⁹. Badacze tego procesu analizują, w jaki sposób instytucje krajowe poszczególnych państw członkowskich przyjmują presję wywieraną przez instytucje i organy Unii Europejskiej.

Podsumowując, pierwszym elementem rozpatrywanym przy analizie europeizacji jest stopień, w jakim państwo członkowskie jako podmiot integracji europejskiej określa kierunek i kształt europejskiej polityki publicznej. Drugi element odnosi się do przymusu, w jakim krajowa polityka publiczna poddawana jest przekształceniom na skutek integracji europejskiej. W końcu trzeci element dotyczy sprzeciwu państwa członkowskiego wobec integracji europejskiej.

⁷ James Caporaso, “Toward a Normal Science of Regional Integration”, *Journal of European Public Policy* 15 (2008): 45.

⁸ Tamże, 15.

⁹ Sabine Saurugger, *Theoretical Approaches to European Integration* (New York: Palgrave Macmillan TJ International Ltd., 2014), 123.

2. Okrągła – kołowa europeizacja

Zagadnienie to szczegółowo badał Claudio Radaelli, który w wyniku przeprowadzonych badań nad procesem integracji europejskiej stwierdził, że niemożliwe jest istnienie europeizacji, nie biorąc pod uwagę procesu, który w pierwszej kolejności doprowadził do ustanowienia na poziomie europejskim – Unii Europejskiej – reguł, czyli zasad. Dlatego zdefiniował europeizację jako „proces, dyfuzji instytucjonalizacji formalnych i nieformalnych reguł, procedur, paradygmatów politycznych, stylów i sposobów działania i wspólnych norm, które są po raz pierwszy określone i skonsolidowane w procesie formułowania polityki publicznej Unii Europejskiej a następnie włączone do struktur instytucjonalno-prawnych krajowych polityk publicznych państw członkowskich Unii”¹⁰. Ta, tak obszerna, definicja wyraźnie wskazuje, że europeizacja nie jest procesem liniowym lecz kołowym, który w nowy sposób wyjaśnia wpływ procesu integracji europejskiej na poszczególne państwa członkowskie. Taki właśnie punkt widzenia na europeizację został potwierdzony przez badania, które prowadzili Bruno Palier i Yves Surel. Stwierdzili oni, że europeizacja to „wszystkie instytucjonalne, strategiczne i normatywne procesy dostosowawcze instytucji i prawa krajowego poszczególnych państw członkowskich wywołane procesem integracji europejskiej”¹¹. W tym kontekście należy zauważyć, że przeprowadzone badania empiryczne opierały się na analizie procesu, który doprowadził do ustanowienia konkretnej normy czy zasady na poziomie europejskim, co następnie przyczyniło się do refleksji, w jaki sposób zasada ta, norma, została włączona do krajowego porządku instytucjonalno-prawnego w obszarze polityk publicznych poszczególnych państw członkowskich Unii¹².

Ta tzw. kołowa logika pokazuje, jak w dowolnym momencie krajowy i europejski model wzajemnie na siebie oddziałują. Ta niezależność podsystemów – z jednej strony europejskiego, a z drugiej państwowego – bardzo dobrze wpływa na wewnętrzne polityki krajowe państw członkowskich Unii Europejskiej zarówno na poziomie struktury konstytucyjnej państwa – ustrój, jak i na poziomie wewnętrznym. Jednak w tym kontekście bardzo trudne staje się rozróżnienie zmiennych zależnej i niezależnej. Ta metodologiczna dwuznaczność stwarza problemy nad prowadzonymi badaniami i nad obszarami procesu europeizacji. Tak więc pojmowanie europeizacji z tego właśnie punktu widzenia stwarza dwa podejścia – pierwsze, do-

¹⁰ Tamże, 120.

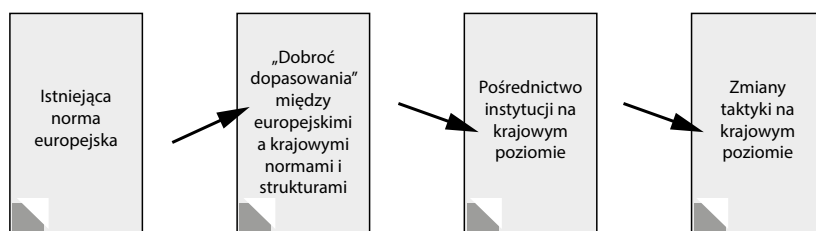
¹¹ Tamże.

¹² Palier Bruno, Surel Yves, „Les trois l’ et l’analyse se l’Etat en action”, *Revue française de science politique* 55, nr 1 (2005): 7-32

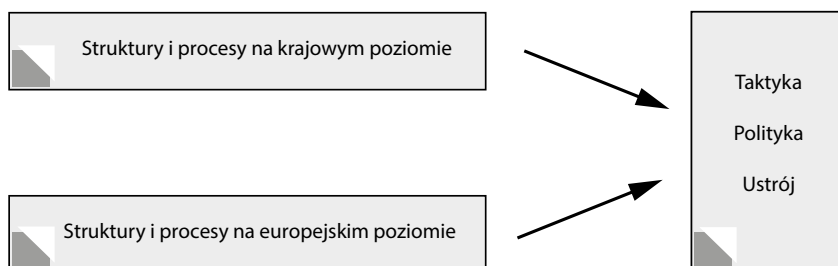
puszczające konceptualizację współzależności, przez którą można badać stopień pogłębiania europeizacji zarówno na poziomie państwowym, jak i europejskim – to znaczy Unii Europejskiej¹³. Z drugiej strony definicja ta dopuszcza badanie europeizacji za pomocą polityki porównawczej i narzędzi polityk publicznych.

Tak więc w przeciwieństwie do głównego nurtu literatury w zakresie europeizacji, który analizuje struktury i instytucje krajowe, ta nowa konceptualizacja podkreśla wyraźnie fakt, że stosunki między integracją europejską a europeizacją są bardziej dialektyczne niż jednokierunkowe. To podkreśla zmianę z modelu przyczynowego na model współzależności, który jest o wiele trudniejszy w zakresie operacjonalizacji badań – co pokazuje poniższy rysunek.

Rys. 1. Europeizacja – z przesyłania do pobierania



Rysunek numer 2. Kołowa europeizacja



Podsumowując, dotychczasowe badania nad procesem integracji europejskiej doprowadziły do powstania trzech metodologicznych podejść, które stały się trzema podstawowymi rodzajami europeizacji. Pierwsza, tradycyjna – a dziś przestarzała – definicja polega na rozumieniu europeizacji jako powstania wyraźnych europejskich struktur zarządzania, na-

¹³ Tamże, 18-19.

zwana przez badaczy „przesyłaniem”¹⁴ (Risse, Greek Cowles i Caporaso). Druga bardziej koncentruje się na stopniowej integracji europejskiego modelu w krajowych politykach publicznych państw członkowskich (Ladrech, Wessels, Borzel) i jest nazywana przez badaczy „pobieraniem”. Trzecia, która stwierdza, że europeizacja nie jest procesem liniowym, tylko kołowym, w którym integracja europejska wpływa na polityki publiczne poszczególnych państw członkowskich Unii Europejskiej, a następnie znów na integrację europejską¹⁵.

3. Obszary europeizacji

To próba odpowiedzi na pytanie, co może zostać zeuropeizowane. Jak dotąd współczesne badania nad europeizacją zajmowały się wyłącznie państwem jako podmiotem, natomiast wraz z przyjęciem modelu kołowego zaczęto analizować takie obszary, jak polityki publiczne czy ustrój stanowiące swoiste subpodmioty badań. To właśnie w ten sposób łatwiej będzie zrozumieć, na czym polega transfer europeizacji na polityki publiczne poszczególnych państw członkowskich Unii Europejskiej.

Po pierwsze, obszar obejmujący polityki publiczne, który od niedawna stał się autonomicznym podmiotem badań, koncentruje się przede wszystkim na państwie jako organie wykonawczym, na jego instytucjach publicznych i prywatnych w kontekście przyjmowania norm systemu prawa Unii Europejskiej do krajowego porządku prawnego. W tym obszarze europeizacja może przyjmować formę bezpośrednią lub pośrednią. Bezpośrednie formy odnoszą się do tworzonej nowej struktur czy instytucji zarówno na poziomie europejskim, jak i krajowym, wewnątrzpaństwowym. Po drugie, działa to jak katalizator przez tworzenie nowych form instytucjonalnych na poziomie wewnątrzpaństwowym, takich jak np. komisje parlamentarne do spraw Unii Europejskiej lub nowe organy czy departamenty w ministerstwach, natomiast pośrednie efekty odnoszą się do uszanowania nowych obszarów działania partii politycznych o charakterze eurosceptycznym. Wpływa to na podziały polityczne i prowadzi do nowego kierunku badań nad analizą eurosceptyzmu.

Drugim obszarem jest ustrój – badania odnoszą się do analizy wpływu na konstytucję i wewnątrzpaństwowy porządek prawny. W tym zakresie badania nad europeizacją koncentrują się wokół europeizacji ustroju, odnosząc się do zmian konstytucji i przekształcaniu demokracji na wewnątrzpaństwowym poziomie. Badania te wyraźnie wskazują, że euro-

¹⁴ Tamże, 7-32.

¹⁵ Risse Thomas, „Global Governance and Communicative Action”, *Government and Opposition* 39 *Journal of European Public Policy* 2 (2004): 288-313.

peizacja nie wpływa formalnie na zmianę konstytucji w poszczególnych państwach członkowskich, jej wpływ widoczny jest jedynie w zakresie stanowienia norm i wartości prawnych kształtujących się w ramach autonomii wewnątrz państwa członkowskiego. Tu dochodzimy do badań nad zgodnością lub niezgodnością norm wewnątrzpaństwowych z prawem Unii Europejskiej. Pierwsze badania w tym zakresie koncentrowały się nad porównaniem zgodności prawa Unii z systemem prawa państwa członkowskiego. I te właśnie badania wykazały zgodność systemów prawnych różnych państw europejskich z systemem prawa Unii Europejskiej. Badania nad europeizacją stały się podstawą do wykazania, jak bardzo zróżnicowany był stopień wdrażania systemu prawa unijnego na poziom wewnątrzpaństwowy w poszczególnych państwach członkowskich. Te zróżnicowania stały się widoczne, gdy dokonano analizy wielu elementów pośrednich między systemem prawa Unii i regulacjami wewnątrzpaństwowymi. Dzięki tym badaniom zaczęto określać już nie tylko na ile prawo Unii Europejskiej pokrywa się z odpowiednim prawem państwowym, ale na ile polityczne struktury państwa „mieszczą się” w standardach europejskich¹⁶. Im bardziej struktury (rozumiane jako historyczne instytucje czy ekonomiczne, społeczne lub kulturowe mechanizmy) są podobne do tych istniejących na poziomie wewnątrzpaństwowym – tym łatwiejsza staje się ich adaptacja.

W tym kontekście europeizacja w poszczególnych państwach członkowskich jest mierzona stopniem zgodności z prawem Unii Europejskiej. Wypełnianie prawa unijnego jest jednym z podstawowych kryteriów członkostwa w Unii. Dlatego państwa ubiegające się o członkostwo powinny zintegrować swój system prawny z systemem Unii przez przyjęcie *acquis communautaire*.

4. Transfer europeizacji na polityki publiczne państw członkowskich Unii Europejskiej. Polska – polityka rolna

Aby odpowiedzieć na pytanie, jaki wpływ na polską politykę rolną ma Unia Europejska, a więc przejść do drugiej części niniejszego artykułu, należy prześledzić dwa procesy europeizacji:

1. *downloading* – polegający na przekazywaniu preferencji unijnych na poziom kraju członkowskiego (z góry na dół);
2. *uploading*, czyli przekazywanie narodowych preferencji na poziom Unii Europejskiej (z dołu do góry).

Z uwagi na obszerny zakres badań w niniejszym artykule ograniczę się jedynie do przedstawienia analizy adaptacji polskiej polityki. Przez ada-

¹⁶ Tamże, 288-313.

ptację do europejskiej polityki rolnej rozumie się zmianę polityki narodowej lub zachowań i przekonań głównych aktorów politycznych, której skutkiem jest zbieżność polityki państwowej z polityką zagraniczną Unii Europejskiej. Adaptacja oznacza również – ze względu na uczestnictwo w europejskiej polityce rolnej – zmianę stanowisk lub utworzenie nowego stanowiska w jakiejś wcześniej niepodejmowanej kwestii. Aby zminimalizować koszt adaptacji a zmaksymalizować korzyści, państwo stara się przenieść swoją narodową koncepcję danej polityki na poziom europejski. Im bardziej koncepcja danej polityki na poziomie unijnym jest zbieżna z narodową, tym niższe są koszty adaptacji ponoszone przez państwo członkowskie. Oznacza to również, że jeśli niedopasowanie jest duże, to i koszt zaadaptowania się do Unii jest większy, a presja adaptacyjna ze strony Unii zmusza państwo do reagowania.

Jednym z kluczowych obszarów poddanych bardzo silnym wpływom ze strony Unii Europejskiej jest polityka rolna. Wiąże się to przede wszystkim z bogactwem regulacji prawa Unii w omawianym obszarze, które trzeba było przyjąć, a także znaczącymi środkami finansowymi pochodzącymi z budżetu unijnego przeznaczonymi na realizację tych polityk.

Można więc przypuszczać, że zakres europeizacji instytucji krajowych realizujących te polityki jest bardzo duży, gdyż silnie wzmacniają ją zarówno instrumenty regulacyjne, jak i finansowe.

Zaczynając od uwarunkowań i korzyści z europeizacji polityki rolnej, pragnę podkreślić, że nastąpił duży rozwój ustawodawstwa, a także orzecznictwa w tym obszarze. Potrzeba było zmiany polityki rolnej, kierunku jej rozwoju dyktowanego aktami prawnymi, do których trzeba było dostosować, wstępując do Unii Europejskiej. To wszystko było zdeterminowane przez czynniki zarówno w znaczeniu międzynarodowym, jak i regionalnym czy lokalnym. Wpłynęły na to m.in. takie procesy jak:

- globalny kryzys gospodarczy
- niestabilność rynków
- wzrost cen żywności, które zwróciły uwagę na bezpieczeństwo żywnościowe w znaczeniu dzisiejszych potrzeb oraz przyszłego wzrostu zapotrzebowania na żywność.

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na korzyści wynikające z europeizacji polityki rolnej, do których należy:

- europeizacja prawa rolnego podtrzymuje rolnictwo we wszystkich regionach Unii
- ochrona objętych kryzysem sektorów unijnego rolnictwa w ramach umów zawieranych przez Unię

- ograniczenie wsparcia zakłócającego handel w związku z rokowaniami na forum Światowej Organizacji Handlu (WTO)
- rolnictwo zrównoważone, które zapewnia właściwy poziom produkcji i dochodów producentom rolnym
- zrównoważenie formy gospodarowania na gruntach o niekorzystnych warunkach po to, by zapewnić rolnicze użytkowanie ziemi oraz przeciwdziałać pojawiającym się problemom demograficznym.

Rozważając wspomniane argumenty, należy przyznać, że europeizacja polityki rolnej podtrzymuje rolnictwo we wszystkich regionach Unii Europejskiej. Ustawodawca europejski wyróżnia rolnictwo zrównoważone, które zapewnia właściwy poziom produkcji i dochodów producentom rolnym. Oznacza to także zrównoważone formy gospodarowania na gruntach o niekorzystnych warunkach po to, by zapewnić rolnicze użytkowanie ziemi oraz przeciwdziałać pojawiającym się problemom demograficznym. Wykazane potrzeby wsparcia dla rolnictwa na tych obszarach, prawne instrumenty tej pomocy w ustawodawstwie polskim, można uznać za przejaw europeizacji prawa rolnego.

O europeizacji słyszy się głównie od momentu wstąpienia Polski do Unii Europejskiej, lecz badania naukowe obejmujące ten zakres mają swój początek już w latach 70. XX w. W związku z różnorodną interpretacją europeizacji, celem niniejszego artykułu była próba przedstawienia różnorodnego i wielowymiarowego podejścia do istoty europeizacji, które wynika przede wszystkim z faktu, że literatura dotycząca tego procesu rozwija się bardzo szybko i dlatego samo to pojęcie interpretowane jest na wiele sposobów. Dotyczy wielu zjawisk i procesów, które dzieją się na kontynencie europejskim.

W kontekście tego, na czym polega przeniesienie, czyli transfer europeizacji na polityki publiczne poszczególnych państw członkowskich Unii, podsumowując, należy stwierdzić, że proces europeizacji przebiega w różny sposób w zależności od państwa członkowskiego. Zależy to głównie od poziomu dopasowania istniejących już struktur państwowych i instytucji do polityki Unii Europejskiej.

Wraz z rozwojem europeizacji wytworzyły się mechanizmy jej procesu, za pomocą których uzyskać można wyjaśnienie wpływu polityki europejskiej na politykę państw członkowskich:

Pierwszy – najbardziej bezpośredni – Unia Europejska w sposób konkretny i precyzyjny określa wymagania co do instytucji państw członkowskich (tj. „docelowy model instytucjonalny”), które należy spełnić.

Drugi – bardziej pośredni i ukryty – ustawodawstwo Unii Europejskiej modyfikuje kontekst wewnętrzny instytucji, zmienia reguły polityki wewnętrznej państwa przez zmiany w strukturach, dystrybucji władzy i zasobów, co prowadzi do modyfikacji równowagi politycznej i instytucjonalnej.

Trzeci – najsłabszy, najbardziej pośredni – polityka Unii Europejskiej działa na aktorów, na zmianę ich przekonań, oczekiwań, co ma wpływ na ich strategie, preferencje i ostateczne działania.

Składniki wymienionych mechanizmów możemy odnaleźć praktycznie w każdej polityce Unii, lecz każda z nich charakteryzuje się różnym ich zespoleniem, kombinacją.

Bibliografia:

- Caporaso James. “Toward a Normal Science of Regional Integration”. *Journal of European Public Policy* 15 (2008).
- Dolnicki Bogdan. „Ustrój samorządu terytorialnego w świetle standardów europejskich”. W Janku Zbigniew, Leoński Zbigniew i in., *Europeizacja polskiego prawa administracyjnego*. Wrocław 2005.
- Goetze H. Klaus, Hix Simon. “Introduction: European Integration and National Political Systems”. *West European Politics* 23, nr 4 (2000).
- Howell E. Kerry. “Developing Conceptualisations of Europeanisations: A Study of Financial Services”. *Politics* 41, nr 1 (2004).
- Ladrech Robert. *Europeanization and National Politics*. New York: Palgrave Macmillan TJ International Ltd., 2014.
- Palier Bruno, Surel Yves. “Les trois l’ et l’analyse se l’Etat en action”. *Revue française de science politique* 55, nr 1 (2005).
- Radaelli M. Claudio. “Policy Transfer in the European Union: Institutional Isomorphism as a Source of Legitimacy”. *Governance an international journal of policy, administration and institutions* (December 2002).
- Risse Thomas. “Global Governance and Communicative Action”. *Government and Opposition* 39 *Journal of European Public Policy* 2 (2004).
- Saurugger Sabine. *Theoretical Approaches to European Integration*. New York: Palgrave Macmillan TJ International Ltd., 2014.

**Europeanisation and its transfer to public policies
of European Union member states.
Selected examples – Poland**

SUMMARY

The article presents the knowledge about Europeanisation and its transfer to public policies of European Union Member States on a selected example of Poland's agricultural policy. Europeanisation is a tool for understanding the processes of influence by the Union on a member state and for analysing whether the pressure of the Union causes any reaction of the member states. The definition of Europeanisation used in this article combines three traditional definitions of Europeanisation: first: bottom to top (upload), second: top to bottom (download), and third: Europeanisation circle. There is also a large group of researchers understanding Europeanisation as the adaptation of national policies and structures for managing the state to the European level, and the projection of national preferences in the European Union. The article attempts to present and explain the essence and contemporary trends of Europeanisation.

K e y w o r d s: Europeanisation, public policies, transfer, European Union



O sztuce (nie tylko) religijnej w powieści *Savonarola* Marii Gertrudy Skórzewskiej

WIESŁAWA TOMASZEWSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Warszawa

ORCID: 0000-0002-2766-7943

STRESZCZENIE

Trylogia powieściowa pt. *Savonarola* Marii Gertrudy Skórzewskiej, niepokalanek z Jazłowca, jest jedyną w literaturze polskiej powieścią o Giròlamo Savonaroli, teologu, kaznodziei, pisarzu religijnym. Podjęta w artykule analiza powieściowej narracji, wyłoniła trzy tekstowe kategorie, a mianowicie: wzniosłość, uobecnienie i prawdziwość jako „prawdę artystyczną”. W takim też horyzoncie został omówiony temat, którym jest obraz kultury Florencji z przełomu XV i XVI w., jej środowiska intelektualnego i artystycznego. Rozważając zawartą w powieści ideę piękną, łączącego z dobrem i prawdą, autorka artykułu omawia dwa kręgi zagadnień, którymi są:

1. konfrontacja dwóch epok jako dwóch formacji moralno-estetycznych, średniowiecza i renesansu, którym odpowiada bądź religijny (Boga jako istoty sprawczej, doskonałości dzieł Bożych), bądź świecki sposób pojmowania dzieła stworzenia;
2. ukierunkowanie narracji na religijnie pojmowaną ideę arcydzieła i na jej różnorakie konkretne realizacje; one to potwierdzają wartość kultury, sztuki i literatury, pozostającej w twórczej relacji do Biblii i wybitnej europejskiej tradycji intelektualnej.

S ł o w a k l u c z o w e: kultura religijna, literatura religijna, Giròlamo Savonarola, Maria Gertruda Skórzewska, niepokalanek

* * *

Autorka analizowanej powieści, Maria Gertruda Skórzewska (1846-1928), była jedną z pierwszych niepokalanek, współpracownicą Marceliny Darowskiej w zakładaniu przeznaczonych dla dziewcząt zakładów nauko-

wo-wychowawczych w Jazłowcu na Podolu. Obdarzona talentem, pozostawiła po sobie imponujący dorobek pisarski, którego najbardziej wartościową częścią jest powieściopisarstwo historyczne, a najwybitniejszym osiągnięciem artystycznym – trylogia powieściowa *Savonarola* (Kraków 1903), przedmiot analizy niniejszego artykułu. Jest to utwór obszerny, bo liczący ponad 800 stron, wznawiany sześciokrotnie, co stanowi niewątpliwy sukces wydawniczy¹. Pisarka, urzeczona kulturą chrześcijańskiej Europy, szczególnie zaś religijną sztuką florencką, napisała jedyną w literaturze polskiej powieść o Giròlamo Savonaroli (1452-1498), postaci po dziś dzień kontrowersyjnej acz znaczącej w historii i historiografii europejskiej². Zainteresowanie tak wyjątkowym bohaterem literackim podyktowała Skórzewskiej rocznica śmierci Savonaroli, gdy w 1898 r. w Ferrarze, rodzinnej miejscowości mnicha-dominikanina, zorganizowano obchody czterechsetnej rocznicy jego śmierci, którą historycy uczcili licznymi studiami³. Skórzewska tę właśnie postać wysunęła na plan pierwszy. W fabule powieściowej sukcesywnie, z epizodu na epizod, budowała na podstawie dostępnych jej źródeł historiograficznych nie tylko pozytywną postać literacką, ale przede wszystkim osobowość wybitną, wyposażoną, by tak rzec, w dar pięknego słowa, kaznodziejską charyzmę. Co bowiem ważne: Savonarola Skórzewskiej jest tym, który nie tyle przeciwstawił się instytucji papieża, ile zakwestionował nieewangeliczny styl sprawowania władzy

¹ Oprócz wydania pierwszego, Kraków 1903, warto wspomnieć wydania następne: Lwów 1903, Warszawa 1913, Poznań (1922, 1938 jako *Savonarola. Powieść historyczna z XV wieku*).

² Hieronim (Giròlamo) Savonarola (1452-1498), od 1474 r. w zakonie dominikanów, we florenckim klasztorze San Marco w latach 1482-1485, 1489-1498. Autorzy opracowań z historii Włoch koncentrują się na ostrym konflikcie między nim a Medyceuszami, Wielką Radą florencką (Signorią) i papieżem, jako że „piętnował zarówno rozkład moralny, jak i błędy władzy świeckiej i duchownej”, „chciał stworzyć organizację społeczeństwa, która byłaby najbliższa ideałom ewangelicznym”; suspendowany, z zakazem publicznego nauczania, a następnie obłożony ekskomuniką. Gdy mimo zakazów głosił kazania, aresztowano go i osadzono w więzieniu, wytoczono proces i skazano wraz z towarzyszami, Domenico Buonvicinim i Silvestro Maruffim; 23 maja 1498 r. Savonarola został powieszony, a następnie spalony na stosie; prochy jego i współkazańców wrzucono do rzeki Arno, zapobiegając ewentualnemu kultowi; Józef Andrzej Gierowski, *Historia Włoch* (Wrocław-Warszawa-Kraków 1999), 168-169.

