

Colloquia Theologica
Ottoniana

Colloquia Theologica
Ottoniana

1/2008



Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Szczecińskiego

Komitet Redakcyjny

ks. dr hab. Grzegorz Wejman – redaktor naczelny
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec
ks. dr hab. Andrzej Offmański, prof. US
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman

Recenzenci

ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz
ks. dr hab. Mieczysław Mikołajczak, prof. UAM
ks. dr hab. Marek Pyc, prof. UAM
ks. dr hab. Leszek Wilczyński

Redaktor Wydawnictwa

Jadwiga Hadryś

Korektor

Renata Bacik

Skład komputerowy

Małgorzata Żak

Adres redakcji:
ul. Papieża Pawła VI 2
PL 71-459 Szczecin
e-mail: gwejman@knob.pl

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2008

ISSN 1731-0555

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 6,0. Ark. druk. 6,8. Format B5. Nakład 200 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Edward Sienkiewicz, <i>Człowiek w myśli nowożytnej</i>	7
Jarosław Popławski, <i>Klasyczna koncepcja ontologiczna a ontologia relacyjna</i>	27
Zbigniew Waleszczuk, <i>Josepha Höffnera rozumienie Katolickiej Nauki Społecznej</i>	41
Grzegorz Harasimiak, <i>System represji karnych w latach 1945–1956 wobec duchowieństwa Kościoła katolickiego w Polsce – zbiorowego kustosza tradycji i tożsamości narodowej</i>	57
Florencjan Szymański OFM, <i>Jeruzalem jako miejsce kuszenia Jezusa w świetle Łk 4,9-12</i>	77

NOTY, KOMENTARZE, RECENZJE, SPRAWOZDANIA

Paweł Marek Mucha, <i>Co ma wspólnego apokaliptyczny Armagedon z historycznym Megiddo?</i>	95
Piotr Briks, <i>Babiloński ślad wydarzeń biblijnych? Komentarz do odkrycia prof. Michaela Jursy</i>	100
Piotr Briks, Marcin Nockowski, <i>Sprawozdanie z sympozjum „Mezopotamskie tło Biblii”</i>	107

CZŁOWIEK W MYŚLI NOWOŻYTNEJ**Ks. Edward Sienkiewicz**Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

Zainteresowanie człowiekiem, które jest równie wczesne jak on sam, poszukujący nieustannie coraz lepszego zrozumienia swojej rzeczywistości, pozwoliło rozwinąć się różnym tradycjom. Niektóre z nich wyraźnie poszukiwały sposobów uniwersalistycznego ujęcia bytu ludzkiego, nie izolując go od otaczającego świata i w powstających na ich gruncie koncepcjach starając się uwzględnić wszystkie wymiary jego egzystencji. Inne z kolei nie przejmowały się aż tak bardzo dość wyraźnym przecież dążeniem człowieka do jak najbardziej pełnego opisu otaczającej go rzeczywistości. Wszystkie jednak przygotowały i w jakimś sensie umożliwiły najbardziej współczesne ujęcia ludzkiej osoby, jakie wypracowano na gruncie filozofii, coraz wyraźniej odnoszonej do innych nauk, które z niej właśnie wyodrębniały się w procesie coraz bardziej wnikliwego poznawania świata oraz człowieka. Proces ten miał naturalnie wiele, bardziej lub mniej charakterystycznych etapów. Wśród nich wypada zauważyć m.in. etap nazywany epoką nowożytną. I nie tylko dlatego, że o koncepcji bytu ludzkiego i wyłaniających się z niej konsekwencji mówią nam najwięcej jej dzieje. Z upowszechniającym się wówczas sposobem myślenia o człowieku i wynikającymi stąd rozstrzygnięciami wiązano wielkie nadzieje, przede wszystkim jeśli chodzi o rozwiązanie najbardziej nurtujących człowieka problemów. Jak się jednak okazało, ambitnym wyzwaniom towarzyszyły poważne zagrożenia, z którymi nie zawsze potrafiono sobie poradzić.

I tak charakteryzujące epokę nowożytną odkrycia geograficzne oraz naukowe, które dały początek wielu wynalazkom, zmieniającym w dużym stopniu

codzienną egzystencję ludzką i dotychczasowy obraz świata, wpłynęły także na nowy sposób patrzenia na człowieka. Towarzyszące temu zafascynowanie, nieco inaczej postrzeganymi odtąd możliwościami poznawczymi, technicznymi i ponownym odkryciem starożytnej myśli oraz kultury greckiej i rzymskiej rozpoczęło nowy okres w myśli antropologicznej. Przyczyniło się również do powstania nowej filozofii o charakterze antropocentrycznym. W związku z tym pojawiły się też nowe sposoby filozofowania, a człowiek jakby na nowo uwierzył w swoje wielkie umiejętności, utwierdzając się coraz bardziej w przekonaniu o możliwości dotarcia do istoty poznawanej rzeczy.

Trudno się zatem dziwić, że coraz częściej zadawano pytania o samą naturę bytu ludzkiego; o jego początek, sens i cel istnienia, a także o znaczenie w życiu człowieka wartości religijnych, szczególnie w kontekście jego relacji do otaczającego świata i innych osób. W konsekwencji renesans zaowocował dwoma tendencjami: dążącym do odejścia od dotychczasowych sposobów ujmowania i rozumienia człowieka nowoczesnym humanizmem oraz chęcią zachowania, a przynajmniej uwzględnienia w tym, co nowe, dawniej wypracowanych rozwiązań dotyczących świata i osoby ludzkiej. Toteż właściwe dla tego okresu koncepcje oraz wizje bytu ludzkiego były dość polemiczne. Człowiek postrzegał siebie jako wezwanego i zdolnego zarazem do przekraczania dotychczasowych granic, potwierdzając w ten sposób swoją wyjątkowość w otaczającym go świecie i zarazem swoją godność. W epoce nowożytnej wzrastała więc świadomość podmiotowości człowieka, jego dynamizmu i zdolności kreatywnych.