Choć w powieści Skórzewskiej jest postacią pozytywną, do dziś trwają spory o Savonarolę, kim był: zniechęconym heretykiem czy „błogosławionym męczennikiem” Kościoła katolickiego; przywódcą politycznym państwa teokratycznego czy reformatorem religijnym antycypującym Sobór Trydencki. Jego przetłumaczone na język polski rozważania religijne opublikowano w dwóch tomach: *O miłości Jezusa i inne pisma*, tłum. Agnieszka Kuciak, wstęp Paweł Lisicki (Kraków 2003) i *Medytacje więzienne. Komentarze do Psalmów 51 i 31*, tłum. Włodzimierz Olszaniec, wstęp Luigi Lazzerini (Kęty 2010). Zob. także: Teodor Jeske-Choiński, *Hieronim Savonarola*, w *Ludzie renesansu. Sylwetki* (Warszawa 1916), 16-30; Teodor Jeske-Choiński, *Demon Odrodzenia. Powieść historyczna z czasów włoskiego renesansu* (Warszawa 1917), t. I, *passim*.

³ Aleksander Fajęcki, „Savonarola Hieronim”, w *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, red. Jerzy Archutowski, Roman Archutowski i in., t. XXXV-XXXVI (Warszawa 1912), 81-82.

przez konkretnego papieża, atakując rozliczne przywary Aleksandra VI Borgii. W *Przedmowie*, opatrzonej datą 23 maja 1899, Skórzewska określiła Savonarolę jako „sądzoną najsprzeczniej, (...) niezwykłą osobistość”⁴. W powieści jest on ofiarą spisku Cesara Borgii i wielmożów florenckich, człowiekiem głębokiej wiary, nie zaś heretykiem. Narracja, retardacyjnie rozbudowanego w końcowych partiach powieści opisu jego kaźni i śmierci na stosie, przywodzi na myśl *acta martyrum*, śmierci męczennika, człowieka świętego. Wizję tragicznego w swej wymowie losu Savonaroli autorka przedstawia na tle życia artystycznego Florencji końca XV w. „Życie Savonaroli to historia Idei. (...) dzieje wielkiej, zbiorowej miłości i nienawiści ludzkiej (...). Postać Savonaroli, bojowa a tragiczna (jak mało która w dziejach), na złomie dwóch epok: odrodzenia i cywilizacji nowoczesnej, stoi pod krwawym sztandarem jako zjawisko dotąd niedostatecznie wyjaśnione” (I, V). Dlatego ona sama, autorka powieści, zwraca się ku Wielkiej Historii, ku wybitnym postaciom, takim jak „Wielki Savonarola”, by rozwiłać tajemnicę ich przeznaczenia.

1. Kategorie narracyjne w opowieści o wielkiej sztuce

Głównym tematem trylogii Skórzewskiej jest kultura i sztuka, ich związki z religią. Temat ten w powieści wyznaczają trzy nadrzędne kategorie tekstowe, a są nimi: wzniosłość, prawdziwość i uobecnianie.

Pierwsza z nich to w z n i o s ł o ś ć ... Postać tytułowa, Savonarola, jest od początku powieści postrzegana metonimicznie, jako uwznioślona, sakralizowana, centralna postać średniowiecznego tryptyku, „postać środkowa okolona wieńcem obrazków drobniejszych (...) w otoczeniu obrazów z Florencji ówczesnej” (I, V). „Górny ton” w narracji o wydarzeniach, ton narastającego napięcia, wspiera *pathos*, w dosłownym sensie tego słowa, gdyż osobista klęska Giròlamo, śmierć na stosie, dotyka nie tylko jego samego, ale wielu innych. Do rangi symbolu współcierpienia urasta fakt, że wraz z nim na placu kaźni umiera jego młodsza siostra Beatrycze, porażona atakiem serca. Tytuł powieści, *Savonarola*, odnosi się również do rodziny mnicha-wizjonera, poszerzonej o jego najwierniejszych zwolenników, dwóch współbraci dominikanów, którzy razem z nim, swoim przeorem, poszli na śmierć. Jest to zatem powieść o zakroju eposu, kreująca bohatera jednostkowego, ale i zbiorowego, gdyż powieściowy obraz tej postaci czyni zeń osobę wybitną i w tym sensie, że nikt, choćby najmniej

⁴ Margert (Maria Gertruda Skórzewska), *Przedmowa do Savonarola. Powieść historyczna przez autorkę „Ireny”* (Lwów 1903, t. I, V-VI). Cytaty w niniejszym artykule pochodzą z tego wydania, ich lokalizację podaję w nawiasach w tekście głównym, tom oznaczam cyfrą rzymską, zamieszczona po niej cyfra arabska odsyła do stronicy w danym tomie.

znacząca fabularnie postać w powieści, nie pozostaje wobec Savonaroli obojętny. Budzi on sprzeczne uczucia: jest kochany przez jednych – znienawidzony przez innych.

P r a w d z i w o ś ć ... W *Przedmowie* do powieści autorka wyraża nadzieję, że „może i tych kilka szczegółów z jego życia, zaczerpniętych z źródeł pewnych, przyczyni się do wyświecenia prawdy”, gdyż, jak dalej wyjaśnia, „O prawdę tylko chodzi. Prawdą jedną można sławić wielkość” (I, V). Z wzniosłością w tej prozie wiąże się prawdziwość jako typ prawdy artystycznej⁵, która da się wyprowadzić z metatekstowych komentarzy, umieszczanych przez autorkę w przypisach, jak np.: „historyczne”, „wszystko autentyczne”, „Historyczne, również jak każdy szczegół słów i czynów Savonaroli z ostatnich chwil jego życia” (III, 178). Tego rodzaju autorskie zapewnienia, perswazyjnie wręcz uwierzytelniające fikcję literacką, odsłaniają świadomość artystyczną pisarki, zamysł samoograniczenia kreatywnej wyobraźni. Powieściową „prawdziwość” (bo jednak przedmiotem niniejszych analiz jest dzieło literackie) należy rozumieć jako zawarty z czytelnikiem pakt referencjalności – uzgodnienia rozmaitych ukonkretnień wizji artystycznej z ustaleniami historiografów.

I kategoria ostatnia: świat przedstawiony w powieści jest podporządkowany kategorii u o b e c n i a n i a, gdyż autorka najchętniej posługuje się prezentacją sceniczną, zgodnie z którą „Bieg zdarzeń jest przedstawiony jako teraźniejszy, co zmusza czytelnika do współprzeżywania go poniekąd *in actu*”⁶. Słowo „uobecnianie”, zaczerpnięte z koncepcji Juliusza Domańskiego, jest „synonimem pamięci”; badacz przypomina, że z racji czasowego oddalenia „obecność” (kogoś, czegoś) nie jest możliwa, natomiast możliwe jest „uobecnienie”. Badacz dowodzi, że „pismo i utwór literacki umożliwiają inną niż fizyczna obecność ludzi fizycznie nieobecnych, gdyż literatura to pamięć, która odtwarza, przywołując na powrót niegdyś już zaistniałe”. Jak stwierdza dalej: „Bywa (...) owa obecność synonimem nieśmiertelności; jest to nieśmiertelność kogoś, kto minął, rozumiana (...) nade wszystko jako jego trwanie w pamięci żywych”⁷. Na tym zresztą – jak pisze Domański – polega „przedłużająca i utrwalająca funkcja literatury”⁸.

⁵ Antoni B. Stępień, *Propedeutyka estetyki* (Lublin 1986), 104; odwołując się do Romana Ingardena i Władysława Tatarkiewicza, autor podaje aż trzynaście znaczeń słowa „prawdziwy”, odnoszących się do „prawdy artystycznej”.

⁶ Franz Stanzel, *Typowe formy powieści, w Teoria form narracyjnych w niemieckim kręgu językowym. Antologia*, red. i tłum. Ryszard Handke (Kraków 1980), 250.

⁷ Juliusz Domański, *Tekst jako uobecnianie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce* (Kęty 2002), 11.

⁸ Tamże, 14, przyp. 3.

Kultura ukazana w powieści *Savonarola* odpowiada wskazanym tu trzem kategoriom: wzniosłości, prawdziwości i uobecnianiu. Mają one, owe kategorie, również wymiar metakulturowy: w refleksji o sztuce narrator sięga po „górny ton”; uobecnia to, co obiektywnie wzniosłe, wysokoartystyczne; a dysponując imponującą wiedzą o konkretnych arcydziełach sztuki plastycznej i ich genialnych twórcach, niejako przewyżcza powieściową fikcyjność, bezprecedensowo bodaj w literaturze polskiej wprowadzając do XIX-wiecznej narracji „prawdziwość” artystyczną typu dokumentarnego, co widać zarówno w znacznej liczbie postaci historycznych, jak i w mimetycznie uformowanych opisach arcydzieł sztuki florenckiej.

2. Idea sztuki i jej konteksty

Model sztuki (i kultury) religijnej, który daje się rozpoznać w powieści Skórzewskiej, po części odpowiada ujęciom encyklopedycznym, zgodnie z którymi „o religijnym charakterze jakiejś kultury czy też jakiegoś pasma kultury można mówić, gdy 1^o jej autorstwo i użytkowanie ma intencję religijną, 2^o jest realnie zrośnięta z daną społecznością religijną, 3^o uwzględnia wątki i motywy konkretnej religii (credo, doktrynę, kult, obyczaje, pojęcia, dekalog), 4^o jest otwarta na religię, syntoniczna z nią, choć nie musi być w niczym poddana instytucji Kościoła, a jedynie idei Boga i moralnym prawom”⁹. Powieść *Savonarola* wykazuje otwartość na całość świata kultury chrześcijańskiej, na bogactwo form, malarstwo, poezję, muzykę, a nawet na sztukę użytkową. Daje wgląd w gotowe artefakty ukazane w narracji *in statu nascendi*: od strony procesu ich tworzenia przez florenckich artystów, a następnie oddziaływania sztuki na odbiorców. Podkreśla przy tym siłę przetrwania wielkiej, wartościowej sztuki, mimo, zda się, jak najmniej sprzyjających okoliczności.

Analiza powieściowych treści pozwala na wyodrębnienie następujących tematów szczegółowych, rozwijających prezentowaną w utworze ideę sztuki (i kultury) religijnej:

1. Średniowiecze a renesans. Są to współistniejące, a zarazem dwie przeciwległe, nadrzędne formacje kulturowe, zaś sceną konfrontacji między nimi jest Florencja drugiej połowy XV w. Stanowią one awers i rewers kultury religijnej: kultura chrześcijańskiego średniowiecza ściiera się z zeświecczoną kulturą renesansu, z uprawianiem kultu bogów greckich, z paraliturgicznymi obrzędami ku czci Platona, w których, w rocznicę urodzin i śmierci filozofa (corocznie 13 listopada), uczestniczy cały dwór medycejski, zaś kult sprawuje Marsilio Ficino, „pierwszy tłumacz dzieł platońskich we Włoszech: – szczupły, drobny człowieczek w czapeczce ka-

⁹ Encyklopedia Katolicka, t. X (Lublin 2004), 200.

nonika” (I, 147, a także I, 158-164)¹⁰. Dlatego powieściowy Piotr Bembo, piewca renesansu, późniejszy kardynał, apodyktycznie mówi do artystów florenckich, że „dogmat narzucany czyni człowieka moralnie głuchoniemym; wolna dyskusja krzesze iskrę geniuszu w ludzkości, a nie licuje z religią – dlatego nasze stulecie wyswobodzone – jest epoką... Odrodzenia!...” (I, 206), na co młody malarz Sandro Botticelli z powątpiewaniem pyta: Ale co się odrodziło? – i sam odpowiada słowami Dantego: „Il puzzo del paganesimo!” (I, 206-207). Przez artystów tej miary, co Michał Anioł, renesans oceniany jest negatywnie: jako rewers wysublimowanej intelektualnie i artystycznie średniowiecznej kultury chrześcijańskiej.

Konflikt obu formacji kulturowych przekłada się na stosunek do języka: zwolennicy odrodzenia cenią sobie wyłącznie znajomość języka greckiego i łacińskiego, zaś rodzimy język *Boskiej komedii* Dantego nie znajduje u nich uznania. Dante, jak mówi z „najwyższą pogardą” Carlo Marsuppini, „jest niezłym myślicielem – lecz marnym poetą (...) to poeta szewców – i piekarzy!” (I, 70). Dlaczego „piekarzy”? W przypisie autora wyjaśnia, że „piekarze uchodzili za najwięcej pogardzoną warstwę ludności we Florencji” (I, 70). Podczas posiedzenia Akademii Medycejskiej poeta Leon Battista Alberti wyraża pogardę dla poezji Francesca Pertarki, a podnosi wartość miernych tekstów łacińskich. Co jednak interesujące: na przekór wyznawcom renesansu, w powieści miarą współuczestnictwa w wysokiej kulturze (religijnej) jest stosunek do arcydzieła Dantego. Jego wielbicielami niezłomnie pozostają artyści najwybitniejsi, to znaczy: Michał Anioł Buonarroti, Sandro Boticelli („zagorzały wielbiciel starego Alighiera”, I 124) i Rafael Santi, a także Savonarola, który nadto nie rozstaje się z pismami św. Tomasza z Akwinu¹¹. Konfrontacja sztuki chrześcijańskiej i pogańskiej to zarazem konfrontacja dwóch różnych mentalności, dwóch sprzecznych (i jednoznacznie przez postaci literackie wartościowanych) stylów myślenia.

Savonarola jest spadkobiercą średniowiecza, choć wraz z jego odejściem średniowiecze zdaje się z kretelem przegrywać. Rozpasanie obyczajów, które nastąpiło po jego śmierci, nabiera cech triumfu pogaństwa. Ale podane w finale powieści fakty, takie jak upadek rodziny Borgiów, zwołanie Soboru Trydenckiego, odrodzenie życia religijnego za pontyfikatu pa-

¹⁰ Postać Marsilia Ficina jako pozytywną zawiera cytowana wyżej powieść Jeske-Choińskiego *Demon Odrodzenia*. Warto wspomnieć, że Norbert Hagede w motcie do opracowania *Savonarola i Florentyńczycy*, tłum. Hanna Olędzka (Warszawa 2002) przytacza opinię Ficina o Savonaroli, w której ten nazywa go „jednym z najbardziej przebiegłych demonów”, „antychrystem”.

¹¹ O stosunku Savonaroli do humanistów zob. Teodor Jeske-Choiński, *Hieronim Savonarola*, 17 i *passim*.

pieża-dominikanina Piusa V, następujący wówczas rozkwit sztuki religijnej – są interpretowane jako owoc ofiarnej śmierci Savonaroli.

2. Stworzenie Boże jako dzieło sztuki. Powieść Skórzewskiej uobecnia współlistniejące w sposób zobiektywizowany wartości podstawowe: prawdę, dobro i piękno. Piękno, tradycyjnie zamykające tę triadę, jest dla pisarki wartością „szczytową”¹². Mistrzowsko tropi ona wszelkie, najdrobniejsze nawet, przejawy piękna, odnoszone przezeń do Boga Stwórcy.

Cudem natury jest samo położenie Florencji. „Fiorenza”¹³ znaczy „gród kwiatów” (I, 3) i ta metonimia, jako *pars pro toto* miasta, zyskuje rozwinięcie w wielu fragmentach opisujących miejską przestrzeń. Oto jeden z nich: „W oprawie woniejących wzgórz, splecionych w jeden wielki ogród, skąd wyglądały z daleka rajskie klejnoty Italii: Fiesole i Vallombrosa, uśmiechała się dolina klasycznego Arno: a wśród niej, nad rzeką, koszyk kwiecisty, upuszczony z Apeninów, stolica wdzięku i sztuki, geniuszem synów swych uczarowana, zdawała się współzawodniczyć strojem arcydzieł ludzkich z Bożymi cudami przyrody, wśród których rozkwitła” (I, 3). Jest to fragment inicjalny powieści, a zarazem całościująca rama modalna narracji, do której nawiązuje się wielokrotnie, sygnalizując nadto piękno poszczególnych punktów florenckiej przestrzeni, choćby takich, jak drobiazg, „piękny kot rasowy” (I, 89), na którym spoczywa oko Elleny Savonaroli, matki Girólama.

Dziełem sztuki jest również człowiek-w-mieście, bowiem Florencja to miasto uderzająco pięknych osób, dzieci i kobiet, których piękność odpowiada średniowiecznemu ideałowi piękna: *bonum, consonantia et claritas*. Taka też jest uroda Elleny, o której mistrz-złotnik Lorenzo Ghiberti mówi: „Camea antica” (I, 53), a narrator podkreśla „klasyczność rysów i poezję wyrazu, profil delikatny (...), jakby na wzór dla malarza” (I, 89). Wrażliwy na urodę kobiet, malarz Domenico Veneziano, zachowuje dla nich „część wieków średnich”.

Moralnie pięknego i dobrego człowieka otaczają artystycznie wykonane przedmioty, mistrzowska sztuka użytkowa, złotnicza, tkacka, dzieło artystów rzemiosła. Narrator odkrywa następujący mechanizm: ilekroć we Florencji dochodzi do głosu moralne zło, ograniczenia wolności twórczej, tylekroć na plan pierwszy wybija się tandeta, brzydota, natłok tanich, marnych przedmiotów, który w czasach pokoju po prostu razi, wnosząc w życie mieszkańców Florencji „żywiół zakłócenia i deformacji”¹³.

¹² Władysław Stróżewski, *Istnienie i sens* (Kraków 2005), 319.

¹³ Umberto Eco, *Historia piękna*, tłum. Agnieszka Kuciak (Poznań 2005), 145.

3. Ku arcydziełom sztuki

Ton życiu kulturalnemu Florencji nadają twórcy sztuk plastycznych, wybitne osobowości artystyczne, wybitne talenty. Akcja powieści rozpoczyna się na wiosnę 1439 r., gdy w mieście działają artyści starszego pokolenia: Filippo Brunelleschi, Donato Donatello – dwaj przyjaciele. Tworzy wówczas malarz-dominikanin Fra Beato Angelico, a otoczenie postrzega w nim świętego artystę. Jest on przyjacielem rodziny Savonarola, modli się za tę rodzinę, proroczo przeczuwając przyszłe nieszczęścia związane z osobą Giròlama. Ale pod rządami tyranii Medyceuszy wielka sztuka upada, jak mówi poruszony Cola Savonarola: „Zawarły się groby Brunelleschich i Donatów i żadne świeże kwiaty na nich nie porosły” (I, 104). Przykładem upadku obyczajów są malarze Filippo Lippi i Andrea del Castagno. Drugi z wymienionych jest postrzegany jako „artysta od trupów, który sam siebie portretuje jako Judasza – albo robi obrazy, w których karnacje, jak z trumny po czterech dniach wyjęte!” (I, 104). Następuje więc degradacja obrazu człowieka, zwrócenie się ku brzydocie i potworności, a naturalne piękno florenckich zwierząt w sztuce zastępują przerażające bestia.

Następne pokolenie malarzy to plejada geniuszy, Pietro Perugino, Leonardo da Vinci, Michał Anioł, Sandro Botticelli, a zaraz za nimi – pokolenie najmłodsze, Rafael Santi, który jest uczniem Perugina (II, 8). Za rządów Savonaroli we Florencji – jak jest o tym mowa w powieści – następuje odrodzenie sztuki wysokiej, arcydziełnej, bo niemal całe pokolenie artystów, twórców najwybitniejszych średniego i najmłodszego pokolenia, przynależy do jego zwolenników. Od trwania przy pognębnym Savonaroli uchyla się, wyjeżdżając z Florencji, tylko powieściowy Leonardo da Vinci, ale inni pozostają wierni także w chwilach prześladowań i śmierci. Momentem zwrotnym w ich biografiach artystycznych jest zarówno poznanie Savonaroli, pilne słuchanie jego kazań, jak i dzielenie jego tragicznych losów. Artyści, Lorenzo di Credi, Baccio della Porta (Fra Bartolomeo jako malarz-dominikanin), bodaj najsilniej przeżywają dramat śmierci Savonaroli. Perugino załamał się pod ciężarem tej śmierci, „najnieszczęśliwszy ze wszystkich” stracił wiarę. „Święty skonał – a piekło triumfuje!...” (III, 198) – ta myśl napawała go rozpaczą, której nie zdołał przezwyciężyć. Pod wpływem przeżyć związanych z dramatem śmierci kaznodziei Sandro Botticelli przestaje malować, ale inny zwolennik Savonaroli, Michał Anioł, tworzy fenomenalną *Pietę* jako „pomnik boleści niewymownej, arcydzieło swoje duchowe, spuściznę po natchnieniach Savonaroli” (III, 197). Odwołując się do sformułowań Władysława Stróżewskiego, można przyjąć, że wielka sztuka Michała Anioła i innych wybitnych artystów, sztuka średniowieczna z ducha i treści, odgrywa swoją rolę wówczas, gdy „pobudza do walki ze

złem”, gdy cierpliwie przekonuje, że człowiek, jeśli sam jest „nosicielem wartości najwyższych”, potrafi „trwać mimo wszystko w ich służbie”, przekraczać i przenosić na wyższy poziom narzucone przymusowo sytuacje, opierając się na postulatcie ewangelicznym, prostym choć w istocie domagającym się heroizmu: „mogę więcej”¹⁴.

W przestrzeni miasta narrator dostrzega dzieła najwybitniejsze jako powstałe z inspiracji religijnych. Można wymienić takie spośród nich, jak kopuła Brunelleschiego, drzwi do baptysterium Ghibertiego, dzieła Fra Beato Angelico. Twórcami wielkiej sztuki są ludzie wierzący, ludzie Ewangelii, których dzieła o tematyce religijnej wyrastają z realnej rzeczywistości, a zarazem z obecności Słowa – Michał Anioł malował sklepienie Kaplicy Sykstyńskiej, gdy „cały wpatrzony w Biblię, a zaczytany w kazania Savonaroli, stwarzał arcydzieło” (III, 215). Nie darmo w skromnym mieszkaniu mistrza, co podkreśla się w narracji, na stole leżą tylko dwie księgi: Biblia – i *Boska komedia* (I, 201). Jest bowiem i tak, co znacznie później ujął Thomas S. Eliot, że „żaden poeta, żaden w ogóle artysta nie posiada pełnego znaczenia w oderwaniu. (...) Nie można go oszacować w izolacji”¹⁵. Na pytanie o źródła sztuki, powieść Skórzewskiej o Savonaroli odpowiada następująco: mistrzowskie dokonania florenckich artystów rodzą się z oddziaływania Słowa, najpierw Pisma Świętego a następnie najwybitniejszej literatury, dzieł Dantego i Petrarci.

Wzorem artysty, co w powieści jest jak najdobitniej przekazane, pozostaje Fra Angelico, sztuka dlań to kontemplacja i odsłanianie Bożych tajemnic, dana z góry jako dar talentu i tworzona niejako na rozkaz „przekazany Wolą Bożą” (I, 26), dlatego mistrz maluje swoje obrazy z pokorą, w postawie adoracji, na klęczkach. Ukrzyżowanego malował w postawie silnej empatii, współcierpienia, w portretowanych świętych Pańskich „wlał własne uczucia uwielbienia”. Otoczenie uznaje go za wizjonera idei wielkiej sztuki, za twórcę arcydzieł – „Beato o podwójnym skrzydle artysty i świętości, z twórczą miłością dla dzieła, cichy i biały, jak cień z lepszego świata” (I, 31-32) – dla którego świetlista, duchowa rzeczywistość nadprzyrodzona ma być jak najbardziej realny. Przenosi na płótno to, co jest mu dane zobaczyć w objawieniach. Swoje malarstwo ocenia jako wielce niedoskonałe, wręcz „oszpetał”, wobec ujrzanego w mistycznych wizjach pierwowzoru. Jak mówi z poddaniem się, ale i z żalem: „Typów duchowych, które jawią się bez formy, ręka cielesna nie odda...” (I, 26), bezsilna wobec piękna świata nadprzyrodzonego. Znamienna jest ta postawa wyostrzonego

¹⁴ Władysław Stróżewski, *Istnienie i wartość* (Kraków 1981), 289.

¹⁵ Thomas S. Eliot, *Tradycja i talent indywidualny*, tłum. Helena Pręczkowska, w Thomas S. Eliot, *Szkice literackie*, tłum. Maciej Żurowski, Helena Pręczkowska, wybór, przedmowa i przypisy Witold Chwalewik (Warszawa 1963), 3.

krytycyzmu wybitnych artystów wobec własnych dzieł, ich poczucie dysproporcji między natchnieniem danym z góry a ludzkimi możliwościami wykonania, zawsze ograniczonymi, obarczonymi defektami. Dzieła Fra Angelico – o czym w powieści mówi się niejednokrotnie – wynikają z jego życia osobowego tak dalece, że kluczowym (ontycznym) warunkiem sztuki religijnej jest *vita contemplativa* jako ideał: dla mistrzów – oczywisty, miernym artystom – niepotrzebny, bo dla nich niedościgły.

Równie krytycznie śledzi swoje dzieło, kopułę we florenckim Duomo, Brunelleschi. Wprawnym okiem tropi niedoskonałości, „badawczo i krytycznie”; kopuła, jak to on postrzega, „mroczna była i nieco groźna – Brunelleschiemu się zdawało, że źle oświeca świątynię” (I, 64). I wtedy pojawia się znak: strzelił jasny promień słoneczny, padł na ołtarz, na księgę Ewangelii. Architekt odczytuje ten znak w postawie wiary: kopuła jest dziełem, które sam Bóg przyjął.

Obok kryterium estetycznego w sztuce istotne jest także kryterium prawdy. Artysta jest posłannikiem prawdy. Dyskusja przy obrazie Donatella o św. Magdalenie pokutnicy, w której wyglądzie artysta posłużył się brzydotą osoby chudej i wyniszczonej, wywołuje polemikę między Donatellem a Brunelleschim: pierwszy mówi: „Prawda w sztuce przede wszystkim i nic piękniejszego nad prawdę” (I, 54), a drugi: „Nic piękniejszego nad Piękno”. Godzi ich przekonanie, że głównymi przymiotami sztuki są: piękno, proporcja, harmonia – i wysoki ideał estetyczny, i odpowiadający mu kunszt wykonania.

Jeśli jednym z warunków sztuki jest kontemplacja, to pewnie nie dziwnego, że w powieści miejscami rozkwitu wielkiej sztuki są kościoły i klasztory florenckie. Dominikański klasztor San Marco jest ozdobiony dziełami arcy mistrzów, krucyfiksem Giotto, freskami i obrazami Fra Angelica. Biblioteka u św. Marka, najpierwsza z bibliotek publicznych we Włoszech, jest arcydziełem Michelozza Michelozzi. Można by rzec, że sztuka zyskuje wymiar społeczny, gdy traci elitarność, udostępniona publiczności w miejscach takich, jak jadalnia klasztorna, zwana refektarzem, gdzie ścianę zdobi fresk Fra Angelico *Ostatnia wieczerza*, podziwiany przez goszczącego u zakonników Masaccia. On sam otaczany jest szacunkiem jako autor wybitnego dzieła *Chrystus Piotrowi polecający zapłatę daniny* (I, 51). Masaccio kocha zakonników za ich szacunek dla „mistrzów w sztukach pięknych, za uczoność i artyzm”, za kaznodziejstwo uprawiane „piórem i pędzlem” (I, 37). Klasztor San Marco jest miejscem prowadzonej w ciszy intensywnej pracy intelektualnej zakonników. I w tym klasztorze rodzi się najwyższa sztuka kaznodziejska i pisarska Giròlamo Savonaroli.

W powieściowej Florencji panuje zjawisko, które można by nazwać nastawieniem na kulturę arcydzieł – jest ona wynikiem przełożenia dobre-

go zamysłu Boga Stwórcy na dzieła ziemskich twórców. Arcydzieła koronują działalność artystów. W powieści Skórzewskiej ideał kultury i sztuki jest wpisany w paradygmat arcydzielności, arcydzieło jest osnową tego programu estetycznego, który da się wyprowadzić z analizowanej powieści. Samo słowo „arcydzieło” jest wyjątkowo trwałe w trylogii Skórzewskiej. Powtarzane po wielokroć, stanowi inwariant artystyczny i estetyczny, nie-dościgły *telos* kultury, przeblyskujący przez rozmaite konceptualizacje, różne rodzaje aktywności artystycznej.

Virgo gloriosa Perugina jest niewątpliwie arcydziełem: „Obraz był (...) majestatyczny, poważny, pełen pobożnego namaszczenia” (I, 119), ale mistrzem arcydzielnego słowa jest skromny zakonnik Savonarola, poeta, autor traktatów teologicznych, medytacji i utworów literackich (hymnu *De ruina mundi*, I, 97), mówiący o św. Tomaszu: „Oto mistrz” (I, 108), miłośnik Dantego, odrzucający renesansowy kult Platona, ale – odczytujący greckiego filozofa przez pryzmat myśli św. Augustyna, dla którego piękno promienieje dobrem i prawdą. Perugino w rozmowie z da Vinci mówi: „Wiele razy wracamy z kazania Savonaroli, nie tylko mamy przepełnioną duszę, ale tysiąc typów nowych rodzi nam się do obrazów; razem z Ideą! Darmo: porządek rzeczy zawsze ten sam: przez Słowo stworzył Pan Bóg świat – i wszelkie piękno na nim! – przez słowo, duchem jego tchnione, dalej się dotwarza dzieło piękna w świecie” (I, 126). Kazań Savonaroli z podziwem słuchają mistrzowie tej miary, co Michał Anioł i Leonardo da Vinci, Giovanni Pico della Mirandola i Niccolò Machiavelli, mówiący o kaznodziei „Wielki Savonarola” (III, 211). W jednej ze scen Michał Anioł zwróci się do niego eksklamacyjnie: „Wodzu nasz! (...) sterniku artystów!”, zaś Perugino uzna, że słowo w kazaniach Savonaroli jest „sztuką najwyższą”, a do Savonaroli powie: „Tyś artystą – słowa!”, na co ten gwałtownie zaprotestuje, że „wymowa to nie sztuka – to bój!” (II, 142-143). Sam kaznodzieja jest miłośnikiem sztuki, niejednokrotnie dyskutuje o niej z artystami, mówiąc z nimi o sztuce wiecznej, nie tylko wysoko (i ośrodkowo) usytuowanej w hierarchii ludzkich wytworów, ale pociągającej ku sobie siłą ducha. „Piękno to harmonia części, proporcji i barw – a w jednolitem, to przemienienie – (...) to światłość! Nie ma piękna bez światła, nie ma światłości bez Bóstwa!” (I, 139-140). Swoje estetyczne *credo* Savonarola wypowiada dobitnie, by nie powiedzieć dosadnie, i z siłą przekonania, że „i poezja, i wszelka sztuka piękna żyje duchem, który jest w niej. Gdy dusza wyjdzie z człowieka, co zostaje? trup. Kiedy forma zapanuje nad treścią w sztuce, co zostaje? – kał. Duchem jest w sztuce Idea: (...) bierz sztukę plastyczną: czyż ciebie sam kształt zachwycą? sam szczegół oderwany pięknej ręki albo nogi?... Nie! ty harmonii szukasz całościowej – ciebie pociąga jedność piękna w rozmaitości – jedność opromieniona wszechstronnością, która odbija Boga!

Piękno żywe, a więc piękno ducha, objawionego w materii!” (II, 143). Religijno-moralne nauczanie Savonaroli ujawnia społeczną niezbędność sztuki, takiej, której trakt prowadzi ku arcydziełu, pojmowanemu jako ponadczasowy *telos* kultury. Sam zaś Savonarola, przewodnik dusz, odkrywa Piękno w ludziach dobrych i pięknych¹⁶. Najwspanialszym arcydziełem Bożym jest dla Savonaroli grzesznik, który się nawraca, wstępując na drogę dobra, tak jak portretowana przez Leonarda da Vinci Ginevra Benci, dla swej piękności przez artystów florenckich nazywana „L’Incoronata” (II, 55-59).

* * *

Savonarola Gertrudy Skórzewskiej to estetycznie wyrafinowana powieść historyczna, ale to także powieść współczesna o sztuce, o artystach, bo wyczuwa się w niej klimat *la belle époque*, ten z przełomu XIX i XX w., czyli z czasu powstania powieści. Jest to powieść mieszcząca się w obszarze literatury, która „może uobecniać” czasy minione „z całym ich światem zewnętrznym, światem rzeczy i zdarzeń”¹⁷. W owym uobecnianiu narrator zwraca baczną uwagę na świat kultury, umiejętnie łącząc imaginacyjne *manifestatio* z historiograficznym *descriptio*, przez które jest odślaniana florencka kultura lat późnego średniowiecza, z czasów życia Savonaroli. Powieściowy narrator, wprowadzając czytelnika w scenerię, w przestrzeń kulturową Florencji, formułuje przekaz o uwyrażnionej funkcji poznawczej, gdyż poszczególne elementy świata przedstawionego powieści jawnie odnoszą się do rzeczywistości pozaliterackiej; ów świat ma charakter i estetyczny, i relacyjny¹⁸. Jeśli sztukę uznać za aksjologiczne kryterium danej kultury, to w powieści Skórzewskiej źródłem dzieł najwyższej klasy, ich dojrzałości artystycznej, jest talent twórcy, pomnożony o doświadczenia bólu i cierpienia, przeżywane w postawie głębokiej wiary religijnej. Czym jest sztuka, jaka jest jej rola w życiu osoby ludzkiej? Sztuka jest poszukiwaniem i nadawaniem sensu najtrudniejszym ludzkim doświadczeniom. Co więcej: właśnie dzięki „kreacji artystycznego obrazu” kreacja doświadczeń jednostkowych uobecniata w sztuce staje się „ekwiwalentem rzeczywistości powszechnie dostępnej”¹⁹. Sztuka jest też drogą dorastania

¹⁶ Władysław Stróżewski, *Istnienie i wartość*, tu: rozdział zatytułowany *Piękno jako wartość etyczna*, w którym autor stwierdza, że: „Człowiek dobry to człowiek piękny, a człowiek naprawdę piękny, to człowiek dobry” (319); „piękny, bo posiadający szlachetny, wypróbowany charakter, bo promieniejący głębokimi wartościami duchowymi” (322).

¹⁷ Juliusz Domański, *Tekst jako uobecnienie*, 12.

¹⁸ Katarzyna Rosner, *O funkcji poznawczej dzieła literackiego* (Wrocław-Warszawa-Kraków 1970), 142-143.

¹⁹ Zofia Mitosek, *Mimesis. Zjawisko i problem* (Warszawa 1997), 62.

artysty do własnego człowieczeństwa – i takie przesłanie można wyprowadzić z powieści.

Skórzewska zdaje się stawiać pytanie, czy poza *sacrum*, poza religią możliwa jest wielka sztuka i odpowiada na to pytanie jednoznacznie: nie, nie jest możliwa. Można przyjąć, że zarówno trylogia powieściowa *Savonarola* Skórzewskiej, jak i cała twórczość tej niesłusznie dziś zapomnianej i niedocenianej pisarki, ma konsekwentnie religijny charakter. Jest pierwszą w historii literatury polskiej twórczością *en bloc* religijną, antycypującą literaturę katolicką z okresu dwudziestolecia międzywojennego. Jest modelem, wzorcem tejże literatury. Pisarstwo Skórzewskiej jest tego rodzaju „literaturą katolicką”, o której znacznie później Stefania Skwarczyńska twierdziła, że stanowi ją „ogół dzieł literackich, których treści wynikają z oparcia o katolicką teorię rzeczywistości”, a która w utworze literackim odgrywa „rolę planu konstrukcyjnego – na podobieństwo planu architekta (...). Jest czymś zasadniczym, czymś najgłębiej związanym z dziełem, leży u jego dna. Jest nieodzowna (...)”²⁰. I jeśli nawet przyjąć opinię Stefana Sawickiego, że „w nauce o literaturze stanowisko to (...) nie przyjęło się” i że termin Skwarczyńskiej „Literatura katolicka» funkcjonuje (...) jako termin historyczny, nie systematyczny”²¹, to autorską postawę katolickości poświadczają wszystkie utwory Skórzewskiej. Naczelnym bohaterem tej prozy jest człowiek wierzący, konstytuowany, tak jak tytułowy Giròlamo Savonarola, „jako obiekt działania łaski”, jako „człowiek w drodze do Boga”, a zatem triumfujący²².

Bibliografia:

- Domański Juliusz. *Tekst jako uobecnianie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*. Kęty 2002.
- Eco Umberto. *Historia piękna*. Tłumaczenie Agnieszka Kuciak. Poznań 2005.
- Eliot Thomas Stearns. „Tradycja i talent indywidualny”. Tłumaczenie Helena Pręczkowska. W Eliot Thomas Stearns, *Szkice literackie*, 1-12. Tłuma-

²⁰ Stefania Skwarczyńska, „»Literatura katolicka« jako termin w nauce o literaturze”, *Znak*, nr 24 (1950): 229-232.

²¹ Stefan Sawicki, „*Sacrum* w badaniach literatury”, w Stefan Sawicki, *Wartość – sacrum – Norwid* (Lublin 1994), 100.

²² Maria Jasińska-Wojtkowska, „Laicka czy religijna koncepcja rzeczywistości? (Z problematyki interpretacji dzieła literackiego)”, w Maria Jasińska-Wojtkowska, *Horyzonty literackiego sacrum* (Lublin 2003), 17.

- czenie Maciej Żurowski, Helena Pręczkowska. Wybór, przedmowa i przypisy Witold Chwalewik. Warszawa 1963.
- Encyklopedia Katolicka*, t. X, Lublin 2004, 200.
- Fajęcki Aleksander. „Savonarola Hieronim”. W *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, redakcja Jerzy Archutowski, Roman Archutowski i in., 81-82. T. XXXV-XXXVI. Warszawa 1912.
- Gierowski Józef Andrzej. *Historia Włoch*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1999.
- Hugedé Norbert. *Savonarola i FlorenTYńczycy*. Tłumaczenie Hanna Olędzka. Warszawa 2002.
- Jasińska-Wojtkowska Maria. „Laicka czy religijna koncepcja rzeczywistości? (Z problematyki interpretacji dzieła literackiego)”. W Jasińska-Wojtkowska Maria, *Horyzonty literackiego sacrum*, 9-17. Lublin 2003.
- Jeske-Choiński Teodor. *Demon Odrodzenia. Powieść historyczna z czasów włoskiego renesansu*. T. 1. Warszawa 1917.
- Jeske-Choiński Teodor. „Hieronim Savonarola”. W *Ludzie renesansu. Sylwetki*, 16-30. Warszawa 1916.
- Margert (Skórzewska Maria Gertruda). *Savonarola. Powieść historyczna przez autora „Ireny”*. Lwów 1903.
- Mitosek Zofia. *Mimesis. Zjawisko i problem*. Warszawa 1997.
- Rosner Katarzyna. *O funkcji poznawczej dzieła literackiego*. Wrocław-Warszawa-Kraków 1970.
- Savonarola Giròlamo, *Medytacje więzienne. Komentarze do Psalmów 51 i 31*. Tłumaczenie Włodzimierz Olszaniec. Wstęp Luigi Lazzerini. Kęty 2010.
- Savonarola Hieronim. *O miłości Jezusa i inne pisma*. Tłumaczenie Agnieszka Kuciak. Wstęp Paweł Lisicki. Kraków 2003.
- Sawicki Stefan, „*Sacrum* w badaniach literatury”. W Sawicki Stefan, *Wartość – sacrum – Norwid. Studia i szkice aksjologiczno-literackie*, 95-103. Lublin 1994.
- Skwarczyńska Stefania, „»Literatura katolicka« jako termin w nauce o literaturze?” *Znak*, nr 24 (1950): 222-233.
- Stanzel Franz. „Typowe formy powieści”. W *Teoria form narracyjnych w niemieckim kręgu językowym. Antologia*, redakcja i tłumaczenie Ryszard Handke. Kraków 1980.
- Stępień Antoni B. *Propedeutyka estetyki*. Lublin 1986.
- Stróżewski Władysław. *Istnienie i sens*. Kraków 2005.
- Stróżewski Władysław. *Istnienie i wartość*. Kraków 1981.

On (not only) religious art in the novel by Savonarola
Maria Gertruda Skórzewska

SUMMARY

The novel trilogy *Savonarola* by Maria Gertruda Skórzewska, the Immaculate Virgin from Jazłowiec, is the only novel in the Polish literature about Giròlamo Savonarola, a theologian, preacher and religious writer. The analysis of the novel's narrative undertaken in the article has identified three textual categories, namely: sublimity, presence and truth as "artistic truth". In this horizon was discussed the topic of the image of the culture of Florence at the turn of the 15th and 16th centuries as well as its intellectual and artistic environment. Considering the idea of beauty contained in the novel, combined with good and truth, the author of the article discusses two circles of issues: 1. confrontation of two epochs as two moral and aesthetic formations i.e. the Middle Ages and the Renaissance which correspond to either religious (God as the creative force, perfection of the works of God), or a secular way of understanding the work of creation; 2. orienting the narrative on the religiously conceived idea of a masterpiece and its various specific implementations; they confirm the value of culture, art and literature remaining in a creative relation to the Bible and an outstanding European intellectual tradition.

Key words: religious culture, religious literature, Giròlamo Savonarola, Maria Gertruda Skórzewska, the Immaculate



Die Bedeutung des Namensmissbrauchsverbots in Ex 20,7 = Dtn 5,11

JERZY SEREMAK

Päpstliche Theologische Fakultät in Warschau – Collegium Bobolanum
Warszawa
ORCID: 0000-0002-4333-1075

Zakaz niewłaściwego używania Imienia Boga w Wj 20,7 = Pwt 5,11

STRESZCZENIE

Znaczenie przykazania Dekalogu dotyczącego niewłaściwego używania imienia Boga (Wj 20,7 = Pwt 5,11) rozumiane jest najczęściej jako zakaz wymawiania imienia Boga w złych celach. Wymienia się jednak możliwe przypadki takiego nadużycia imienia Boga jak: fałszywa przysięga z powołaniem się na imię Boga czy też wypowiadanie imienia Boga w praktykach magicznych, w celu zawładnięcia mocą Bożą, by osiągnąć zamierzone skutki. Takie określenie znaczenia przykazania Dekalogu jest nie tyle wynikiem analizy egzegetycznej tekstu przykazania, ile uprzedniego założenia bazującego na ogólnej wiedzy religioznawczej dotyczącej możliwych praktyk używania imion bóstw. W celu ustalenia znaczenia przykazania Dekalogu dotyczącego imienia Boga została przeprowadzona szczegółowa analiza egzegetyczna zdania: *lō' tiššā' 'et šēm jhwh 'elōhēkā laššāw'* (Wj 20,7a = Pwt 5,11a). Celem tej analizy było ustalenie znaczenia poszczególnych części zdania: orzeczenia *lō' tiššā'* (czasownik *nāšā*) dopełnienia bliższego *'et šēm jhwh 'elōhēkā*, wyrażającego przedmiot zakazanej akcji, oraz wyrażenia przyimkowego *laššāw'*.

S ł o w a k l u c z o w e: Dekalog, Imię Boga, Bóg Izraela, egzegeza, interpretacja

* * *

1. Die Struktur des Textes Ex 20,2-17/Dtn 5,6-21

Um die Bedeutung und Funktion von Ex 20,7 = Dtn 5,11 besser erfassen zu können, ist es angebracht, zuerst die Struktur der ganzen Texteinheit zu ermitteln.

Traditionell wird die Struktur der Texteinheit 20,2-17/5,6-11 nach der biblischen Bezeichnung als Struktur von „Zehn Worten“, עשרת הדברים (Dtn 4,13; 10,4) konzipiert. Darüber hinaus lehnt man sich an die Vorstellung von zwei Tafeln, die mit dem Text beschriftet werden sollten, an. Die entsprechenden hebräischen Bezeichnungen lauten: לוחת האבן, die Steintafeln (Ex 24,12; 31,18); לוחת האבנים, die Steintafeln (Dtn 9,10); הברית, die Tafeln des Bundes (Dtn 9,9; 1Kön 8,9); שני לוחות אבנים, zwei Steintafeln (Ex 34,1.4: 2 mal; Dtn 4,13; 5,22; 10,1.3); שני לוחות העדות, die zwei Tafeln der Mahnung (Ex 31,18; 32,15; 34,29). Nirgendwo jedoch wird damit im biblischen Text eine Zweiteilung des Dekalogtexts verbunden; es wird nicht gesagt, welche von den „Zehn Worten“ zur ersten und welche zur zweiten Tafel gehören.

Der Endtext lässt sich wegen seiner komplexen Entstehungsgeschichte nicht durch eine einzige Strukturkonzeption völlig einwandfrei erfassen. Es bleiben immer Spannungen im Text, die sich bei keinem Strukturmodell ganz auflösen lassen, denn der Text ist nicht aus einem Guss entstanden. Bei der Erarbeitung einer Struktur ist deswegen die Vielseitigkeit des Endtextes zu beachten. Je nachdem, welches Ordnungsprinzip an die erste Stelle gerückt wird, zeigt sich eine entsprechende Struktur im Text. Deswegen sind verschiedene Strukturmodelle des Dekalogs, die ihre Verankerung im Text haben, als komplementär zueinander zu betrachten¹.

In dieser Hinsicht ist auch die alttestamentliche Bezeichnung „Zehn Worte“ nicht von vornherein als die einzig mögliche oder gar als die authentische Strukturangabe einzuführen, denn bei jedem dann resultierenden Strukturmodell kann man eigentlich kein Ordnungsprinzip aus dem bestehenden Text heraus entwickeln, sondern muss den bestehenden Text so interpretieren, dass er die erwünschte Zehnerstruktur erreicht². Dabei kann man zum Beispiel zu folgender Aufteilung kommen:

¹ Siehe die Besprechung verschiedener Strukturmodelle des Dekalogs in Frank-Lothar Hossfeld, *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (Orbis Biblicus et Orientalis 45, Freiburg Schweiz-Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz-Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1982), 141-162.

² Siehe u.a. Frank-Lothar Hossfeld, *Der Dekalog*, 21-162; Ronald Youngblood, „Counting the Ten Commandments“, *Bible Review*, nr 10 (1994): 30-35, 50, 52.

Präambel (20,2 = 5,6)

אנכי יהוה אלהיך אשר ...

1. Götter-Verbot (20,3 = 5,7)

לא יהיה לך ...

2. Bilder-Verbot (20,4-6/5,8-10)

לא תעשה לך ... לא תשתחוה להם ולא תעבדם

3. Jahwename-Verbot (20,7 = 5,11)

לא תשא ...

4. Sabbat-Gebot (20,8-11/5,12-15)

זכור מ שמור ...

5. Eltern-Gebot (20,12/5,16)

כבוד ...

6. Töten-Verbot (20,13 = 5,17)

לא תצרח

7. Ehebrechen-Verbot (20,14/5,18)

לא תנאף

8. Stehlen-Verbot (20,15/5,19)

לא תגנב

9. Falschzeugnis-Verbot (20,16/5,20)

לא תענה ...

10. Begehren-Verbot (20,17/5,21)

לא תחמד / לא תחמד ... לא תתאוה

Wenn man den Aspekt der Form und Funktion der einzelnen Aussagen als Kriterium der Strukturierung der Texteinheit 20,2-17 / 5,6-21 anwendet, zeigt der Text eine andere Struktur:

20,2 = 5,6: Präambel: Nominalsatz אנכי יהוה אלהיך + Begründung (אשר)

- | | | |
|------|--------------------|---|
| I. | 20,3 = 5,7: | Verbot + 0/Verbalsatz (יהיה) |
| | 20,4-6 = 5,8-10: | Verbot + Begründung (כי)/Verbalsatz (עבד, שחה, עשה) |
| | 20,7 = 5,11: | Verbot + Begründung (כי)/Verbalsatz (נשא) |
| II. | 20,8-11 = 5,12-15: | Gebot + Begründung (כי)/Verbalsatz (שמר / זכר) |
| | 20,12 = 5,16: | Gebot + Begründung (למען)/Verbalsatz (כבוד) |
| III. | 20,13 = 5,17: | Verbot + 0/Verbalsatz (רצח) |
| | 20,14 = 5,18: | Verbot + 0/Verbalsatz (נאף) |
| | 20,15 = 5,19: | Verbot + 0/Verbalsatz (נגב) |

20,16 = 5,20:	Verbot + 0/Verbalsatz (ענה)
20,17 = 5,21:	Verbot + 0/Verbalsatz (חמור / אזה ... חמור)

Nach der Präambel steht die Reihe von 3 Verboten (לא + 2. Pers. Sing. M. der Präformativkonjugation), denen 2 Gebote folgen (Imperat. der 2. Pers. Sing. M.), worauf eine zweite Reihe von 5 Verboten (לא + 2. Pers. Sing. M. der Präformativkonjugation) alles beschließt.

Dabei gibt es eine formale Gemeinsamkeit zwischen zwei Verboten und den ihnen folgenden zwei Geboten: Das zweite und das dritte Verbot ebenso wie die beiden Gebote sind jeweils mit einer Begründung versehen. Die zweite Reihe der Verbote hebt sich von allem Vorausgehenden dadurch ab, dass alle 5 Verbote keine Begründung haben; die ersten drei bestehen lediglich aus der Negationspartikel und dem Verb. Wenn man zusätzlich die Satzform der Hauptaussage berücksichtigt, wird das Textbild nochmals differenzierter.

Das erste Verbot (Götter-Verbot), mit dem das Korpus des Textes beginnt, hebt sich von den direkt folgenden Aussagen durch das Fehlen an Begründung ab. Wenn man die Begründung als strukturierenden Faktor berücksichtigt, liegt die Schnittstelle des ersten Teils des Korpus nach dem zweiten Gebot (Elterngebot). Wenn jedoch die Konjunktion, welche die Begründung einleitet, mitberücksichtigt wird, dann verläuft die Grenzlinie nach dem ersten Gebot (Sabbatgebot), denn nur bis hier lautet die Konjunktion כִּי (denn).

Für den ersten Block des Korpus, die Reihe von drei Verboten stellt sich die Frage nach der Einheit dieses Teils. Die besondere Form des ersten Verbots (Verbalsatz ohne Begründung) gegenüber den folgenden Verboten (Verbalsätze mit Begründung), könnte auf eine Sonderstellung des ersten Verbots im Zusammenhang aller drei Aussagen hinweisen. Das erste Verbot, das Götterverbot (20,3 = 5,7), könnte die Hauptaussage dieses Teils des Textes sein, während das zweite (20,4-6/5,8-10) und das dritte (20,7/5,11) Verbot Nebenaussagen wären. Anders ausgedrückt, das zweite und das dritte Verbot wären Durchführungsverordnungen, jeweils mit der Begründung כִּי, der Forderung, die im ersten Verbot ausgesprochen wird. Eine ähnliche Struktur findet sich wiederum sofort in der folgenden Aussage, im Gebot über den Sabbat: Hauptaussage (20,8/5,12), Durchführungsverordnung (20,9-10/5,13-14), Begründung (20,11/5,15³). Das folgende Elterngebot

³ In Dtn 5,15 ist das Wort כִּי nicht einfach Kausalkonjunktion, sondern Objekteinleitung nach זָכַרְתָּ: „Gedenke, dass ...“. Rein formal würde man hier besser nicht von einer Begründung, sondern von einem Gebot oder einer Ausführungsbestimmung zum Sabbatgebot sprechen, nämlich vom Gebot des Exodusgedenkens.

besteht nur aus zwei Teilen, der Hauptaussage und der Begründung mit der anderslautenden Konjunktion למען – was eine eventuelle Schnittstelle nach dem Sabbatgebot zusätzlich markieren würde.

Wenn man den Text nach diesen Beobachtungen neu ordnet, wird unsere bisherige Struktur noch differenzierter:

Präambel: Jahwe – der einzige Gott Israels: Ex 20,2 = Dtn 5,6 1.

1. Forderung: Ex 20,3 = Dtn 5,7 (betrifft: Götterverehrung)
Durchführungsverordnung: Ex 20,4.5a/Dtn 5,8.9a
+ Begründung: Ex 20,5b-6/Dtn 5,9b-10
Durchführungsverordnung: Ex 20,7a = Dtn 5,11a
+ Begründung: Ex 20,7b = Dtn 5,11b
2. Forderung: Ex 20,8/Dtn 5,12 (betrifft: Sabbattag)
Durchführungsverordnung: Ex 20,9-10/Dtn 5,13-14
+ Begründung: Ex 20,11/Dtn 5,15
3. Forderung: Ex 20,12a/Dtn 5,16a (betrifft: Eltern)
+ Begründung: Ex 20,12b / Dtn 5,16b
4. Forderung: Ex 20,13 = Dtn 5,17 (betrifft: Töten)
5. Forderung: Ex 20,14/Dtn 5,18 (betrifft: Ehebruch)
6. Forderung: Ex 20,15/Dtn 5,19 (betrifft: Stehlen)
7. Forderung: Ex 20,16/Dtn 5,20 (betrifft: Zeugenaussage)
8. Forderung: Ex 20,17/Dtn 5,21a; 5,21b⁴ (betrifft: Eigentumsdelikte)

Textlich sieht das dann so aus:

Präambel: Ex 20,2 = Dtn 5,6

אנכי יהוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים
„Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus herausgeführt hat“.

⁴ In Ex 20,17 wird von einer Forderung, die Delikte gegen das Haus des Nächsten zum Thema hat, gesprochen; der Inhalt der Forderung besteht aus Verbot und Ausführungsbestimmungen. In Dtn 5,21 hingegen ist die Lage anders. Im Gegensatz zu Ex 20,17 wird hier das Begehren der Frau des Nächsten nicht im Rahmen der Vergehen gegen das Haus des Nächsten, sondern selbständig angesprochen. Auf diese Weise wären in Dtn 5,21 zwei Forderungen zu unterscheiden: das Verbot des Begehrens der Frau des Nächsten (5,21a) und das Verbot des Begehrens des Hauses des Nächsten, mit allem, was dazu gehört (5,21b). Diese Unterscheidung wird auch auf der lexikalischen Ebene ausgedrückt. Während in Ex 20,17 das verbotene Begehren zweimal durch dasselbe Verb חמד ausgedrückt wird, werden in Dtn 5,21 dafür zwei verschiedene Verben benutzt: für das Begehren der Frau das Verb חמד, für das Begehren des Hauses das Verb אהר. Auf diese Weise hätten wir in der Exodus-Fassung des Dekalogs acht, in der Deuteronomium-Fassung hingegen neun Forderungen.

1. Forderung: Ex 20,3 = Dtn 5,7

פני לא יהיה לך אלהים אחרים על פני „Es wird für dich keine anderen Götter außer mir geben“, oder: „Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.“

Durchführungsverordnung: Ex 20,4-5a / Dtn 5,8-9a

Ex 20,4 / Dtn 5,8: ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ „Du sollst dir kein Gottesbild machen, auch kein Abbild von dem, was im Himmel oben, oder auf der Erde unten, oder in dem Wasser unter der Erde ist“. Ex 20,5a = Dtn 5,9a: לא תשתחוה להם ולא תעבדם „Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen, noch ihnen dienen“.

+ Begründung: Ex 20,5b-6/Dtn 5,9b-10

Ex 20,5b = Dtn 5,9b: אבותי על בנים עלי שלשים ועל רבעים לשנאי „Denn ich, Jahwe, dein Gott bin ein eifernder Gott: Ich ahnde die Sünde der Väter an den Söhnen, an der dritten und an der vierten Generation von denjenigen, die mich hassen“,

Ex 20,6 / Dtn 5,10: ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי⁵ „bringe jedoch Wohlwollen Tausenden (Generationen) entgegen, die mich lieben und die meine Gebote halten“.

Durchführungsverordnung: Ex 20,7a = Dtn 5,11a

לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא „Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes, der Nichtigkeit nicht zukommen lassen“,

+ Begründung: Ex 20,7b = Dtn 5,11b

כי לא ינקה יהוה את אשר ישא את שמו לשוא „denn Jahwe lässt nicht unbeftraft denjenigen, der seinen Namen der Nichtigkeit zukommen lässt“,

⁵ In Dtn 5,8: כל.

⁶ In Dtn 5,9: על.

⁷ In Dtn 5,9: אבות.

⁸ In Dtn 5,10: מצותי; Qere: מצותי.

oder: „denn Jahwe erklärt nicht für unschuldig denjenigen, der seinen Namen der Nichtigkeit zukommen lässt“.

2. Forderung: Ex 20,8 / Dtn 5,12

Ex 20,8: זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ „Denke an den Sabbattag, um ihn zu heiligen“.

Dtn 5,12: שָׁמֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ „Beachte den Sabbattag, um ihn zu heiligen, wie dir Jahwe, dein Gott, befohlen hat“.

Durchführungsverordnung: Ex 20,9-10 / Dtn 5,13-14

Ex 20,9 = Dtn 5,13: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלָאכְתְּךָ „Sechs Tage wirst du arbeiten, und jede einzelne deiner Aufgaben (Arbeiten, Geschäfte) bewältigen“.

Ex 20,10: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָּל מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ עֹבֵדְךָ וְאִמָּתְךָ וּבְהֵמָתְךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ „der siebte Tag hingegen ist ein Sabbat für Jahwe, deinen Gott: Du sollst keine Aufgabe (Arbeit, Geschäft) bewältigen, weder du selbst, noch dein Sohn, oder deine Tochter, dein Sklave, oder deine Sklavin, noch deine Tiere noch dein Fremdling, der in deinen Toren wohnt“.

Dtn 5,14: וְעֹבֵדְךָ וְאִמָּתְךָ וְשׁוֹרְךָ וְחֹמֶרְךָ וְכָל בְּהֵמָתְךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ „der siebte Tag hingegen ist ein Sabbat für Jahwe, deinen Gott: Du sollst keine Aufgabe (Arbeit, Geschäft) bewältigen, weder du selbst, noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein Sklave noch deine Sklavin, noch dein Rind, noch dein Esel, noch alle deine Tiere, noch dein Fremdling, der in deinen Toren wohnt, so dass dein Sklave und deine Sklavin ruhen wie du“.

+ Begründung: Ex 20,11/Dtn 5,15

Ex 20,11: בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי עָלָה בְּרַךְ יְהוָה אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ „Denn in sechs Tagen hat Jahwe den Himmel, die Erde, das Meer, und alles, was sich in ihnen befindet, gemacht, und am siebten Tag ruhte er; darum hat Jahwe den Sabbattag gesegnet und ihn geheiligt“.

Dtn 5,15: וּבָאֵרָא נָטִיחַ עַל כֵּן צִוָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת „זוכרת כי עבד הייתי בארץ מצרים ויצאך יהוה אלהיך משם ביד חזקה

„Du sollst dich erinnern, daß du Sklave im Land Ägypten warst und Jahwe, dein Gott dich mit starker Hand und ausgestrecktem Arm von dort herausgeführt hat: Darum hat dir Jahwe, dein Gott, befohlen, den Sabbattag zu begehen“.

3. Forderung: Ex 20,12a/Dtn 5,16a

Ex 20,12a: כבד את אביך ואת אמך „Ehre deinen Vater und deine Mutter“.

Dtn 5,16a: כבד את אביך ואת אמך כאשר צוך יהוה אלהיך „Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie Jahwe, dein Gott, dir befohlen hat,“

+ Begründung: Ex 20,12b/Dtn 5,16b

Ex 20,12b: למען יארכון ימך על האדמה אשר יהוה אלהיך נתן לך „damit deine Tage im Land, das dir Jahwe gibt, lang werden“.

Dtn 5,16b: ולמען ייטב לך על האדמה אשר יהוה אלהיך נתן לך „damit deine Tage lang werden, und damit es dir gut gehe im Land, das Jahwe, dein Gott, dir gibt“.

4. Forderung: Ex 20,13 = Dtn 5,17

לא תרצח „Du sollst nicht töten“.

5. Forderung: Ex 20,14/Dtn 5,18

לא תנאף „Du sollst nicht ehebrechen“.

6. Forderung: Ex 20,15/Dtn 5,19

לא תנגב „Du sollst nicht stehlen“.

7. Forderung: Ex 20,16/Dtn 5,20

Ex 20,16: לא תענה ברעך עד שקר „Du sollst nicht gegen deinen Nächsten (Volksgenossen, Freund) als trügerischer Zeuge aussagen“.

Dtn 5,20: ולא תענה ברעך עד שוא „Du sollst nicht gegen deinen Nächsten (Volksgenossen, Freund) als falscher Zeuge aussagen“.

⁹ In Dtn 5,18: לא.

¹⁰ In Dtn 5,19: לא.

8. Forderung: Ex 20,17/Dtn 5,21

Ex 20,17: **תַּחֲמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ וְעַבְדּוֹ וְאִמָּתוֹ וְשׁוֹר וְחֹמֶר וְכָל אֲשֶׁר לִרְעֶךָ לֹא** „Du sollst nicht das Haus deines Nächsten (Volksgenossen, Freundes) begehren; du sollst nicht die Frau deines Nächsten (Volksgenossen, Freundes), noch seinen Sklaven, oder seine Sklavin, sein Rind, oder seinen Esel, nichts, was deinem Nächsten (Volksgenossen, Freund) gehört, begehren“.

Dtn 5,21: **בֵּית רֵעֶיךָ שְׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ וְאִמָּתוֹ שׁוֹר וְחֹמֶר וְכָל אֲשֶׁר לִרְעֶךָ לֹא תִתְּאוּהוּ** „Du sollst nicht die Frau deines Nächsten (Volksgenossen, Freundes) begehren, und du sollst nicht nach dem Haus deines Nächsten (Volksgenossen, Freundes), nach seinem Feld, nach seinem Sklaven und seiner Sklavin, nach seinem Rind und seinem Esel, und nach nichts, was deinem Nächsten (Volksgenossen, Freund) gehört, verlangen“.

Fazit der Struktur des Textes Ex 20,2-17/Dtn 5,6-21

Die Erklärung Jahwes, in der er seine Identität und seinen Status in Bezug auf Israel bekundet (20,2 = 5,6), fungiert als Präambel des ganzen Dokuments. Der Inhalt des Dokuments wird grundsätzlich in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil regelt die Beziehung des Volkes zu Jahwe, indem er zwei Themen behandelt: das Thema der Götterverehrung (20,3-7/5,7-11) und das Thema der Sabbateinhaltung (20,8-10/5,12-14). Der zweite Teil hingegen regelt die Beziehungen der Israeliten zueinander, indem er zwei Themen behandelt: das Thema der Achtung vor den Eltern (20,12/5,16) und das Thema der Achtung vor den Mitmenschen (20,13-17/5,17-21).

Wie aus der Struktur des Textes hervorgeht, gehört Ex 20,7 = Dtn 5,11 zum ersten Thema des ersten Teils des Dokuments, zum Thema der Götterverehrung. Deswegen ist zu erwarten, dass die Aussage dieses Verses das Thema der Götterverehrung behandelt. Das legt nahe, dass als Denotat der präpositionalen Fügung **לִשְׂוֵא** Götter (Götzen) zu verstehen sind. Wir haben in unserer Übersetzung des Verses schon im Voraus dieser Tatsache Rechnung getragen. Im Folgenden werden wir versuchen, diese Annahme anhand von weiteren Daten zu überprüfen.

2. Die Thematik der Götterverehrung im Dekalog

Die Thematik der Götterverehrung wird im Dekalog in Ex 20,3 = Dtn 5,7 eingeführt: für Israel darf es keine „anderen Götter“, **אֱלֹהִים אֲחֵרִים**, außer Jahwe geben. Wie wird diese Thematik im Dekalog weiter entwic-

kelt? Sind die folgenden Verse Ex 20,4-6/Dtn 5,8-10, die die Herstellung und Verehrung der Kultbilder verbieten, die Fortsetzung des Verbots „anderer Götter“ von Ex 20,3 = Dtn 5,7, oder wird in ihnen ein neues Verbot formuliert, das Verbot der bildlichen Verehrung Jahwes?¹¹ Eine ähnliche Frage stellt sich auch in Bezug auf die Verse Ex 20,7 = Dtn 5,11, wo der Missbrauch des Jahwenamens verboten wird: Ist dieses Verbot die Fortsetzung des Verbots der „anderen Götter“ von Ex 20,3 = Dtn 5,7, oder wird hier ein neues Verbot formuliert, das bestimmte Missstände im Jahwe-Kult unterbinden will?¹² Die folgenden eingehenden sprachlichen Untersuchun-

¹¹ Walther Zimmerli, „Das zweite Gebot“, *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag* (Hg. v. Walter Baumgartner u.a.; Tübingen: Mohr, 1950), 550-563; Walther Zimmerli, *Gottes Offenbarung: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 19 (München: Kaiser, 1963), 240-242, ist der Meinung, dass beide Gebote erst durch den deuteronomischen Bearbeiter zu einer Einheit zusammengefasst wurden, ursprünglich jedoch soll es sich im zweiten Gebot um die Herstellung von Jahwebildern gehandelt haben. Oswald Loretz, „Das »Ahn- und Götterstatuen-Verbot« im Dekalog und die Einzigkeit Jahwes: Zum Begriff des Göttlichen in altorientalischen und alttestamentlichen Quellen“, *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (Hg. v. Walter Dietrich, Martin A. Klopfenstein, Orbis Biblicus et Orientalis 139, Freiburg: Universitätsverlag-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994), 506-507, vertritt dagegen, dass es sich in Ex 20,3-4a/Dtn 5,7-8a ursprünglich nicht um zwei, sondern nur um ein Gebot, das sich gegen die kanaanäischen Götter und zugleich gegen den jüdischen familiären Ahnenkult richtete, gehandelt hat; erst in der Endform soll das Gebot auf Götter der Völker bezogen worden sein.

¹² Der hier verbotene Missbrauch des Jahwenamens wird von den Auslegern sehr unterschiedlich verstanden; dabei wird grundsätzlich an einen Missbrauch vonseiten der Jahwe-Verehrer in ihren Beziehungen zu den Mitmenschen gedacht: *Meineid*, Alfred Jepsen, „Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 79 (1967): 291-292; Bernhard Lang, „Das Verbot des Meineids im Dekalog“, *Theologische Quartalschrift*, nr 161 (1981): 97-105; Timo Veijola, „Das dritte Gebot (Namenverbot) im Lichte einer ägyptischen Parallele“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nr 103 (1991): 1-17; *Fluch*, Herbert Chanan Brichto, *The Problem of „Curse“ in the Hebrew Bible*, Journal of Biblical Literature-Monograph Series 13 (Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1963), 59-63; Josef Scharbert, אלה, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973), 281, 284; *Zauber und Magie*, Sigmund Mowinkel, *Psalmstudien I: Awän und die individuellen Klagepsalmen* (Amsterdam: Verlag P. Schippers, 1961); Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Oslo 1921-1924), 50-57; M. E. Andrew, „Using God: Exodus xx.7.“ *Expository Times*, nr 74 (1962-63): 805; Martin A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament* (Zürich: Gotthelf, 1964), 315-321; Eckart Otto, „Kultus und Ethos in Jerusalem: Ein Beitrag zur theologischen Begründung der Ethik im Alten Testament“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nr 98 (1986): 165. Es wurde auch darauf hingewiesen, dass ein kultischer Missbrauch in Frage kommen kann: W. E. Staples, „The Third Commandment“, *Journal of Biblical Literature*, nr 58 (1939): 325-329. Der Missbrauch soll darin bestanden haben, dass der Name Jahwes einem Götzenbild gegeben wurde, was eine synkretistische Gleichsetzung Jahwes mit den Baalim bedeutete. Hartmut Gese, „Der Dekalog als Ganzheit betrachtet“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, nr 64 (1967): 133-134; Hartmut Gese, *Vom Sinai zum Zion: Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (Beiträge zur evangelischen Theologie 64, München: Kaiser, 1974). Der Missbrauch soll das kultische Aussprechen des Namens für Nichtiges, Falsches, Geheucheltes usw. bedeuten; das dritte Gebot soll also allgemein das In-Kontakt-Treten des Israeliten

gen von Ex 20,4-6/Dtn 5,8-10 und Ex 20,7 = Dtn 5,11 sollen die Thematik der Endfassung von Ex 20,3-7/Dtn 5,7-11 zu erfassen helfen.

2.1. Ex 20,3-6 / Dtn 5,7-10

In Ex 20,3-7/Dtn 5,7-11 gibt es einige Textunterschiede zwischen beiden Fassungen:

- | | |
|---------------------|---------------|
| 1. Ex 20,4/Dtn 5,8 | ל / וכל |
| 2. Ex 20,5/Dtn 5,9 | ועל / על |
| 3. Ex 20,5/Dtn 5,9 | אבות / אבת |
| 4. Ex 20,6/Dtn 5,10 | מצותי / מצותו |

Sind diese Unterschiede von Bedeutung für die Erfassung des Inhaltes der Aussagen?

Die zwei letzten Unterschiede (3 und 4) ändern nichts am Inhalt der Aussagen. Der Unterschied 3 ist rein orthographischer Natur: scriptio defectiva in Exodus gegenüber scriptio plena im Deuteronomium. Der Unterschied 4, der zugleich ein textkritisches Problem umschließt, ist wohl auf die Verwechslung der Buchstaben ך und ך in der Textgeschichte der Deuteronomiumfassung zurückzuführen. In Dtn 5,10 ist wegen der Ich-Rede Jahwes in diesem und dem vorausgehenden Vers 5,9 die Lesung des Qere anzunehmen. Es ist also anstelle von מצותו wie in Ex 20,5 מצותי zu lesen.

Die zwei ersten Unterschiede betreffen das Problem der Syndese und Asyndese. Beim Unterschied 1 steht die Syndese der Exodusfassung der Asyndese der Deuteronomiumfassung gegenüber, beim Unterschied 2 ist es umgekehrt.

Der Unterschied 1 kommt im sogenannten Bilderverbot vor und betrifft das direkte Objekt des Prohibitivs:

- | | |
|----------|----------------------------------|
| Ex 20,4: | ... לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר |
| Dtn 5,8: | ... לא תעשה לך פסל כל תמונה אשר |

mit Gott absichern – eine Parallele zum Gebot der Heiligung des Sabbats. Andere Exegeten sind der Meinung, dass das Verbot bewusst weit formuliert wurde, so dass in ihm jede Art von Missbrauch des Jahwenamens verboten war: Helen Schüngel-Straumann, *Der Dekalog – Gottes Gebote?* Stuttgarter Bibelstudien 67 (Stuttgart: KBW Verlag, 1973), 93-98; Frank-Lothar Hossfeld, *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, Orbis Biblicus et Orientalis 45 (Freiburg Schweiz-Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz-Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1982), 243-247; Walther Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, Theologische Wissenschaft 3, wyd. 4 (Stuttgart: Kohlhammer, 1982), 107-108; Hans-Jürgen Hermisson, „Gottes Freiheit – Spielraum des Menschen: Alttestamentliche Aspekte eines biblisch-theologischen Themas“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, nr 82 (1985): 136-140; Josef Schreiner, *Die zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes* (München: Kösel-Verlag, 1988), 69-70.

In der Deuteronomiumfassung (5,8) ist das Substantiv פסל das eigentliche direkte Objekt des Prohibitivs; das folgende תמונה אשר כל hingegen soll die Bedeutung von פסל näher bestimmen. Weil St. absolutus und St. constructus von פסל die gleiche Form haben (beide sind Segolata), kann die Art der Verbindung mit dem folgenden Indefinitum כל und dem Substantiv תמונה auf zweierlei Weise verstanden werden:

1. Das Substantiv פסל ist in St. absolutus, das folgende תמונה כל fungiert als Apposition¹³, die eine erklärende Funktion mit der Bedeutung „das heißt“ in Bezug auf פסל hat.
2. Das Substantiv פסל ist im St. constructus als Nomen regens, das folgende תמונה כל hingegen fungiert als Gen. explicativus oder Gen. appositionis¹⁴ mit der Bedeutung „das heißt“ in Bezug auf פסל.

Die Exodusfassung (20,4) ändert mit dem ו-copulativum zwischen zwei Gliedern des direkten Objekts פסל וכל תמונה im Grunde genommen nichts an den syntaktischen Verhältnissen des direkten Objekts und der Bedeutung des ganzen Satzgefüges 20,4-5a im Vergleich zur Deuteronomiumfassung 5,8-9a¹⁵. Denn das ו-copulativum ist in der Exodusfassung als ו-explicativum oder ו-appositionis mit der Bedeutung „das heißt“ zu verstehen¹⁶, wie es auch an anderen Stellen im Buch Exodus der Fall ist: 24,12; 25,12; 27,14; 28,23.

Im Bilderverbot stellt sich noch ein weiteres Problem. Das ganze Verbot Ex 20,4-5a/Dtn 5,8-9a ist zweiteilig. Der erste Teil, der die Herstellung der Gottesbilder verbietet, wird von dem Prohibitiv לא תעשה gebildet, der zweite Teil, der die kultische Verehrung der Gottesbilder untersagt, von den Prohibitiven לא תשתחוה להם ולא תעבדם. Die zwei letzten Prohibitive haben zum Objekt die Pronominalsuffixe der 3. P. M. Pl.: „Du sollst dich

¹³ Vgl. Wilhelm Gesenius, *Hebräische Grammatik: Völlig umgearbeitet von E. Kautzsch*, wyd. 28 (Leipzig: Vogel, 1909), § 131, a-b; Rudolf Mayer, *Hebräische Grammatik* III, wyd. 3 (Sammlung Göschen 5765; Berlin: de Gruyter, 1972), § 98.

¹⁴ Vgl. Wilhelm Gesenius, *Hebräische Grammatik*, § 128, k-m.

¹⁵ Anders Frank-Lothar Hossfeld, *Der Dekalog*, 21-26, der wegen dieser Textdifferenz von thematischen Unterschieden zwischen den beiden Dekalogfassungen spricht: Während in der ursprünglicheren Deuteronomiumfassung ein einziges Verbot der Fremdgötterverehrung erlassen worden sei, soll es sich in der Exodusfassung um zwei Verbote, das der bildlichen Jahweverehrung und das der Fremdgötterverehrung, handeln; s. auch *Vom Sinai zum Horeb: Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte* (Hg. v. Frank-Lothar Hossfeld; Würzburg: Echter, 1989), 84-88. Axel Graupner, „Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5: Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld“, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nr 99 (1987), 308-329, 311-315, sieht dagegen keinen Bedeutungsunterschied zwischen den beiden Fassungen.

¹⁶ Vgl. Wilhelm Gesenius, *Hebräische Grammatik*, § 154 a, Fußn. 1b.

vor ihnen, להם, nicht niederwerfen, noch ihnen, ׁ, dienen“. Worauf beziehen sich diese pluralen Pronominalsuffixe?

Betrachten wir zuerst die grammatikalischen Verhältnisse in 20,4-6/5,8-10. Vom grammatischen Standpunkt aus bestehen drei Möglichkeiten:

- Die pluralischen Pronominalsuffixe beziehen sich auf das singularische direkte Objekt der vorausgehenden Aussage פסל (Singularis tantum).
- Die pluralischen Pronominalsuffixe beziehen sich auf das singularische direkte Objekt כל תמונה, das als Apposition zu פסל fungiert, denn das Indefinitum כל, „Gesamtheit“ (kollektive Bedeutung) in der Genetiv-Verbindung vor dem nicht determinierten Substantiv תמונה bestimmt das pluralische maskuline direkte Objekt der beiden Prädikate¹⁷.
- Die Pronominalsuffixe beziehen sich auf das pluralische Subjekt אלהים אחרים, „andere Götter“ des Nominalsatzes in 20,3 = 5,7¹⁸.

Es sind also folgende inhaltliche Fragen in Bezug auf Ex 20,4-5a / Dtn 5,8-9a zu klären:

- Ist das Denotat von פסל Jahwe oder sind es Götter?
- Ist das Denotat von כל תמונה Jahwe oder sind es Götter?
- Bezeichnet das Wortpaar (Hištaf'al) עבד/יחור die Verehrung Jahwes oder die Verehrung von Göttern?

Mit anderen Worten, es muss geklärt werden, ob in Ex 20,4-6/Dtn 5,8-11 zwei verschiedene Themen, das Thema der bildlichen Jahweverehrung und das Thema der Götterverehrung aufgegriffen werden, oder ob nur ein einziges Thema, das Thema der Götterverehrung, hier ebenso wie in Ex 20,3 = Dtn 5,7, behandelt wird? Die Entscheidung darüber ist am Dekalogtext allein nicht möglich. Sie kann erst an Hand einer Untersuchung der mit Ex 20,3–6/Dtn 5,7-10 sprachlich verwandten und möglicherweise darauf bezogenen Texte des Alten Testaments fallen. Sie soll im Folgenden durchgeführt werden.

¹⁷ Vgl. Rudolf Mayer, *Hebräische Grammatik*, § 94, 2e und 7a.

¹⁸ So Bernardus Dirks Eerdmans, *Alttestamentliche Studien III: Das Buch Exodus* (Gießen: Töpelmann, 1910), 133; Walther Zimmerli, „Das zweite Gebot“, *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag* (Hg. v. Walter Baumgartner u.a.; Tübingen: Mohr, 1950), 550-563; Bernardus Dirks Eerdmans, *Gottes Offenbarung: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 19 (München: Kaiser, 1963), 234-248, 552–553.

¹⁹ השתחוה „sich tief beugen“ wurde früher als Hitpa'el von der Wurzel שחה verstanden. Aus dem Ugaritischen ist jedoch deutlich geworden, dass השתחוה ein Hištaf'al der Wurzel חרה (ḥwy) ist.

Der Nominalsatz mit Satzverneinung in Ex 20,3 = Dtn 5,7 verbietet nicht eine punktuelle Tätigkeit, sondern regelt Israels Status gegenüber den Göttern: Wegen der Einzigkeit Jahwes als Gott Israels (Ex 20,2 = Dtn 5,6) soll Israel außer Jahwe keine anderen Götter haben (Ex 20,3 = Dtn 5,7). Der Inhalt des Nominalsatzes der Präambel **אֱלֹהֵיךָ יְהוָה** (Ex 20,2 = Dtn 5,6) wird im folgenden Nominalsatz mit Satzverneinung **אֲחֵרִים עַל פְּנֵי** (Ex 20,3 = Dtn 5,7) weiter entwickelt. Die erste Forderung, die Jahwe an Israel stellt, verlangt von ihm die völlige Anerkennung der Einzigkeit Jahwes als Gott Israels (Ex 20,3 = Dtn 5,7). Die Struktur des weiterlaufenden Textes zeigt dann, dass diese Forderung durch Verordnungen (Ex 20,4-6,7/Dtn 5,8-10,11) begleitet wird, die die Durchführung der Forderung sichern.

Die Israel verbotenen Götter werden in Ex 20,3 = Dtn 5,7 durch die Nominalgruppe **אֲחֵרִים אֱלֹהִים** „andere (als Jahwe) Götter“ bezeichnet. Sie kommt im AT insgesamt 63 mal vor:

a. Pentateuch

Ex 20,3 (= Dtn 5,7); 23,13; Dtn 5,7 (= Ex 20,3); 6,14; 7,4; 8,19; 11,16.28; 13,3.7.14; 17,3; 18,20; 28,14.36.64; 29,25; 30,17; 31,18.20

b. Deuteronomistisches Geschichtswerk

Jos 23,16; 24,2.16; Ri 2,12.17.19; 10,13; 1Sam 8,8; 26,19; 1Kön 9,6.9 (= 2Chr 7,19.22); 11,4.10; 14,9; 2Kön 5,17; 17,7.35.37.38; 22,17 (= 2Chr 34,25); 2Chr 28,25

c. Prophetenbücher

Jer 1,16; 7,6.9.18; 11,10; 13,10; 16,11.13; 19,4.13; 22,9; 25,6; 32,29; 35,15; 44,3.5.8.15; Hos 3,1

Im Folgenden soll geklärt werden, auf welche Weise das Thema „andere Götter“ von Ex 20,3 = Dtn 5,7 in den folgenden Versen Ex 20,4-6/Dtn 5,8-10, die von der Israel verbotenen Bilderverehrung sprechen, fortgesetzt wird. Mit diesem Ziel vor den Augen wird die Verwendung der Verben **עָשָׂה**, (**Hištaf'al**) **חָוָה** und **עָבַד**, die im Dekalog als Prädikate die verbotene Bilderverehrung zum Ausdruck bringen, für die Nominalgruppe **אֲחֵרִים אֱלֹהִים** untersucht.

2.2. Das Verb **עָשָׂה** und die Nominalgruppe **אֲחֵרִים אֱלֹהִים**

Das Verb **עָשָׂה** wird in 1Kön 14,9 auf die Nominalgruppe **אֲחֵרִים אֱלֹהִים**, die als Akkusativobjekt steht, bezogen. Darüber hinaus bezieht sich das Verbalsubstantiv **מַעֲשֵׂה**, „das Werk“, auf die Nominalgruppe in synonymem Parallelismus in 2Kön 22,17 = 2Chr 34,25; Jer 1,16; 25,6. Diese Stellen weisen durch ihre sprachlichen und thematischen Entsprechungen

zu den Aussagen des Dekalogs darauf hin, dass das Verbot der Herstellung, עֲשֵׂה, der Bilder und ihrer Verehrung in Ex 20,4-6/Dtn 5,8-10 die Fortsetzung des Themas des Verbots „anderer Götter“, אֱלֹהִים אֲחֵרִים, von Ex 20,3 = Dtn 5,7 ist. In allen diesen Stellen könnte direkte Anspielung auf den Dekalog vorliegen. Er wäre also in diesem Sinne verstanden.

2.3 Das Verbpaar (Hištaf'al) עָבַד / חוּהּ und die Nominalgruppe

Das Verbpaar (Hištaf'al) עָבַד / חוּהּ bezieht sich 16 mal im AT auf die Nominalgruppe אֱלֹהִים אֲחֵרִים: 5 mal im Buch Deuteronomium, 7 mal im Deuteronomistischen Geschichtswerk, 4 mal im Buch Jeremia. Die übliche Reihenfolge ist (1) עָבַד – (2) חוּהּ, und sie kommt an 11 Stellen vor: Dtn 8,19; 11,16; 17,3; 29,25; Jos 23,16; Ri 2,19; 1Kön 9,6 = 2Chr 7,19; Jer 13,10; 16,11; 25,6. Die umgekehrte Reihenfolge, (1) חוּהּ – (2) עָבַד, wie im Dekalog, findet sich an 5 Stellen: Dtn 30,17; 1Kön 9,9 = 2Chr 7,22; 2Kön 17,35; Jer 22,9. Es handelt sich um eine deuteronomistische Wortkombination. Die Abfolge im Dekalog scheint die ursprüngliche zu sein, doch kehrte die deuteronomistische Sprachregelung, von Ausnahmen abgesehen, die Reihenfolge um.

Darüber hinaus werden die Verben (Hištaf'al) עָבַד und חוּהּ einzeln auf die Nominalgruppe אֱלֹהִים אֲחֵרִים bezogen: das Verb חוּהּ an 3 Stellen: Ri 2,12.17; Jer 1,16, das Verb עָבַד an 17 Stellen: Dtn 7,4; 13,3.7.14; 28,14.36.64; 31,20; Jos 24,2.16; Ri 10,13; 1Sam 8,8; 26,19; Jer 11,10; 16,13; 35,15; 44,3.

Die Verbrektion des Verbpaares in der mehrheitlichen Reihenfolge: חוּהּ ... עָבַד entspricht in allen 11 Fällen genau derjenigen im Dekalog: עָבַד + Personalsuffix -ם-, und חוּהּ + präpositionale Fügung לָהֶם.

Die Verbrektion des Verbpaares in der selteneren Reihenfolge עָבַד ... חוּהּ ist die gleiche wie im Dekalog: חוּהּ + präpositionale Fügung לָהֶם (1Kön 9,9 = 2Chr 7,22; 2Kön 17,35) bzw. אֱלֹהִים אֲחֵרִים (Dtn 30,17; Jer 22,9) und עָבַד + Personalsuffix לָם.

Die Formel אֱלֹהֵיךָ יְהוָה kommt im AT außerhalb des Dekalogs (Ex 20,2 = Dtn 5,6 und Ex 20,5 = Dtn 5,9) noch 4 mal vor: Jes 51,15; Hos 12,10; 13,4; Ps 81,11. An allen Stellen außerhalb des Dekalogs wird durch diese Formel die Einzigkeit Jahwes und sein Wirken als Retter und Befreier Israels ausgesagt.

Untersuchung der sprachlichen Parallelen von Ex 20,3-6/Dtn 5,7-10 im AT führt zu folgenden Ergebnissen:

1. Das Verbpaar עָבַד / חוּהּ wird im AT außerhalb des Dekalogs niemals auf die Wörter פֶּסֶל oder תְּמוּנָה, sondern ausschließlich auf אֱלֹהִים אֲחֵרִים bezogen (16 Fälle).

2. An zwei weiteren Stellen des AT außerhalb des Dekalogs (Jes 44,17 und Ps 97,7), wo die Verben חוה oder עבד auf das Substantiv פסל bezogen werden, sind Götter das Denotat von פסל.
3. An keiner Stelle des AT außerhalb des Dekalogs werden die Verben חוה und עבד auf das Substantiv תמונה bezogen, weder einzeln noch als Verbpaar.
4. Durch die Anwendung der Formel יהוה אלהיך wird im AT die Einzigkeit Jahwes als Gottes, Retters und Befreiers betont. Aufschlussreich sind dabei im Blick auf den Dekalog die Belege Hos 12,10; 13,4; Ps 81,11, wo die Formel in Zusammenhang mit der Befreiung aus Ägypten und mit der Götterverehrung benutzt wird: Aufgrund der Befreiung aus Ägypten ist Jahwe und kein anderer der einzige Gott Israels. In derselben Funktion wird die Formel ja im Dekalog (Ex 20,3 = Dtn 5,7 und Ex 20,5 = Dtn 5,9) verwendet.
5. Das Adjektiv קנא bezeichnet im AT außerhalb des Dekalogs die leidenschaftliche Haltung Jahwes als des einzigen Gottes Israels, und zwar im Kontext der Verehrung der Götter.

Aus diesen Ergebnissen lässt sich eine sichere Schlussfolgerung in Bezug auf die Thematik von Ex 20,3-6 / Dtn 5,7-10 ziehen. Die pluralischen Pronominalsuffixe der Prädikate חוה und עבד in Ex 20,5 / Dtn 5,9 beziehen sich auf die Nominalgruppe אלהים אחרים, „andere Götter“, aus Ex 20,3 = Dtn 5,7. Dadurch legt sich ein Rahmen um den Zwischentext herum, so dass auch die Aussage im dazwischenliegenden Vers Ex 20,4/Dtn 5,8 der Thematik „andere Götter“ zugeordnet sein muss. Zusammenfassend ist festzustellen, dass in Ex 20,3/Dtn 5,7 an Israel die Forderung gestellt wird, keine anderen Götter außer dem einen und einzigen Gott Jahwe zu haben, und dass diese Forderung anschließend, in Ex 20,4-6/Dtn 5,8–10 näher bestimmt wird, indem die Modalitäten der Erfüllung dieser Forderung dargelegt werden: Israel darf Götterdarstellungen jeglicher Art weder herstellen noch verehren.

3. Ex 20,7 = Dtn 5,11

Die zweite Durchführungsverordnung (Ex 20,7a = Dtn 5,11a) verbietet Israel, seine Bindung an Jahwe, seinen Gott, zugunsten der Götter, die als nicht existent bezeichnet werden, aufzugeben. Als direktes Objekt des Aufgebens wird שם יהוה אלהיך, „der Name Jahwes, deines Gottes“ genannt. Das meint den Status Jahwes als des wahren, da seienden²⁰ Gottes,

²⁰ Vgl. dazu die Offenbarung des Namens Jahwe an Mose in Ex 3,13-14; Werner H. Schmidt, *Exodus*, Biblischer Kommentar 2.1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988), 169-180.

als des einzigen Gottes Israels im Gegensatz zu den nicht existierenden Göttern, **שׂוּא**. In der Präambel (Ex 20,2 = Dtn 5,6) wird ein besonderer Aspekt dieses Status, der für eine Bundesbeziehung konstitutiv ist, hervorgehoben: Jahwe, der Gott Israels, gibt sich dort als derjenige zu erkennen, der Israel gerettet hat. Der Status Jahwes als Gott Israels ist also im ganzem Dokument (Ex 20,2-17; Dtn 5,6-21) als der Status des Beschützers, des Oberherren in einer Bundesbeziehung, zu verstehen. Ex 20,7a = Dtn 5,11a knüpft an diese Aussage der Präambel, Ex 20,2 = Dtn 5,6, an. Es gibt auch Entsprechungen zu den dazwischen stehenden Sätzen (Ex 20,4-6/Dtn 5,8-10). Die der Durchführungsverordnung Ex 20,7a = Dtn 5,11 folgende Begründung Ex 20,7b = Dtn 5,11b dient als Motivierung.

Bevor wir die Bedeutung einzelner Elemente der jetzt zu untersuchenden Verordnung im Lichte der Paralleltex te zu erfassen versuchen, stellen wir die Entsprechungen zwischen Ex 20,7 = Dtn 5,11 und dem Vorausgehenden zusammen.

20,7a = 5,11a:	לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׂוֹא
20,4/5,8:	לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל תְּמוּנָה
20,7a = 5,11a:	שֵׁם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
20,2 = 5,6:	אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר
20,7b = 5,11b:	כִּי לֹא יִנְקָה יְהוָה
20,5b/5,9b:	כִּי אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קָנָא

3.1. Die Bezeichnung: שֵׁם יְהוָה

Überall im AT, wo die Bezeichnung שֵׁם יְהוָה benutzt wird, ist nicht, wie wir heute leicht verstehen, der bloße Name gemeint, sondern der Status Jahwes, seine Geltung, sein Dasein hinsichtlich von Welt und Menschen²¹. Auch in Ex 20,7 = Dtn 5,11 handelt es sich nicht um die Missachtung der reinen Namensform „Jahwe“, etwa dadurch, dass man sie verbrecherisch benutzt, sondern um die Missachtung von Jahwe selbst, in seiner Geltung als Gott, Retter und Beschützer Israels, indem man etwas, was Nichtigkeit ist, als Gott, Retter und Protektor Israels verehrt. Der Name Jahwes „nimmt

²¹ Siehe dazu die Stellen im AT, wo die Bezeichnung שֵׁם יְהוָה vorkommt: Gen 4,26; 12,8; 13,4; 16,13; 21,33; 26,25; Ex 6,3; 20,7; 33,19; 34,5; Lev 24,16; Dtn 5,11; 18,5.7.22; 21,5; 28,10; 32,3; Jos 9,9; 1Sam 17,45; 20,42; 2Sam 6,2.18; 1Kön 3,2; 5,17.19; 8,17.20; 10,1; 18,24.32; 22,16; 2Kön 2,24; 5,11; Jes 18,7; 24,15; 30,27; 48,1; 50,10; 56,6; 59,19; 60,9; Jer 3,17; 11,21; 16,21; 26,9.16.20; 44,16; Joel 2,26; 3,5; Am 6,10; Mi 4,5; 5,3; Zef 3,9.12; Sach 13,3; Ps 7,18; 20,8; 25,11; 54,8; 83,17.19; 102,16.22; 113,1.2.3; 116,4.13.17; 118,10.11.12.26; 119,55; 122,4; 124,8; 129,8; 135,1; 143,11; 148,5.13; Ijob 1,21; Spr 18,10; Klgl 3,55; 1Chr 16,22; 21,19; 22,7.19; 2Chr 1,18; 2,3; 6,7.10; 18,15; 33,18. Vgl. Friedrich V. Reiterer, שֵׁם, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1995), VIII, 128-174; Martin Keller, *Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie*, Bonner Biblische Beiträge 105 (Weinheim: Beltz Athenäum, 1996), 130-152.

theologisch die Stelle ein, an der sich in anderen Kulturen das Kultbild befindet²². Jahwe in seiner Geltung, שם יהוה, wird also der Nichtigkeit, נא, entgegengesetzt. Dieses Verständnis der Aussage wird von den Fällen im AT bestätigt, in denen von der Missachtung des Namens Jahwes, mit י שם als direktem Objekt, gesprochen wird²³. Die Missachtung besteht nicht darin, dass man die Namensform Jahwe verbrecherisch benutzt, sondern darin, dass man Vergehen begeht, die gegen Jahwe selbst, gegen seinen Namen, gerichtet sind. In diesen Fällen bezeichnet der Begriff שם Jahwe selbst in seiner Geltung. Wenn also in diesem Zusammenhang von der Missachtung seines Namens gesprochen wird, handelt es sich um die Missachtung von Jahwe selbst.

Wenn Jahwes Schützling Israel diesen Status Jahwes, den Status des wahren da seienden Gottes und Beschützers Israels, nicht existierenden Göttern zukommen lässt, geht Israel mit ihnen einen Bund ein. Ein solcher Akt bedeutet Verrat an Jahwe, eine einseitige Aufkündigung des Bundes, und zieht notwendigerweise die Reaktion des verratenen Beschützers nach sich: Der Schützling wird von ihm nicht mehr geschützt, sondern bestraft. Eine solche Bestrafung ist in der Begründung dieser Durchführungsverordnung (Ex 20,7b = Dtn 5,11b) angekündigt: Jahwe wird den Götterverehrer nicht für unschuldig erklären, er wird ein solches Vergehen nicht unbestraft lassen: ... כי לא ינקה יהוה את אשר. Die Vergeltungsmaßnahmen Jahwes im Falle des Verstoßes werden mit Hilfe des Verbs נקה (Pi'el)²⁴ bezeichnet.

²² Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Einführung in die evangelische Theologie I, wyd. 4 (München: Kaiser, 1962) I, 196.

²³ Fälle im AT, in denen von der Missachtung des Namens Jahwes, י שם als direktes Objekt, gesprochen wird, lassen sich in folgende Kategorien aufteilen (kursiv sind Belege, wo Jahwe der Sprechende ist; darüber hinaus ist jeweils das Verb angegeben, welches die Missachtung des Namens Jahwes zum Ausdruck bringt):

A. Bezeichnung שם יהוה

1. Götterverehrung
Ex 20,7 = Dtn 5,11: נשא
2. Andere Vergehen
Lev 24,16: נקב

B. Bezeichnung שם אלילים

1. Götterverehrung
Lev 18,21: חלל; Ps 44,21: שכח.
2. Andere Vergehen
Lev 19,12: חלל; 21,6: חלל; Spr 30,9: תפש.

C. Andere Bezeichnungen: שם קדשי, שמיי

1. Götterverehrung
Lev 20,3: חלל; Jer 23,27: שכח; Ez 20,39: חלל; (Ez 43,7,8: טמא)
2. Andere Vergehen
Lev 22,2: חלל; 22,32: חלל; Dtn 28,58: ירא (לא); Jer 34,16: חלל; Ez 36,20: חלל; Ez 43,7,8: טמא; Am 2,7: חלל; Mal 1,6: באה; Ps 74,10,18: נאץ

²⁴ Das Vorkommen des Verbs נקה (Pi'el) im AT:

1. Das Subjekt des Verbs ist Jahwe

3.2. Das Verb נקרה (Pi'el)

Im Buch Exodus steht das Verb נקרה (Pi'el) noch einmal in Ex 34,7. Diese Stelle ist für das Verständnis von Ex 20,7 = Dtn 5,11 wichtig. In Ex 34,1-2 befiehlt Jahwe Mose, zwei neue Steintafeln anzufertigen und auf den Berg Sinai hinaufzukommen, damit er, Jahwe, auf sie dieselben Worte schreiben kann, die auf den wegen der Verehrung des goldenen Kalbes zerstörten Tafeln standen. Bei dieser erneuten Begegnung ruft Jahwe²⁵ den Namen Jahwes aus (Ex 34,5). Unter der Bezeichnung שם יהוה ist hier Jahwe in seiner Geltung, in seiner Beziehung zu den Götterverehrern gemeint. Der dann entfaltete Inhalt dieses Namens (Ex 34,6-7) besteht aus Elementen, die im Dekalog in den Begründungen der Durchführungsverordnungen zum Verbot der Götterverehrung (Ex 20,5b-6.7b = Dtn 5,9b-10.11b) zu finden waren und die dort Jahwe in seiner Geltung, in seiner Haltung zu den Götterverehrern charakterisierten.

34,5: וירד יהוה בענן ויתיצב עמו שם ויקרא בשם יהוה „Jahwe stieg in der Wolke hinab, stellte sich dort neben ihn hin, und rief den Namen Jahwes aus“.

34,6: ויקרא יהוה יהוה אל רחום וחנון אך אפים רב חסד ואמת „Jahwe ging an ihm vorüber und rief²⁶: Jahwe, Jahwe, barmherziger und freundlicher Gott, langmütig, reich (groß) an Wohlwollen (Solidarität) und Treue“.

34,7: נקה פקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועד רבעים „der Tausenden (Generationen) Wohlwollen (Solidarität) bewahrt, Schuld, Verbrechen und Sünde aufhebt, zugleich jedoch nicht unbestraft lässt; der die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und an der vierten Generation ahndet“.

Ex 20,7; 34,7; Num 14,18; Dtn 5,11; Jer 30,11; 46,28; Joel 4,21; Nah 1,3; Ps 19,13; Ijob 9,28; 10,14

2. Das Subjekt des Verbs ist ein Mensch

1Kön 2,9

²⁵ Der Vers Ex 34,5 besteht aus drei Sätzen. Im ersten Satz ist das Subjekt direkt durch das Substantiv יהוה hingegen in den zwei folgenden Sätzen indirekt durch die Form des Prädikats (3 P. Sing. M.: ויקרא ... ויתיצב) ausgedrückt. Vom grammatikalischen Gesichtspunkt aus betrachtet kann in diesen zwei Sätzen als Subjekt sowohl das Subjekt des ersten Satzes des Verses 34,5 – Jahwe, als auch das Subjekt des letzten Satzes des vorausgehenden Verses 34,4 – Mose gelten. Die Meinungen der Kommentatoren gehen in dieser Hinsicht auseinander. Die Verbalgruppe בשם יהוה קרא, die im dritten Satz des Verses Ex 34,5 vorkommt, findet sich noch in Gen 4,26; 12,8; 13,4; 21,33; 26,25; Ex 33,19; 1Kön 18,24; 2Kön 5,11; Zef 3,9; Joël 3,5; Ps 116,4.13.17. Nur in Ex 33,19, wo gerade das Ereignis von Ex 34,5 angekündigt wird, ist Jahwe das Subjekt des Prädikats קרא. Deswegen ist in 34,5 eher Jahwe als Mose als das Subjekt von קרא anzunehmen. Wenn also im dritten Satz des Verses dasselbe Subjekt wie im ersten Satz gelten soll, ist nicht mit einem Subjektwechsel im mittleren zweiten Satz zu rechnen: auch hier soll Jahwe als das Subjekt vom Prädikat יצב gelten.

²⁶ Hier ist ähnlich wie im vorausgehenden Vers 34,5 Jahwe als das Subjekt des Prädikats ויקרא zu verstehen.

In Ex 32,8 hat Jahwe festgestellt, dass das Volk im Sinne des ersten Teils des Bundesdokuments (des Dekalogs) die Treue gebrochen hat: Durch die Anfertigung des Götzen und seine Verehrung ist die erste Durchführungsverordnung (Ex 20,4-5a = Dtn 5,8–9a) zur Forderung über fremde Götter (Ex 20,3 = Dtn 5,7) übertreten; durch die Benennung des Götzen als Exodusbote ist die zweite Durchführungsverordnung (Ex 20,7 = Dtn 5,7) übertreten.

Ex 32,8	Ex 20,2-7 = Dtn 5,6-11
סורו מהר מן הדרך אשר צויתם	20,2 = 5,6: אנכי יהוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים
עשו להם עגל מסכה	20,3 = 5,7: יהיה לך אלהים אחרים על פני לא
וישתחו לו ויזבחו לו	20,4 = 5,8: לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ 20,5 = 5,9: לא תשתחוה להם ולא עבדם
ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים (vgl. Ex 20,2 = Dtn 5,6)	20,7 = 5,11: לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא כי לא ינקה יהוה את אשר ישה את שמו לשוא

„Sie sind schnell von dem Weg abgewichen (abgefallen), den ich ihnen befohlen habe: Sie haben sich einen Jungstier, Gussbild, gemacht, sie haben sich vor ihm niedergeworfen, und ihm geopfert; sie haben gesagt: Diese sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Land Ägypten hinaufgeführt haben“.	20,2 = 5,6: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt hat“. 20,3 = 5,7: „Du sollst keine anderen Götter außer mir haben“: 20,4 = 5,8: „Du sollst dir kein Gottesbild machen, auch kein Abbild von dem, was im Himmel oben, oder auf der Erde unten, oder in dem Wasser unter der Erde ist“. 20,5 = 5,9: „Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen, noch ihnen dienen...“ 20,7 = 5,11: „Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes, der Nichtigkeit nicht zukommen lassen, denn Jahwe lässt nicht unbestraft denjenigen, der seinen Namen der Nichtigkeit zukommen lässt“.
--	--

Israel gibt in Ex 32,8 dem hergestellten Götzen den Namen, der nur Jahwe zusteht, den Namen des wahren Gottes Israels, d. h. des Gottes, der Israel aus der ägyptischen Sklaverei herausgeführt hat. Doch nur der Gott, der diese Tat wirklich vollbracht hat, darf diesen Namen tragen. Nur Jahwe hat diese Tat vollbracht, und nur er kann der Träger dieses Namens sein, nicht jedoch der Götze, der nichtig und keinerlei Taten zu vollbringen imstande ist. Der Name Gottes umschließt seine vollbrachten Taten zugunsten des Volkes; sie sind die Berechtigung und der Identitätsbeweis des göttlichen Namensträgers. Einen solchen Namen bekommt Jahwe z. B. von Hagar, der Sklavin Abrahams, in Gen 16,13, denn in der Bedrängnis (16,3) hat sie Jahwe als ihren Retter und Beschützer erfahren (16,7-12).

Die Parallelität zwischen Ex 32,8 und Ex 20,3-7 = Dtn 5,7-11 zeigt, wie die Aussage in Ex 20,7 = Dtn 5,11 zu verstehen ist:

1. Es handelt sich um das Vergehen der Götterverehrung: Das Denotat der präpositionalen Fügung לְשׂוֹא sind fremde Götter als Gegenpart Jahwes, die in Wahrheit nur handwerkliche Erzeugnisse der Menschen sind, und die daher als nichtig bezeichnet werden.
2. Die Bezeichnung שֵׁם יְהוָה bezieht sich auf die Selbstvorstellung Jahwes in Ex 20,2 = Dtn 5,6.
3. Der Sachgehalt der Aktion, die gegen Jahwes Namen gerichtet ist, kommt dem Sachgehalt der Aktion im letzten Teil des Verses Ex 32,8, ...וַיֹּאמְרוּ, gleich.

153

Der Gehalt des Namens Jahwes in Ex 34,6-7 und die Parallelität mit den Begründungen des Dekalogs (Ex 20,5b-6 = Dtn 5,9b-10; Ex 20,7b = Dtn 5,11b) zeigen, dass auch das Verb נָקָה und der Begriff שֵׁם יְהוָה in Ex 20,7 = Dtn 5,11 sich auf die Götterverehrung beziehen, und dass dieser Vers mit den vorausgehenden Versen (Ex 20,4.5-6 = Dtn 5,8-9.10) eine Einheit bildet.

An dieser Stelle sei zusätzlich auf ein anderes verbindendes Element zwischen Ex 20,7 = Dtn 5,11 und dem, was im Dekalog vorausgeht, hingewiesen, nämlich auf ein Wortspiel. Es ist eine Umstellung der Buchstaben ל-א und נ-ק in der Bezeichnung Jahwes אֱלֹהֵי קְנָא in Ex 20,5 = Dtn 5,9 und in der Strafandrohung לֹא יִנְקָה in Ex 20,7 = Dtn 5,11.

Die Bezeichnung אֱלֹהֵי קְנָא findet sich in Ex 34,14 wieder. Auf diese Weise wird im Rahmen der ausführlichen Verordnungen Jahwes gegen die Götterverehrung (34,11-17), die die Übergabe der neuen Steintafeln an Mose und die neue Schließung des Bundes begleiten (34,1-10), der Name Jahwes, d. h. seine Persönlichkeit, sein Charakter in Bezug auf die Götterverehrung, gekennzeichnet.

כי לא תשתחוה לאל אחר כי יהוה קנא שמו אל קנא הוא: 34,14 „So sollst du dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen, denn ‘Jahwe der Eifernde’ ist sein Name; er ist ein eifernder Gott“.

Das Adjektiv קנא ist außer in Ex 20,5 = Dtn 5,9 und Ex 34,14 nur noch in Dtn 4,24 und 6,15 zu finden. Auch in diesen beiden Fällen bezieht es sich auf Jahwe und bezeichnet seine Persönlichkeit, seinen Charakter im Zusammenhang mit dem Verbot der Götterverehrung.

3.3. Die Verbalgruppe נשא שם

Die Redewendung נשא שם wird in Ex 20,7 = Dtn 5,11 gewöhnlich als das Aussprechen des Namens verstanden, wobei das Substantiv שם in der Bezeichnung שם יהוה lediglich die Namensform Jahwe bezeichnen soll. Dass eine solche beschränkte Bedeutung des Substantivs an dieser Stelle unzutreffend ist, wurde schon aufgezeigt²⁷. Es bleibt noch zu fragen, ob die gemeinte Aktion selbst als ein Sprechakt zu verstehen ist.

Um feststellen zu können, ob es sich in Ex 20,7 = Dtn 5,11 wirklich um das Aussprechen des Namens handelt, müssen alle anderen Stellen im AT herangezogen werden, in denen die Verbalgruppe נשא שם vorkommt, nämlich: Ex 28,12.29; Ps 16,4.

Ex 28,12: אהרן את שמותם לפני יהוה על שתי כתפיו לזכרן: „Befestige die beiden Steine auf den Schulterstücken des Efod, das sind die Steine des Erinnerns an die Söhne Israels: Aaron wird ihre Namen vor dem Angesicht Jahwes zum Erinnern auf seinen beiden Schulterstücken tragen“.

Ex 28,29: המשפט על לבו בבאו אל הקדש לזכרן לפני יהוה תמיד: „Aaron wird die Namen der Söhne Israels im Schiedsspruch-Brustschild über seinem Herzen zum Erinnern vor dem Angesicht Jahwes immer tragen, wenn er vor das Angesicht Jahwes kommt (hineingeht)“.

Ps 16,4: בל אסיך נסכיהם מדם ובל אשא את שמותם על שפתי: „Zahlreich (groß) sind die Schmerzen derer, die einem anderen (Gott) naheilen. Ich werde ihre blutigen Trinkopfer nicht ausgießen, und ich werde ihre Namen auf meine Lippen nicht nehmen.“

Für das richtige Verstehen der Aktion in Ex 20,7 = Dtn 5,11 ist es wichtig, die Funktion der präpositionalen Fügungen der Aktionen in Ex 28,12.29 und Ps 16,4 analytisch herauszuarbeiten.

In Ex 28,12 kommen im Satz mit dem Prädikat נשא zwei präpositionale Fügungen mit der Präposition ל vor. Die präpositionale Fügung יהוה לפני gibt der Aktion, die durch das Verb נשא bezeichnet ist, die Richtung,

²⁷ Zur Bedeutung der Bezeichnung שם יהוה in Ex 20,7 = Dtn 5,11 siehe oben.

das Wohin: Die Namen der Söhne Israels sollen „vor das Angesicht Jahwes“ getragen werden. Die präpositionale Fügung לִצְרֹךְ gibt der Aktion auch die Richtung an. Diese Richtung ist jedoch von einer anderen Art als die erste. Jetzt wird für die Aktion der Zweck, die Absicht, das Wozu angegeben: Die Namen Israels sollen „zur Erinnerung“ vor Jahwe getragen werden.

Ferner gibt es in Ex 28,12 im Satz mit dem Prädikat נָשָׂא noch eine präpositionale Fügung mit der Präposition עַל „auf seinen beiden Schulterstücken“. Sie charakterisiert nicht die Aktion, die durch das Verb נָשָׂא bezeichnet ist, sondern das direkte Objekt: Der Ort der Namen Israels während der Ausführung der Aktion wird angegeben.

Wer soll sich erinnern? Offenbar Jahwe, vor den Aaron mit den gravierten Steinen an seiner Kleidung tritt.

In Ex 28,29 kommen im Satz mit dem Prädikat נָשָׂא dieselben präpositionalen Fügungen mit der Präposition לְ, und auch in derselben Funktion wie in Ex 28,12, vor. Die präpositionalen Fügungen hingegen, die das direkte Objekt charakterisieren, lauten diesmal: בְּרֶחֶץ, „im Brustschild“ (mit der Präposition בְּ), und עַל לִבּוֹ, „über seinem Herzen“ (mit der Präposition עַל). Die beiden präpositionalen Fügungen geben den Ort der Namen Israels während der Ausführung der Aktion an. Wieder soll Jahwe erinnert werden.

In Ps 16,4b kommt im Satz mit dem Prädikat נָשָׂא nur eine einzige präpositionale Fügung vor: עַל שְׂפָתַי, „auf meine Lippen“. Sie bezieht sich auf die Aktion, die durch das Verb נָשָׂא bezeichnet wird, und gibt die Richtung, den Bestimmungsort der Aktion im Blick auf das direkte Objekt an: Die Namen der Götter werden von dem Subjekt der Aktion nicht auf die Lippen des Jahweverehrsers genommen. Am Anfang des Psalms schwört der Beter seinen bisher verehrten Ahnengöttern ab (16,3). Er bekennt sich jetzt allein zu Jahwe (16,1-2). In Vers 16,4b benennt er die Folgen dieser Abschwörung für sein kultisches Verhalten. Er wird den Ahnengöttern kein Blutopfer mehr spenden, und er wird die Namen dieser Ahnengötter nicht mehr auf seine Lippen nehmen.

Die Redewendung נָשָׂא שֵׁם bedeutet also in sich noch nicht das Aussprechen des Namens. In Ps 16,4 wird erst aus der präpositionalen Fügung עַל שְׂפָתַי klar, dass es sich hier um das Aussprechen handelt. Die ganze Aktion hat jedoch einen symbolischen Charakter und bedeutet völlige Ablehnung der Namensträger, der Götter, von Seiten des Subjekts des Verbs נָשָׂא. In Ex 28,12,29 hingegen bedeutet der Ausdruck das Tragen der Namen Israels, die auf die Schulterstücke des liturgischen Gewandes des Hohenpriesters sichtbar sind, vor Jahwe. Auch diese Aktion hat einen symbolischen Charakter und bedeutet die ständige Fürbitte für die Namensträger vor Gott, jedes Mal, wenn der Hohepriester seinen Dienst ausübt. Auch

hier ist die Bedeutung der Redewendung **נשא שם** erst durch die präpositionalen Fügungen: **לפני יהוה**; **על שתי כתפיו**; **לזכרן** in Ex 28,12, und **על לבו** **על שתי כתפיו** in Ex 28,29, bestimmt.

Dasselbe muss auch bei der Redewendung in Ex 20,7 = Dtn 5,11 gelten: Man kann nicht schon von vornherein voraussetzen, es handele sich hier um das Aussprechen des Namens. Die Art der Aktion, die durch das Verb **נשא** in Bezug auf das direkte Objekt **שם** bezeichnet wird, ist in diesem Fall durch die präpositionale Fügung **לשוא** determiniert. Deswegen ist für das Verstehen der Aktion das Verstehen von **לשוא** entscheidend.

3.4. **לשקר** *Synonym von* **לשוא**?

Im dritten Teil des Dekalogs (Ex 20,12-17; Dtn 5,16-21) findet sich zwischen den beiden Fassungen eine Variante, die für das Verstehen von Ex 20,7 = Dtn 5,11 von Bedeutung sein kann. In Ex 20,16; Dtn 5,20 wird verboten, als falscher Zeuge gegen den Nächsten auszusagen; die Bezeichnung des Zeugen ist dabei in beiden Versionen unterschiedlich: **עד שקר** in Ex 20,16; **עד שוא** in Dtn 5,20. Die Bezeichnung **עד שוא** ist ganz ungewöhnlich im AT, sie ist nur hier zu finden. Im Gegensatz dazu ist **שקר** **עד**, die Bezeichnung aus der Exodus-Version, üblich²⁸. Sie wird sogar in Dtn 19,18, wo über dasselbe Vergehen gesprochen wird wie in Dtn 5,20, zweimal benutzt.

Warum also benutzt man in Dtn 5,20 nicht die gewöhnliche Bezeichnung **עד שקר**, sondern erfindet ein einzigartiges **עד שוא**? Vermutlich wollte man damit eine Verbindung zwischen dem Verbot in Dtn 5,11 und dem Verbot in Dtn 5,20 herstellen. Es würde sich hier also um ein Textverständnis handeln, nach dem beide Verbote dieselbe Problematik des falschen Zeugnisses ansprechen sollen.

Weil die Bezeichnungen **עד שקר** in Ex 20,16, und **עד שוא** in Dtn 5,20 als Synonyme stehen, könnte man nun meinen, dasselbe solle auch für die präpositionalen Fügungen **לשוא** in Ex 20,7 = Dtn 5,11, und **לשקר** gelten. Wenn das zutreffen sollte, wäre anstelle von **לשוא** in Ex 20,7 **לשקר** zu erwarten. Dies ist jedoch nicht der Fall, was ein Hinweis darauf ist, dass **לשוא** in Ex 20,7; Dtn 5,11 nicht im Sinne von **לשקר** zu verstehen ist. Die Untersuchung muss ausgedehnt werden. Es ist zu fragen, ob eine solche Gleichsetzung zwischen den beiden präpositionalen Fügungen auf der Grundlage anderer alttestamentlichen Belege, wo **לשקר** vorkommt, zutreffen kann.

Die präpositionale Fügung **לשקר** kommt im AT an folgenden Stellen vor: Lev 5,24; 19,12; 1Sam 25,21; Jer 3,23; 5,2; 7,9; 8,8; 27,15; Sach 5,4;

²⁸ Ps 27,12 (**עדי שקר**); Spr 6,19; 12,17 (**עדי שקרים**); 14,5; 19,5.9 (**עדי שקרים**); 25,18.

Mal 3,5. In diesen Belegen ist sie an folgenden Stellen mit dem Verb שבע (Nif'al) verbunden: Lev 5,24; 19,12; Jer 5,2; 7,9; Sach 5,4; Mal 3,5.

Die Verordnungen Jahwes in Lev 5,20-26 betreffen die Wiedergutmachung im Falle widerrechtlicher Besitzergreifung. Einer der erwähnten Fälle ist Aneignung einer Sache aufgrund trügerischen Schwörens (5,24).

5,24: או מכל אשר ישבע עליו לשקר „Oder von all dem, worüber er trügerisch (um zu betrügen) schwört.“

Eine Parallele dazu findet sich in 5,22, wo die Präposition על verwendet wird: ונשבע על שקר.

Im Rahmen des Heiligkeitgesetzes wird das Verbot des falschen Schwörens beim Namen Jahwes in Lev 19,12 ausgesprochen. Weil bei diesem Vergehen der Missbrauch des Namens Jahwes im Vordergrund steht, wird auch der Missbrauch des Namens Jahwes in Ex 20,7 = Dtn 5,11 oft in diesem Sinne interpretiert. Man darf jedoch nicht so oberflächlich vorgehen und die Eigenart des Missbrauchs des Namens Jahwes in den betreffenden Fällen: שם נשא in Ex 20,7 = Dtn 5,11; שבע בשם לשקר (Nif'al), außer Acht lassen. Es fällt schon auf, dass im AT die präpositionale Fügung לשוא niemals auf das Verb שבע (Nif'al) bezogen wird.

19,12: ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך אני יהוה „Ihr sollt nicht trügerisch (falsch) bei meinem Namen schwören, so würdest du den Namen deines Gottes entweihen. Ich bin Jahwe“.

In Jer 5,2 wird einer der Anklagepunkte gegen Jerusalem vorgelegt: das Vergehen des trügerischen Schwörens bei Jahwe.

5,2: ואם חי יהוה יאמרו לכן לשקר ישבעו „Wenn sie sagen: So wahr Jahwe lebt, schwören sie daher trügerisch (um zu betrügen)“.

Das trügerische Schwören wird in Jer 7,9 als eines der Vergehen genannt, die das Wallfahren der Israeliten zum Tempel Jahwes zu einem sündhaften Geschehen machen. Die ganze Einheit Jer 7,1-11 steht Psalm 24 sehr nahe.

7,8: „Da, ihr vertraut auf die trügerischen Dinge, die nichts nützen“,

7,9: לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם „wie: stehlen, morden, ehebrechen, trügerisch schwören, dem Baal Rauchopfer bringen, anderen Göttern, die ihr nicht kennt, nachfolgen“.

In Sach 5,4 lässt Jahwe die Verfluchung, האלה (5,3), auf diejenigen kommen, die stehlen und trügerisch bei seinem Namen schwören.

5,4: בשמי לשקר ולנה בתוך ביתו וכלתו ואת עציו ואת אבניו „Ich führe sie (die Verfluchung) heraus, Spruch Jahwes, und sie wird in das Haus des Diebes hineingehen und in das Haus desjenigen, der bei meinem Na-

men trügerisch schwört. Sie wird inmitten (im Innern) seines Hauses bleiben; seine Holzpfähle und seine Steine werden vernichtet“.

Im Rahmen der Ankündigung der Rückkehr Jahwes zu seinem Tempel (Mal 3,1-12) soll ein Reinigungsprozess des Volkes stattfinden (3,2-4): Jahwe wird verschiedene Frevler, unter ihnen diejenigen, die trügerisch schwören, richten (3,5).

שֶׁכֶּר שְׂכִיר אֶלְמָנָה וְיָתוֹם וּמָטִי גֵר וְלֹא יִרְאוּ אִמֵּר יְהוָה צְבָאוֹת 3,5: למשפט והייתי עד ממחר במכשפים ובמנאפים ובנשבעים לשקר ובעשקי וקרבותי אליהם „Ich werde mich euch nähern zum Gericht: Bald werde ich Zeuge sein gegen diejenigen, die Zauberei treiben, ehebrechen, trügerisch schwören, Tagelöhner, Witwen und Waisen bedrücken, den Fremden verdrängen und mich nicht fürchten – spricht Jahwe der Heere“.

In Jer 8,8 und 27,15 wird von der Untreue der religiösen Führer – der Schriftgelehrten, ספרים (8,8), und der Propheten, נבאים (27,15) – gesprochen. Die präpositionale Fügung לשקר bringt hier die betrügerische Absicht der Tätigkeit der beiden Gruppen zum Ausdruck.

אֲנַחְנוּ וְתוֹרַת יְהוָה אֲתָנוּ אֲכָן הִנֵּה לְשָׁקֵר עָשָׂה עֵץ שָׁקֵר סִפְרִים 8,8: „Wie könnt ihr sagen: Wir sind klug (weise) und das Gesetz (Belehrung) Jahwes ist mit uns? Gewiss, siehe, zur Lüge hat sie der lügenhafte Griffel der Schriftgelehrten (der Schreiber) gemacht“.

לִמְעַן הִדִּיחִי אֶתְכֶם וְאֶבְדַּתֶּם אַתֶּם וְהַנְּבִאִים הַנְּבִאִים לָכֵן 27,15: „Ich habe sie nicht gesandt, Spruch Jahwes, sie haben jedoch in meinem Namen lügnerisch prophezeit, damit ich euch verstoße, so dass ihr verlorengeht (zugrunde geht), und auch die Propheten, die euch prophezeien“.

An zwei Stellen im AT drückt die präpositionale Fügung לשקר die Erfolglosigkeit, Ergebnislosigkeit der Aktion aus, und zwar aus der Perspektive des Agens: In 1 Sam 25,21 stellt David auf diese Weise die Ergebnislosigkeit seiner wohlwollenden Haltung Nabal gegenüber fest. In Jer 3,23 wird mit Hilfe dieses Ausdrucks die Sinnlosigkeit des Hoffnung-Setzens auf Götter statt auf Jahwe ausgedrückt.

נִפְקַד מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאוֹמָה וְיֹשֵׁב לִי רְעָה תַּחַת טוֹבָה 1Sam 25,21: „David sagte: Ja, ich habe umsonst alles, was dem da gehört, auf der Trift beschützt, so dass nichts von dem, was ihm gehört, vermisst wurde: Er hat mir mit Bösem statt mit Gutem vergolten“.

מִגְבָּעוֹת הַמֶּזֶן הָרִים אֲכָן בִּיהוָה אֱלֹהֵינוּ תְּשׁוּעַת יִשְׂרָאֵל 3,23: „Gewiss umsonst ist, was von den Hügeln kommt, der Lärm auf den Bergen; gewiss in Jahwe, unserem Gott ist die Rettung (das Heil) Israels“.

Fazit

Im Gegensatz zu לשוא, das nie so verwendet wird, wird לשקר im AT gebraucht, um die Idee des falschen (trügerischen) Schwörens auszudrücken, bei dem der Name Jahwes missbraucht wird. Dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass der Missbrauch des Namens Jahwe in Ex 20,7 = Dtn 5,11 nicht im Zusammenhang mit dem falschen Schwören, also nicht im Zusammenhang mit Vergehen gegen die Mitmenschen, sondern ausschließlich im Zusammenhang mit Vergehen gegen Jahwe selbst zu verstehen ist.

3.5. Die Bedeutung der Aktion: שם יהוה לשוא

Fassen wir jetzt die bisherigen Ergebnisse im Hinblick auf den Missbrauch des Namens Jahwes in Ex 20,7 = Dtn 5,11 zusammen:

1. Unter der Bezeichnung שם יהוה ist der Status, die Position, die Geltung Jahwes für Israel zu verstehen.
2. Unter der präpositionalen Fügung לשוא sind nichtige Götter (Götzen) als Gegenpart Jahwes zu verstehen; לשוא fungiert im Satz als indirektes Objekt.
3. Die Aktion, die den Missbrauch des Namens Jahwes bedeutet, und die durch das Verb נשא wiedergegeben wird, ist im Zusammenhang mit der Götterverehrung zu verstehen.

159

Diese Schlussfolgerungen finden weitere Bestätigung in 1Chr 21,24, wo dieselbe syntaktische Konstruktion wie in Ex 20,7 = Dtn 5,11 vorliegt: נשא + direktes Objekt + ל-präpositionale Fügung. David will Jahwe, seinem Gott (indirektes Objekt: ליהוה) den von dem Jebusiter Ornan erworbenen Platz²⁹ (direktes Objekt: אשר לך) als Opfergabe geben, zukommen lassen (das Verb נשא). In 1Chr 21,24 macht die Konstruktion: נשא + direktes Objekt + ל-präpositionale Fügung eine religiöse, kultische Aussage. Sie bezeichnet den Akt der Verehrung Gottes, der darin besteht, dass man Gott etwas Eigenes zukommen lässt.

21,24: בכסף מלא כי לא אשא אשר לך ליהוה והעלות עולה חנם „Der König David sagte zu Ornan: Nein, sondern ich will es für den vollen Preis kaufen, denn ich will nicht Jahwe etwas zukommen lassen, was dir gehört, und so ein Brandopfer ohne Eigenkosten darbringen“.

²⁹ Nach 1Chr ist dies der Ort, wo sich Jahwe David in Bedrängnis offenbart (21,15-18), wo David Jahwe einen Altar errichtet und Opfer dargebracht hat (22,18-30), und den David als Ort des Tempels bestimmt hat (22,1).

In diesem Lichte betrachtet würde die Aktion in Ex 20,7 = Dtn 5,11 die Götterverehrung als einen Akt bezeichnen, in dem man den Göttern nicht etwas Eigenes, sondern etwas, das ausschließlich Jahwe gehört, zukommen lässt, nämlich seinen Namen, d. h. Jahwes Status, Position, Geltung als Gott Israels. In Ex 20, 7 = Dtn 5,11 zeigte sich die Bosheit der Götterverehrung in Israel bis auf den Grund. Dieses Vergehen ist ein Anschlag auf Jahwe, den wahren Gott Israels, seinen Retter und Schützer. Es leuchtet ein, dass gerade diese Aussage das Schlusselement des ersten Teils des Dekalogs (Ex 20,3-7 / Dtn 5,7-11) bildet. Sie fasst die Thematik der Götterverehrung zusammen und schließt sie ab.

Bibliographie:

- Andrew M. E. „Using God: Exodus xx.7”. *Expository Times*, nr 74 (1962-1963): 304-307.
- Brichto Herbert Chanan. *The Problem of „Curse” in the Hebrew Bible*. Journal of Biblical Literature. Monograph Series 13. Philadelphia: Society of Biblical Literature, 1963.
- Eerdmans Bernardus Dirks. *Alttestamentliche Studien III: Das Buch Exodus*. Gießen: Töpelmann, 1910.
- Gesenius Wilhelm. *Hebräische Grammatik: Völlig umgearbeitet von E. Kautzsch*. Wydanie 28. Leipzig: Vogel, 1909.
- Hermisson Hans-Jürgen, „Gottes Freiheit – Spielraum des Menschen: Alttestamentliche Aspekte eines biblisch-theologischen Themas“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, nr 82 (1985): 129-152.
- Hossfeld Frank-Lothar. *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*. Orbis Biblicus et Orientalis 45. Freiburg Schweiz-Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz-Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1982.
- Gese Hartmut. „Der Dekalog als Ganzheit betrachtet“. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, nr 64 (1967): 121-138.
- Gese Hartmut. *Vom Sinai zum Zion: Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*. Beiträge zur evangelischen Theologie 64. München: Kaiser, 1974.
- Graupner Axel. „Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5: Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld“. *ZAW*, nr 99 (1987): 308-329.
- Jepsen Alfred. „Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs“. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nr 79 (1967): 275-304.

- Keller Martin. *Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie*. Bonner Biblische Beiträge 105. Weinheim: Beltz Athenäum, 1996.
- Klopfenstein Martin A. *Die Lüge nach dem Alten Testament*. Zürich: Gotthelf, 1964.
- Lang Bernhard. „Das Verbot des Meineids im Dekalog“. *Theologische Quartalschrift*, nr 161 (1981): 97-105.
- Loretz Oswald. „Das »Ahnen- und Götterstatuen-Verbot« im Dekalog und die Einzigkeit Jahwes: Zum Begriff des Göttlichen in altorientalischen und alttestamentlichen Quellen“. *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. Orbis Biblicus et Orientalis 139. Freiburg: Universitätsverlag- Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- Mayer Rudolf. *Hebräische Grammatik*. Sammlung Goschen, 763, 763a-b, 764, 764a-b, 5765, 4765. Berlin: de Gruyter, 1966, 1969, 1972, 1972.
- Mowinckel Sigmund. *Psalmstudien*. Amsterdam: Verlag P. Schippers, 1961 (Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Oslo 1921-1924).
- Otto Eckart. „Kultus und Ethos in Jerusalemer Theologie: Ein Beitrag zur theologischen Begründung der Ethik im Alten Testament“. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nr 98 (1986): 161-179.
- Von Rad Gerhard. *Theologie des Alten Testaments*. Einführung in die evangelische Theologie 1. Wydanie 4. München: Kaiser, 1962.
- Reiterer Friedrich V. ׀ש. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VIII. Stuttgart: W. Kohlhammer 1995.
- Scharbert Josef. ׀א. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I. Stuttgart: W. Kohlhammer 1973.
- Schmidt Werner H. *Exodus*. Biblischer Kommentar 2.1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988.
- Schreiner Josef. *Die zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*. München: Kösel, 1988.
- Schüngel-Straumann Helen. *Der Dekalog – Gottes Gebote?* Stuttgarter Bibelstudien 67. Stuttgart: KBW, 1973.
- Staples W. E. „The Third Commandment“. *Journal of Biblical Literature*, nr 58 (1939): 325-329.
- Veijola Timo. „Das dritte Gebot (Namenverbot) im Lichte einer ägyptischen Parallele“. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, nr 103 (1991): 1-17
- Youngblood Ronald. „Counting the Ten Commandments“. *Bible Review*, nr 10 (1994): 30-35, 50, 52.
- Zimmerli Walther. „Das zweite Gebot“. *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag*. Tübingen: Mohr, 1950.

- Zimmerli Walther. *Gottes Offenbarung: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*. Theologische Bücherei 19. München: Kaiser, 1963.
- Zimmerli Walther. *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*. Theologische Wissenschaft 3. Wydanie 4. Stuttgart: Kohlhammer, 1982.

Prohibition of misusing the name of God in Ex 20,7 = Deut 5,11

SUMMARY

The significance of the Decalogue commandment regarding the misuse of God's name (Ex 20,7 = Deut 5,11) is most often understood as a prohibition on pronouncing God's name for evil purposes. It also mentions the possible cases of such abuse of God's name, such as a false oath invoking the name of God, or uttering the name of God in magical practices in order to seize God's power to achieve the intended effects. Such determination of the meaning of the commandment of the Decalogue is not so much the result of an exegetical analysis of the text of the commandment, but rather a previous assumption based on general religious knowledge regarding possible practices of using the names of deities. In order to determine the significance of the commandment of the Decalogue concerning the name of God, a detailed exegetical analysis of the sentence was carried out: *lō 'tiśšā' 'et šēm jhwh 'elōhēkā laššāw'* (Ex 20,7a = Deut. 5,11a). The purpose of this analysis was to determine the meaning of individual parts of the sentence: the verdict *lō 'tiśšā'* (verb *nāśā*), direct object *'et šēm jhwh' elōhēkā*, which expresses the object of the forbidden action, and the prepositional phrase *laššāw'*.

K e y w o r d s: Decalogue, God's name, God of Israel, exegesis, interpretation



**Jesuits' answer to a generic chaplaincy.
What can Ignatian spirituality offer
to the contemporary hospital pastoral care?**

JAROSŁAW MIKUCZEWSKI
Saint Louis University
Saint Louis, USA
ORCID: 0000-0003-1518-3770

**Jezuicka odpowiedź na „ogólną” kapelanię szpitalną.
Ignacjańska duchowość a współczesna posługa duszpasterska
w ośrodkach opieki zdrowotnej**

163

STRESZCZENIE

Współczesne społeczeństwo zachodnie, charakteryzujące się rozbudowaną biurokracją i utrwalonymi strukturami rynkowymi, narzuca specyficzną dynamikę funkcjonowaniu posługi duszpasterskiej w instytucjach opieki zdrowotnej. Dynamika ta odznacza się maksymalną uniwersalnością używanych narzędzi i procedur. Celem takiego działania jest próba odpowiedzi na wymagania, jakie stawia pluralistyczne, i multikulturowe społeczeństwo zachodnie. Niestety, przedsięwzięcie to niesie ze sobą znaczące zubożenie samej istoty posługi duszpasterskiej wśród chorych. Główne niebezpieczeństwo związane jest z umieszczeniem kapelanii szpitalnej w obszarze rynkowej i biurokratycznej logiki wydajności i opłacalności. Tradycyjne narzędzia i metody posługi duszpasterskiej zastępowane zostają uniwersalnymi technikami z pogranicza psychoterapii i religioznawstwa. Szczególnym takim przykładem jest powszechnie stosowana w Stanach Zjednoczonych ankieta badająca religijny i duchowy wymiar pacjenta. Odpowiedzią na praktykę „uniwersalnej” kapelanii oraz zagrożenia, jakie ona niesie ze sobą, wydaje się posługa duszpasterska inspirowana duchowością ignacjańską, a w szczególności Ćwiczeniami Duchownymi św. Ignacego Loyoli. Narzędzia rozwoju duchowego zawarte w tym tekście niosą cenną pomoc w posłudze chorym, zachowując jednocześnie uniwersalny chrześcijański charakter.

S ł o w a k l u c z o w e: kapelania szpitalna, duszpasterska opieka zdrowotna, duchowość ignacjańska, religijny i duchowy wymiar pacjenta

* * *

The reality in which we live in today's western society is complex and multilayered. To understand some of its characteristics, we need to look through the correct epistemological lenses. It is only with such an "assistive viewing" that reality can be correctly named. Zygmunt Bauman, Polish-born sociologist, and philosopher who dedicated much of his academic work to analyze and critique the nature of modern liberal societies can be for us at particular help in this task. In his texts, among which most prominent are *Modernity and the Holocaust* and *Liquid Modernity*, argues that the modern industrial and bureaucratic paradigms transform society and the way people understand their commitments to each other¹. Eventually, as Bauman notices, a modern social organization becomes more and more institutional and less communitarian. This wave of modernity and bureaucracy on its marching ahead does not spare any field of human's activity. After this, what remains, is a series of supposedly new entities – new structures, new approaches, new mentalities, and even new religiosity. It looks as though there is no way back from this mentality, and whether we accept it or not, we have to live with it.

164

In this modern industrial and bureaucratic landscape, health care, like a lens, focuses all tensions and challenges related to this reality. Patients and doctors are trapped in this system, forced to act according to new principles. In a particularly challenging position seems to be a hospital pastoral care, forced to operate within a new *general spirituality* mode. Modernity's paradigms of efficiency and efficacy transform pastoral care into the market product.

In this reality, religion and spirituality (R/S) are understood in a purely pragmatic and materialistic way, as a matter which can be manipulated according to the desired standard of usefulness. According to Bauman, in the face of today's modernity we recognize a straight descendant of Rene Descartes's separation of *res extensa* and *res cognitas*². According to this dualistic view, the human being is reduced to two, competing with each other dimensions. First, a bodily one, which can be measured, predicted, and manipulated and second, non-bodily, a mental one, which escapes and resists all these activities. The history of post-Cartesian medicine showed how it adhered to the realm of *res extensa* and used its perspective to define not only the reality of illness but also a human nature. *Res extensa* dominated a *res cognitas*, subordinated it for the good of a man. According to du-

¹ Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000), 60-62.

² Ibidem, 78.

alistic mode, the *telos* of the *res cognitae*, represented by human's spiritual and religious dimension, resides in progress of *res extensa*. The particular example of such a logic can be found in the way how the contemporary western hospital pastoral care is perceived. It is seen as another tool by which the patient's physical health (the domain of *res extensa*) can be restored. Accordingly, the pastoral care functions like a "medicine", effective and universal to everyone no matter what their religious or spiritual identity is if any they have. The prime task of this kind of care is to secure a patient's *res extensa*'s well-being by addressing R/S dimension.

In my paper, I will argue that pastoral care inspired by Ignatian Spirituality can be an alternative to the generic chaplaincy which, beneath an external layer of modernity and bureaucracy, operates according to a Cartesian's dualistic paradigm and solidifies a reductionistic view of human being and mutilates a robust understanding of its nature.

I will also point out, how the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius of Loyola provides specific tools for ministry with the sick. My work will discuss three main aspects. The first one would be a current social context and the way how modernistic and bureaucratic ideas have fundamentally altered the way how institutions operate, in particular hospitals, and also how the model of pastoral care has been changed. Second, it will focus on the main characteristics of Ignatian Spirituality. Third, I will describe how these elements of Ignatian Spirituality, can be used in pastoral ministry in a hospital setting.

1. Modernistic deconstruction of religion

The dynamic of modernity is focused, as Bauman notices, on two main entities, business, and bureaucracy³. Both are mutually related and depend on each other. Additionally, both are governed by principles of efficiency and effectiveness, and, as it was mentioned above, both are ultimately anchored in Cartesian dualism with an exclusive focus on *res extensa*. For the bureaucracy, the questions of rules, policies, procedures, standardizations, and accreditations, ultimately serve the cause of efficiency and effectiveness. Even more, this dynamic is visible for business, where the primary goal of managing resources is subdued to a higher value of profitability and productivity. Bauman emphasizes that this business-bureaucratic mode is imposed on all spheres of social life including religion.

The particular sign of such an activity is artificially separating what was for ages organically integrated namely, religion and spirituality. As Harold G. Koenig notices, the term spirituality originated in the

³ Ibidem, 89.

context of Christianity, and for the first time was used by St. Paul in his letters to the Corinthians and Ephesians⁴. The meaning of being spiritual (Gr. *pneumatikos*) was to fully dedicate one's life to God and allowed to be filled by the Holy Spirit. A spiritual person was considered someone with whom the „Spirit of God” dwelt or whose life the „Spirit” influenced⁵. Accordingly, the proper context of this term was inherently related to religion. Put another way, Koenig says, „being a spiritual person equates with being a deeply religious person”⁶. The construct of „being spiritual and not religious” is, according to Koenig, fundamentally wrong. However, spirituality without religiosity seems to be highly useful for the modernistic agenda of efficiency and effectiveness.

First of all the construct of „spiritual but nonreligious” fits the bureaucratic requirements of universal applicability perfectly. If spirituality can be extracted from a particular religious system, then we can gain for it a necessary autonomy and universality. Consequently, spirituality ceased to be solely a religious property and became everyone's entity. However, there is other, hidden agenda. Using Bauman's concept of *Liquid Modernity*,⁷ we can see how traditional notion of religion became “liquidated” to the point where we lost a robust and coherent understanding of it and started to use fragmented and random notions of religion and spirituality. The final goal of “liquidation” as Bauman explains is “rampant increase of consumerism”⁸. In the “liquid” world everything function in the logic of a global market, controlled by bureaucracy. Everything is either a consumer or a product. The fundamental duty of every individual is “the duty to be active and effective purchasers of goods and services offered by the market”⁹.

Spirituality, which was liberated from the realm of religion, on the one hand, became everyone's property and at the other, became an element of the global market, the product, subdued to the “one” who, by bureaucracy controls the market. Moreover, as previously it was the religion who defined and control spirituality, now in “liquid modernity” it is the “one” who controls the market. Intriguing similarities to this dynamic we can recognize in the way how the JCAHO's (The Joint Commission for the Accreditation of Healthcare Organizations) regulations oblige all U.S hospitals providing end-of-life care to “provide care that optimizes the dying patient's comfort and dignity and addresses the patient's and his or her

⁴ Harold G. Koenig at all, *Handbook of Religion and Health* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 45.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, 47.

⁷ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity Press, 2018), 23-25.

⁸ Ibidem, 36.

⁹ Ibidem, 37.

family's psychosocial and spiritual needs"¹⁰. How spiritual needs are recognized and addressed, these are the questions belonging to the realm of a healthcare institution, which eventually will influence the way how clinical chaplaincy will operate.

As for the business dimension, the modernistic construct of spirituality without religion contributes to its profitability and cost reduction agenda. In the study initiated by the Catholic Healthcare Association (CAH)¹¹, spiritual care departments analyzed patient satisfaction scores to show that patients and families desire a holistic approach to healing. Among expected services was the patient's spiritual care.

By addressing these needs, healthcare provider managed to received not only the higher patient satisfaction score but also achieve better health outcomes¹². In this situation, health care institution can expect to have more patients choosing this clinic, and eventually more funds being gained. The CHA study is significant in this sense that it shows that on the level of hospital management the question of spiritual care is recognized as crucial in terms of profitability and cost reduction analysis. Obviously, the language of the CHA study is not entirely materialistic, and I believe in the good intention of researchers, wanting to prove the validity of spiritual care. However, the logic of argumentation seems to be founded on this dualistic mentality of the tension between *res cognitae* (patient's spiritual dimension) and *res extensa* (higher patient's satisfaction score, physical health outcomes). For western healthcare system justification of caring for *res cognitae* is the improvement of *res extensa*, not the other way.

Business and bureaucracy, two engines of modernity, transformed the way how faith, religion, and spirituality are perceived and lived.

2. Spiritual consumerism

Penny Long Marler and Kirk Hadaway in their important study¹³ over the Americans religiosity, conducted almost two decades ago, already recognized some early symptoms of the change in the relation between "being religious" and "being spiritual". Although for most of the Americans both components were important and interdependent, however, the early tenden-

¹⁰ "Spirituality/Religion in JCAHO's 2008", accessed April 23, 2019, <http://www.uphs.upenn.edu/pastoral/resed/jcahorefs.html>.

¹¹ "Spiritual Care in the Midst of Health Care Reform", accessed April 23, 2019, <https://www.chausa.org/publications/health-progress/article/september-october-2014/spiritual-care-in-the-midst-of-health-care-reform.html>.

¹² Ibidem.

¹³ Penny Long Marler, Kirk Hadaway, "Being Religious or Being Spiritual in America: A Zero-Sum Proposition?", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41, nr 2 (2002): 289-300.

cy was observed, especially among youth, to identify themselves as less religious but still spiritual.

For this group, as Marel et. all noticed, being spiritual meant “a separated from the religious practices and obedience, while still holding spiritual sensitivity”¹⁴. In a more recent study, Robert C. Fuller and William B. Parsons acknowledged the growing phenomenon of being a spiritual but not religious person in the context of American society¹⁵. Faith became a matter of personal fit or an exploration of each person’s spirit.

In such a view, the existence of God is not a necessary condition for one’s spirituality. As Bruce Rumbold notices, reflecting upon the contemporary western faith condition that “there is no need for some narrative, some story, regarding the ultimate cause and purpose of all things. What matters, is the here and now of the individual. In this way, spirituality becomes self-centered and a goal in itself”¹⁶.

In apostolic exhortation *Evangelii Gaudium*, Pope Francis describes this phenomenon very aptly saying: “Isolation, which is a version of *immanentism*, can find expression in a false autonomy which has no place for God. But in the realm of religion, it can also take the form of spiritual consumerism tailored to one’s unhealthy individualism. The return to the sacred and the quest for spirituality which mark our own time are ambiguous phenomena. Today, our challenge is not so much atheism as the need to respond adequately to many people’s thirst for God, lest they try to satisfy it with alienating solutions or with a disembodied Jesus who demands nothing of us with regard to others. Unless these people find in the Church a spirituality which can offer healing and liberation, and fill them with life and peace, while at the same time summoning them to fraternal communion and missionary fruitfulness, they will end up by being taken in by solutions which neither make life truly human nor give glory to God”¹⁷.

In his document, Pope Francis quotes Pope John Paul II’s apostolic letter *Novo Millennio Ineunte*, where we read: „We must reject the temptation to offer a privatized and individualistic spirituality which ill accords with the demands of charity, to say nothing of the implications of the incarnation”¹⁸.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Robert C. Fuller, William B. Parsons, *Spiritual but Not Religious. Being Spiritual but Not Religious* (New York: Routledge, 2018), 15-29.

¹⁶ Bruce Rumbold, “Spiritual Assessment and Health Care Chaplaincy”, *Christian Bioethics* 19, nr 3 (2013): 251-269.

¹⁷ Pope Francis, “Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*”, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

¹⁸ Pope John Paul II, *Apostolic Letter Novo Millennio Ineunte*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html.

3. Modernity and the hospital pastoral care

Modernity has brought about specific changes in the health care system and the accompanying spiritual care¹⁹. For the last thirty years, spiritual care has changed fundamentally. It underwent a profound, identity shift. Before, pastoral care was the exclusive domain of chaplains who were priests. Hospitals offered an optional spiritual service, provided by outside religious communities. The primary duty of the chaplain was to visit and spiritually support members of their faith tradition. The way it was performed, depended exclusively on the chaplain.

Now, the dynamic of hospital chaplaincy is fundamentally different. The chaplains began to feel the pressure to change their ministry in such a way that the results could be measurable²⁰. Also, facing the rise of evidence-based medicine, chaplains felt forced to find social scientific evidence of chaplain's efficacy, efficiency, and effectiveness²¹. Modern chaplaincy had to redefine the area of its activity, widening same-tradition patient visits to visits with those affiliated with other denominations as well as non-believers. Besides, chaplains began to use psychologically based communication and counseling skills.

As a consequence, new chaplains began to function as quasi-social workers or quasi-counseling practitioners, losing their faith identity. What additionally intensifies this disintegration is the fact that chaplaincy became generic. Chaplains, after having been formed and ordained in their respective traditions, had to be initiated into the traditions and practices of health care with its attendant goods and goals to meet the demands of the secular world²². It creates a new situation. In this new context, modern chaplaincy had to find a new way of pastoral activity, where the religious articulation of beliefs held in common was no longer a starting point, but more of a goal of the pastoral conversation.

Chaplains also found that conversations about values, identity, meaning, and purpose were welcomed and entered into by many others who no longer espoused a religious affiliation. The landscape of the chaplain's work has also changed, because of the growing interest in spirituality as an essen-

¹⁹ Michael Sievernich, „Pastoral Care for the Sick in a Post-Secular Age: An Ignatian Perspective”, *Christian Bioethics* 9, nr 1 (2003): 23-37.

²⁰ George Fitchett, *Assessing Spiritual Needs: A Guide for Caregivers* (Lima, Ohio: Academic Renewal Press, 1993), 21-24.

²¹ Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue a Study in Moral Theory* (London: Bloomsbury, 2014), 43-44.

²² Hugo Tristram Engelhardt, “Generic Chaplaincy: Providing Spiritual Care in a Post-Christian Age”, *Christian Bioethics* 4, nr 3 (1998): 231-238.

tial element in therapy. Spirituality, separated from religion, became a field explored by other health care practitioners, namely nurses.

The important light on that move sheds the work of Ruth I. Stoll, in which she adopted pastoral care tradition, together with humanistic psychology and created a new spiritual assessment in nursing²³. The idea to empower the nurses with spiritual assessment tools came as a result of broader discussion over the philosophies of nursing which, aroused within American society of nursing in the late '70s. One of the reflection called for caring for the whole person and meet not only physical and emotional needs but also spiritual. The National Group for Classification of Nursing Diagnosis, in 1978 categorized spiritual problems as "matters of spirituality" with sub-diagnoses: spiritual concerns, spiritual distress, and spiritual despair²⁴.

As Stoll explained, the call for caring for the patient's spiritual needs initially encountered a particular reservation among the nurses, mainly because they felt not enough prepared for this task. However, the convenient way to adopt it came by extending traditional nursing history on questions relating to the patient's spiritual dimension. Stoll proposed simple spiritual history guide which could be incorporated into any general nursing history, with four areas of concern: the person's concept of God or deity, the person's source of strength and hope and the person's perceived relationship between his spiritual beliefs and his state of health²⁵.

The interesting thing is that Stoll under the first rubric invites nurses to "seeks to understand who or what is the person's God how he describes his concept of God, and whether the being or thing he describes is a healthy, strength-giving resource or an uncertain, unrealistic resource"²⁶.

It is essential to notice that, Stoll entrust nurses with the task to determine which belief is healthy and which is not. Leaving aside the fact that most of the nurses lack necessary competencies to perform this kind of work (they do not have theological training etc.), the whole idea standing behind Stoll's proposition is fundamentally erroneous and reductionistic. Spirituality in this view is understood more like a domain of psycho-social well-being than the integral element of a robust religious system. The Stoll's work can be seen as a significant threshold, after which spirituality in healthcare context became associated with the psychological concept of meaning-making and departed from religious traditions. After this rupture patient's spiritual needs does not need necessarily chaplain's presence. The nurse can successfully identify "unhealthy" spirituality and correct what is wrong.

²³ Ruth I. Stoll, "Guidelines for Spiritual Assessment", *American Journal of Nursing* 79, nr 9 (1979): 1574-1577.

²⁴ Ibidem, 1574.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, 1576.

4. Spiritual assessment, an omnipotent tool

With this new interest in spiritual care, questions about assessing and measuring spiritual needs arose, igniting the search for a new tool. Once a nursing assessment of spiritual need was established, chaplains found that their traditional territory became shared with a new group of health care professionals that would say to them: "You can do religious care, we will look after the spiritual care"²⁷. The health care institutions, after recognizing spiritual care as an essential element of the therapeutic process, incorporated it into their policy. And, as a result, spiritual care became even more regulated by various accountability mechanisms. Spirituality has gained professional recognition and has become a part of the health care system.

With the number of people involved in spiritual care significantly increased, the chaplains lost their monopoly on this service. Now they share the responsibility with the medical staff such as nurses and other people employed as a pastoral care worker. They also had to readjust their formation in a particular tradition of spiritual knowledge and practice to the new context of generic spirituality. This new context requires that the chaplains must be competent not only in their tradition but also know other spiritual traditions. Additionally, they have to demonstrate the skills to explore sympathetically each individual's process of meaning-making.

The traditional tools used by the chaplains in their pastoral work: spiritual conversation, sacramental ministry and praying with the patient, have been extended with a new instrument, spiritual assessment. Spiritual assessment is a broad concept that includes both asking about the well-being of a patient and his or her religious affiliation as well as the use of specific tools. In the context of the hospital chaplain's ministry, the spiritual assessment is based primarily on the conversation with the patient during the chaplain's visitation. During the meeting, the chaplain recognizes what the patient's spiritual condition is and what kind of support he or she might need. This approach has long been a norm in the practice of the chaplains, although it was not named and structured as a spiritual assessment.

George Fitchett, an early innovator in spiritual assessment from a chaplaincy perspective, identified nine characteristic features of approaches to spiritual assessment: implicit, inspired, intuitive, idiosyncratic, based on the traditional pastoral act, based on normative pastoral stances, global, psychological and explicit²⁸. His model, called 7x7, has two major subdivisions (holistic and spiritual dimension) and seven dimensions with each. The main idea lying behind this model is the core belief that our "spir-

²⁷ Ruth I. Stoll, "Guidelines for Spiritual Assessment", 1577.

²⁸ George Fitchett, *Assessing Spiritual Needs*, 15-17.

itual lives in general and our spiritual needs and resources are strongly influenced by what is happening in the rest of our life. Our spirits are not separate from our bodies, emotions, and thoughts. Each of us is one whole person”²⁹.

Fitchett’s model identifies spiritual needs, by a series of conversations between the chaplain and the patient. What the chaplain learns about the patient, is later organized into paragraph form. Although 7X7 has been useful for chaplains’ thinking and practice, it failed to assimilate with current health care systems, and models generated by other health care professionals such as nurses, physicians, and social workers, supplanted it. These new models focused on *Likert* scale-type tools which were created as research surveys; but later, they became useful as potential tools in ministry³⁰.

The three most popular of them are the Brief Religious Coping Inventory (RCOPE), Functional Assessment of Chronic Illness Therapy-Spiritual Well Being Scale (FACIT-Sp), and Index of Core Spiritual Experience (IN-SPiRiT). As Trancik notes, they all possess an essential weakness because “they limit a patient’s spiritual experience to what can be viewed through the narrow lens of the psychological tool in use and that they are incapable of illuminating substantial spiritual concerns of patients who come from robust religious traditions”³¹. Therefore, the use of these tools could mean that the patient would not receive substantial spiritual care when it is most important.

The approach to the patient’s spiritual needs represented by contemporary western health system carries Cartesian’s dualistic mentality. It can be recognized by the way how *res extensa* (patient’s physical well-being, satisfaction rating, etc.) gets a primary interest in clinical care including chaplaincy. Using a spiritual assessment as a practical tool to improve patient’s *res extensa*, is a model example of the reductionist understanding of religion. According to this narrowed view, spirituality is subdued to the higher instance of the patient’s physical condition. As a result, a robust understanding of human being as a body-soul unity underwent severe mutilation and lost a multidimensional perspective.

A generic chaplaincy, as it was described above, is trapped in the modernistic’s furrow and follows its bureaucratic and business agendas. Is there a way back from this situation, and what can be done to save a robust understanding of a patient’s spiritual dimension? As the answer to these questions, in the next section, I will explore Ignatian spirituality (IS)

²⁹ *ibidem*, 43.

³⁰ Emily Trancik, “Lost in Translation: Spiritual Assessment and the Religious Tradition”, *Christian Bioethics* 19, nr 3 (2013): 282-298.

³¹ *Ibidem*, 282.

as an alternative to generic chaplaincy. I would intend to show in what way, almost five hundred years old spiritual system, can save the patient from modernity's reductionistic mentality. Additionally I will try to prove that the IS can be potentially applied to a broad spectrum of the healthcare systems, not exclusively to the Catholic's setting.

5. Ignatian spirituality and pastoral care

In the tradition of the Catholic Church, Ignatian spirituality holds a special place. For more than five centuries, it has been a tool, which people have used to deepen their spiritual lives by seeking and finding God in all things. God's presence in all things is a characteristic trait of Ignatian spirituality. This spirituality comes out of the life of St. Ignatius of Loyola. He was born in 1491 in northern Spain. As the youngest of the thirteen siblings, he spent time in the royal court, striving for knightly honors. Although he participated in many duels, he came out unscathed; and at some point, he even earned the honorary title *gentilhombre* (man of superior social position)³². After his conversion at the age of thirty, he became an expert in the art of spiritual direction. He collected his insights, prayers, and suggestions in his book called the *Spiritual Exercises*, one of the most influential books on the spiritual life ever written³³. With a small group of friends, Ignatius Loyola founded the Society of Jesus, also called the Jesuits. He encouraged them to be engaged in the world, believing that by being "contemplatives in action" they could encounter God.

For Ignatius, pastoral work starts first of all, with meeting the person in the place where he or she is (personal approach), understanding the person's situation and equipping the person with skills which can help him or her to renew relationship with God³⁴. The motto "to help souls" marks the scope of the Ignatian pastoral work. The mission statement of the Society of Jesus states, "working toward the progress of souls in their lives and their Christian instruction, and toward the spreading of the faith"³⁵. To accomplish this mission, Jesuits are engaged in public preaching, spiritual activities, the instruction of children and simple people, and the provision to faithful Christians with the spiritual consolation of the sacraments. Moreover, they are encouraged to undertake pastoral care in prisons and hospitals. The last area was of particular importance for St. Ignatius. Proof of this

³² John W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 27-30.

³³ Ibidem, 30

³⁴ David L. Fleming, *What Is Ignatian Spirituality?* (Chicago, IL: Loyola Press, 2008), 30-35

³⁵ Ibidem, 35.

was his request that the Jesuits, who were sent to the Council of Trent in 1546, find time to visit the local hospitals³⁶.

Illness and the process of recovery are crucial elements in Ignatian spirituality³⁷. In the case of St. Ignatius, his spiritual transformation was related entirely to his recovery from a battle wound. As a young soldier, St. Ignatius took part in the war between Spain and France. In 1521, while defending the town of Pamplona against a French attack, Ignatius was struck by a cannonball in his legs. One leg was merely broken, but the other was severely damaged. To save not only his leg but his life, doctors performed several surgeries. Despite their best efforts, Ignatius' condition deteriorated. After suffering for a month, his doctors warned him to prepare for death. On June 29, 1521, on the feast of Saints Peter and Paul, Ignatius began to improve. During this time of physical improvement, Ignatius began to read whatever books he could find. Most of the books he obtained were about the lives of the saints and Christ. These stories had a profound impact on him, and he became more devout. As he lay bedridden, St. Ignatius developed a desire to become a working servant of Christ. He mainly wanted to do this by converting non-Christians³⁸.

For St. Ignatius, illness was the particularly important experience. It was not so much about the illness in itself but more about what it brought to the individual who was under this power. Two significant elements relating to this dynamic were identified by Ignatius. First, it was awareness of one's limitation and mortality. For young, strong and brave soldier, as Ignatius was, the acute experience of physical impairment and imminent death resulted in a profound transformation of his thinking. From the one who used to see himself as an absolute owner and ruler of his body, he had to change the perspective for the one who was more in a function of a steward of what was entrusted to him with all intrinsic limitations and fragility.

In this context particularly interesting is the way how Ignatius underwent the slow process of accepting his post-accident disability. He never fully recovered from the injury manifesting difficulty in walking, and occasional acute pain in a broken leg. The experience of illness, as Ignatius emphasizes, strips an individual of the illusionary control and ownership of his body. The second important element, related to the dynamic of illness is the total dependency on God. The experience of one's physical limitations can result in total despair and that was the case with Ignatius. The only thing which helped him to overcome this state was the realization of one's ultimate dependence on God. This awareness came to him together with a deep sense of

³⁶ John W. O'Malley, *The First Jesuits*, 43.

³⁷ David L. Fleming, *What Is Ignatian Spirituality?* 58.

³⁸ John W. O'Malley, *The First Jesuits*, 87.

peace, which later will be so important factor in discerning God's presence in one's life. The peace which came in the midst of limitations and suffering was for Ignatius a special grace attributed to his illness.

Consequently, Ignatian Spirituality views illness not as something destructive, but as a chance for conversion, growth and positive change. The illness is not a "mortal enemy" of human being, as want a contemporary western medicine, but more a consequence, intrinsic condition of being created, limited and fragile. Physical health is not an ultimate human goal, to which all other aspects need to be subordinated but rather one among others conditions, (disability in this regard is not worse than health) in which an individual can realize his union with God. In this respect, caring for patients spiritual needs will never have as a primary goal improvement of psychosomatic well-being. Spirituality will never be treated as merely means to achieve the physical outcome or high score on patient's satisfaction survey.

Moving toward practical application of IS in the hospital setting, the next section will explore Spiritual Exercises as a unique source of holistic and non-reductionist approach to patient's spiritual dimension.

6. Spiritual Exercises in clinical space

The long recovery of Ignatius resulted in creating a book entitled *Spiritual Exercises* (SE)³⁹. It is a specific handbook of a retreat, aiming to help the retreatant draw closer to God and discern God's call in his life. The SE have never been for Jesuits alone. St. Ignatius crafted them as a layman, and he intended them to benefit the entire Church⁴⁰.

The Spiritual Exercises are divided into four "weeks" that are done over thirty days. These weeks are not the calendar's weeks, but phases or movements felt within a person who is praying through the SE. In the structure of the first week, St. Ignatius begins with, what he calls, the *Principle and Foundation*, which can be understood as the synthesis of the entire retreat or like a road map for retreat's journey⁴¹. The text of *Principle and Foundation* is relatively short, but in a consist way summarizes the most important aspects of the Christian life. We read there: "Human persons are *created* to praise, reverence, and serve God our Lord, and by this means to save their soul. And the other things on the face of the earth are created for them and that they may help them in prosecuting the end for which they are created. From this it follows that human persons are to use them as much as they help them on to this end, and ought to rid themselves of them so far as

³⁹ John W. O'Malley, *The First Jesuits*, 91.

⁴⁰ David L. Fleming, *What Is Ignatian Spirituality?* 40.

⁴¹ Ibidem.

they hinder them as to it. For this it is necessary to make ourselves indifferent to all created things in all that is allowed to the choice of our free will and is not prohibited to it; so that, on our part, we want *not health rather than sickness*, riches rather than poverty, honor rather than dishonor, long rather than short life, and so in all the rest; desiring and choosing only what is most conducive for us to the end for which we are created”⁴².

The very first words of the *Principle and Foundation* place a human being in a correct position as a creation. As it was mentioned above, for St. Ignatius, accepting the truth of being created entails a profound redefinition of one’s self-efficiency and omnipotence. Additionally, the logic of creation constitutes the unified vision of a man as a body-soul unity. It runs against the dualistic tendency of separating *res extensa* and *res cognitas*.

The creation is inseparably integrated and as such is called to realize its ultimate goal. The human being’s *telos*, as St. Ignatius explains, rests in “praising, revering, and serving God”. Other words, the ultimate human goal is an active union with God. The active component can be understood as a specific dynamic of receiving and responding to God’s love. The *Principle and Foundation* rejects the reductionist logic in which the *res extensa* constitutes the highest good and the goal of a human being. For St. Ignatius the physical health does not represent an ultimate human’s good or goal. Instead, the health and sickness, both are subordinated to the human’s *telos* of the union with God.

Accordingly, both health and illness carry some valuable aspect, which, in the clinical context, can contribute to a patient’s *telos*. By looking at the patient through the lens of the *Principle and Foundation*, one can get a more holistic view and respond to the complexity of human nature more accurately. Additionally, it can help to overcome generic chaplaincy tendency for overvaluing the patient’s physical dimension and subordinating his spiritual dimension to it.

As the PF describes the fundamental logic of Christian life, the further part of Spiritual Exercises provides some practical tools necessary to realize calls of Principle and Foundation. In the next section, I will shortly describe them and at the same time underline how they can be used in the context of hospital pastoral care.

7. Consolation and Desolation

During the long recovery, Ignatius understood the importance of spiritual dynamic of consolation and desolation. In the *Spiritual Exercises*,

⁴² St. Ignatius, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius, Or, Manresa: Explained Step-by-step for Independent Use* (Rockford, IL: Tan Books and Publishers, 1999), 56.

he describes consolation by listing several essential characteristics of that experience. First, there is a sense of burning love for the Creator, leading to the shedding of tears for one's own sins or the passion of Christ. This leads to an increase in faith, hope, and love. Finally, the person experiences inner joy and peace for being united with his or her Creator and Lord⁴³. In contrast to consolation, St. Ignatius explains the opposite reality, spiritual desolation. He described it as the darkening of the soul, and an increase in one's inclination towards earthly things. He continues that there is unrest that comes from one's giving into passion and temptation, all of which contributes to a lack of faith, love, and hope, and renders the soul cold, slothful and sad. Usually, we do not pay much attention to these states, perceiving them as something insignificant and considering them as good or bad moods.

For pastoral care in the Ignatian context, they are important issues. Spiritual directors treat the patient's moments of consolations or desolations as a crucial manifestation of a unique spiritual dynamic. St. Ignatius, while spiritually directing people, offers specific advice for those undergoing desolation⁴⁴. These recommendations can be applied to the hospital setting. First, St. Ignatius explains that, while in consolation a person is led and advised by the good spirit. In desolation, the evil spirit is at work. Therefore, he recommends that in a time of desolation, the person should not change his or her previously made decisions or make new ones. This might be particularly important in the clinical situation, when the patient, in a state of profound desolation, wants to refuse further treatment or asks for euthanasia.

To overcome the desolation, St. Ignatius suggests undertaking concrete actions, which will work against the common tendencies experienced in times of desolation. In desolation, the person avoids contacting loved ones, stops communicating with friends and becomes isolated. In these situations, the spiritual caregiver can encourage the patient to work against those tendencies, by continuing contacts with family and friends and even building new ones with other patients. The patient can also be encouraged to call to mind all the positive things which have happened so far and to make a "gratitude" list. This helps the patient not to be overly focused on the illness. To facilitate this, the spiritual caregiver can provide some spiritual readings or audio materials.

⁴³ David L. Fleming, *What Is Ignatian Spirituality?* 50.

⁴⁴ *Ibidem*, 53.

8. Discernment

In today's healthcare reality, where a patient's autonomy is a fundamental principle, the patient is continuously forced to give his or her informed consent to the proposed treatment. These decisions, are crucial and are often matters of life and death. Ignatian pastoral care can help the patient in this situation by providing a specific model of making good decisions through discernment. St. Ignatius' approach to decision-making combines keen psychological observation with acute spiritual insight⁴⁵. The Ignatian approach to making good decisions rests on several presuppositions. First, it assumes that the alternatives being considered are good, constructive, and morally correct. Naturally, this process assumes being grounded in the Christian value system, which in some cases might be problematic, especially in the context of a pluralistic society. In these situations in which the understanding of good is fundamentally opposed to the Christian view, the Ignatian approach cannot be a play.

In the context of the clinical setting, discernment process can be applied to the moment when the patient considers between two different treatment options. With this first presupposition in mind, a patient would ask whether the therapeutic plan is constructive, positive, and morally correct. Second, the Ignatian approach to good choices emphasizes freedom. Making a free decision means that the person sets aside preferences and preconceptions and strives to be free of social pressures and psychological strain. He carefully examines his motives and desires.

In Ignatian spirituality, this is called indifference or freedom from attachments. Finally, the Ignatian approach to making good choices requires work. It asks that we make every reasonable effort to find God's will. This involves a sincere commitment to pray and to achieve self-knowledge. This requires gathering all the relevant information about our alternatives and carefully weighing all the circumstances and likely outcomes. Applying this to the patient's reality and considering the right decision about the treatment, the patient is encouraged to use all available information and to consult different people. Decision-making or discernment in the Ignatian model involves both the heart and the mind.

9. Daily Examen

The last important element of the *Principle and Foundation* is the *Daily Examen*⁴⁶. It is a technique of prayerful reflection on the events of the day to detect God's presence and identify God's direction for us. In this way,

⁴⁵ Ibidem, 55.

⁴⁶ Ibidem, 57.

The Examen can help a person see God's hand at work in their whole experience. The prayer consists of five elements: awareness of God's presence, reviewing the day with gratitude, paying attention to emotions, choosing one feature of the day, and looking toward tomorrow. In the context of pastoral care for the sick, the *Daily Examen* has particularly helpful effects for the patient. The first element reminds the patient of the constant presence of God in his or her life and God's concerns for them. It reminds also of his or her primary goal to "praise, reverence, and serve God"⁴⁷. This aids the patient in overcoming the feeling of abandonment and loneliness in illness. Secondly, the Examen encourages him or her to see the positive elements of the past day and can help the patient to build a positive approach toward the situations he or she encounters. This can help establish a benevolent and appreciative attitude toward the medical staff. Finally, the *Examen* supports looking forward to tomorrow with hope, and faith that the experience of illness does not have to be necessarily destructive.

* * *

The dynamic of modernity transgress all aspects of the contemporary world. In a particular way, a hospital pastoral care demonstrates marks of its activity. The inheritance of Cartesian's dualistic logic, together with bureaucratic and business agendas contributed significantly to the shape of contemporary western generic chaplaincy. As a result, pastoral care became a market product with the patient's spirituality understood as a means to attain psycho-social well-being. Consequently, a robust and holistic understanding of the patient underwent significant mutilation.

The alternative to this situation seems to be an Ignatian Spirituality with its Spiritual Exercises where St. Ignatius provides useful tools for ministry with the sick. The answer to dualistic and reductionistic tendencies of generic chaplaincy is St. Ignatius' reemphasizing the notion of being created together with accepting of physical limitations and fragility. Additionally, by redefining of human goal as a union with God, Ignatian Spirituality corrects erroneous model in which physical health is an ultimate human's goal, to which all other aspects need to be subordinated. Finally, following the Ignatius model, spirituality will never be treated as mere means to achieve the physical outcome or high score on patient's satisfaction survey. Through using, such tools like spiritual discernment or *Daily Examen*, the patient's spiritual needs are not only heard but also correctly addressed. Ignatian model of hospital chaplaincy has the potential to be implemented to

⁴⁷ St. Ignatius, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius, Or, Manresa: Explained Step-by-step for Independent Use*, 53.

various models of the clinical setting, not exclusively Christian. The only condition is to be open not only to human's immanent dimension but also transcendent. I believe that Ignatian Spirituality has a lot to offer in terms of patient's care, protecting a holistic and robust understanding of human nature and spiritual dimension.

Bibliography:

- Bauman Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000.
- Butler Christopher. *Postmodernism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Engelhardt Hugo Tristram. "Generic chaplaincy: Providing spiritual care in a post-Christian age". *Christian Bioethics*, nr 4 (1998): 231-238.
- Fitchett George. *Assessing Spiritual Needs: A Guide for Caregivers*. Minneapolis, MN: Augsburg, 1993.
- Fleming David. *What Is Ignatian Spirituality?* Chicago, IL: Loyola Press, 2008.
- Heelas Paul. *Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford, UK: Blackwell, 2005.
- Lyon David. *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Cambridge, UK: Policy Press, 2000.
- MacIntyre Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory, 2nd ed.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984.
- Orchard Helen. *Hospital Chaplaincy: Modern, Dependable?* Sheffield, UK: Lincoln Theological Institute for the Study of Religion and Society, 2000.
- O'Malley John. *The First Jesuits*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Rumbold Bruce. "Spiritual Assessment and Health Care Chaplaincy". *Christian Bioethics*, nr 19 (2013): 251-269.
- Sievernich Michael. "Pastoral Care for the Sick in a Post-Secular Age: An Ignatian Perspective". *Christian Bioethics*, nr 9 (2003): 23-37.
- Stoll Ruth. "Guidelines for spiritual assessment". *American Journal of Nursing*, nr 79 (1979): 1574-1577.
- "The dechristianization of Christian hospital chaplaincy: Some bioethics Reflections on professionalization, ecumenization, and secularization". *Christian Bioethics*, nr 9 (2003): 139-160.
- Tracik Emily. "Lost in Translation: Spiritual Assessment and the Religious Tradition". *Christian Bioethics*, nr 19 (2013): 282-298.
- Travers Max. *The New Bureaucracy: Quality Assurance and its Critics*. Bristol, UK: Policy Press, 2007.

**Jesuits' answer to a generic chaplaincy.
What can Ignatian spirituality offer
to the contemporary hospital pastoral care?**

SUMMARY

Contemporary Western society, characterized by extensive bureaucracy and well-established market structures, imposes a specific dynamic on the functioning of pastoral ministry in health care institutions. This dynamic is characterized by the maximum versatility of the tools and procedures used. The purpose of this activity is to try to answer the demands of a pluralistic and multicultural Western society. Unfortunately, this undertaking brings with it a significant impoverishment of the very essence of pastoral ministry among the sick. The main danger is related to placing hospital chaplains in the area of the market and bureaucratic logic of efficiency and profitability. Traditional tools and methods of pastoral ministry are replaced with universal techniques taken from the reservoir of psychotherapy and religious studies. A particular example is a spiritual assessment, which is commonly used in the United States, examining the religious and spiritual dimension of the patient. The answer to the practice of the generic chaplaincy and the dangers that it brings with it seems to be a pastoral ministry inspired by Ignatian spirituality, and in particular with the Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola. The spiritual development tools included in this text provide valuable help in the ministry of the sick while maintaining a universal Christian character.

Key words: generic chaplaincy, Ignatian spirituality, pastoral care, religious and spiritual dimension of the patient

STUDIA BOBOLANUM

Redakcja:
ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa
www.bobolanum.pl
e-mail: studiabobolanum@bobolanum.edu.pl



Wydawnictwo Naukowe Collegium Bobolanum

02-532 Warszawa
ul. Rakowiecka 61
www.wydawnictwo.bobolanum.pl
e-mail: wydawnictwo@bobolanum.pl

Prenumerata krajowa STUDIA BOBOLANUM

Prenumerata roczna 72.00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 18.00 zł
Poza prenumeratą 20.00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego,
podając imię i nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem Studia Bobolanum
na konto:

MBANK S.A., nr r-ku: 10 1140 2004 0000 3202 7540 9566

ISSN 1642-5650