Świat wartości humanistycznych i ogólnoludzkich

W nurt ten dobrze wpisuje się ze swoją pracą i swoimi poglądami Giovanni Pico della Mirandola (1563–1594), który żył i tworzył we Florencji. Jego główne dzieło, w którym zawarł poglądy antropologiczne, zostało zatytułowane *Mowa o godności i wolności człowieka*. Myśl tego filozofa charakteryzuje się wyraźnym duchem oświecenia. Poza tym Mirandola eksponuje znaczenie wartości religijnych w życiu człowieka. Trzeba jednak zauważyć, że nie mówi on o religijnych wartościach w znaczeniu ściśle chrześcijańskim, ale o religijności w znaczeniu bardziej ogólnym, właściwym każdemu człowiekowi, niezależnie od religii, w której został wychowany. Nazywa te wartości również humani-

stycznymi oraz ogólnoludzkimi. Postulował także połączenie trzech wielkich systemów religijnych, które dostrzegał w religii starożytnych Greków, religii chrześcijańskiej i żydowskiej. Pierwszeństwo – jego zdaniem – powinno przysługiwać tradycji greckiej, charakteryzującej się wypracowaniem specyficznej myśli antropologicznej¹.

W naturze ludzkiej – jak twierdził – tkwią wprost nieograniczone możliwości rozwoju i metamorfozy w stosunku do świata, w którym człowiek żyje i się rozwija. Sens stworzenia i istnienia człowieka widzi w jego dynamizmie, aktywności i zdolności tworzenia. Przy czym człowiek – tworząc – nie tylko przekształca i zmienia otaczający go świat, ale także realizuje siebie. Argumentację na rzecz swojej koncepcji wznoszenia się człowieka i nieustannego doskonalenia się czerpie z Biblii, odwołując się do obrazu powierzenia przez Boga Adamowi ziemi z nakazem kształtowania jej współczesnego oblicza². W samym człowieku doszukuje się nieskończoności i wieczności, jako należących do jego natury elementów, w które został „wyposażony”. Nie ma tu jednak, w przeciwieństwie do średniowiecznych ujęć, wyraźnego odniesienia do transcendencji. Według Mirandoli człowiek wieczny i nieskończony to człowiek w swojej immanencji – *Deus in terris*. Trudno także odnaleźć w tej wizji kontynuację myśli starożytnych Greków, mimo że jej autor często powołuje się na Platona³.

Choć Mirandola podkreśla w człowieku niespożyte możliwości twórcze, jego koncepcja ostatecznie ogołaca człowieka z podstawowych wartości, stanowiących podstawę jego rozwoju oraz godności. Nasycona jest także wątpliwością co do możliwości odkrycia przez człowieka najgłębszego sensu istnienia. Możliwości rozwoju oraz twórcze zdolności nie mają bowiem u niego żadnego wyraźnego celu poza sobą i rozbijają się o samotność tworzącego człowieka. Ograniczony wymiar społeczny i brak elementów systemowych, wspólnotowych nie stwarza żadnej możliwości włączenia się człowieka w cały zespół obiektywnych, rządzących światem praw, które dotyczą wszystkich⁴.

¹ J. Bitner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 1997, s. 48–49.

² Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 305.

³ E. Monnrejhahn, G.P. Mirandola, *Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus*, Milano 1960.

⁴ B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 187.

Pewność i niezawodność

Z kolei Rene Descartes (1596–1650), tworzący w tym okresie, uznawany jest za ojca nowożytnej filozofii. Żył i tworzył we Francji i w Holandii. Głównym wątkiem treściowym i metodologicznym tego myśliciela była bez wątpienia antropologia. Dążył przy tym do wypracowania metody, która obowiązywałaby i przynosiła efekty we wszystkich naukach, integrując ich wyniki w jedną całość wiedzy o wszechświecie. Metoda ta powinna prowadzić do tego, aby badania naukowe stały się dla wszystkich jasne i wyraźne. Oczekiwania takie – jego zdaniem – spełniała jedynie metoda analityczna, stosowana w arytmetyce i geometrii. Postulował także potrzebę podobieństwa wszystkich nauk do matematyki, co powinno umożliwić powstanie tak zwanej „nauki powszechnej”⁵.

Wskazując na stałość i niezmienność sfery duchowej oraz intelektualnej człowieka, starał się dotrzeć do niewzruszonej pewności w życiu oraz poznaniu⁶. Jego pesymizm nie był efektem końcowym, ale punktem wyjścia. A wyraźny sceptycyzm, w pewnym sensie właściwy jego metodzie⁷, stał się nadrzędną przyczyną poszukiwania przez Kartezjusza prawdy absolutnej. I tak absolutnie pewny był dla niego fakt myślenia i świadomość własnego „ja”, a wątplenie stało się środowiskiem pewności. Człowiek – jak utrzymywał – który wątpi, na pewno myśli⁸. Takie jednak stanowisko prowadziło do osłabienia zainteresowania światem zewnętrznym na korzyść ludzkiej świadomości, która staje się dla Kartezjusza podstawowym źródłem wiedzy⁹.

Kartezjusz był przekonany o istnieniu Boga, wychodząc z istnienia samej jego idei oraz relacji do człowieka. Z punktu widzenia człowieka Bóg jest Najbardziej Doskonały (*Ens Summe Perfectum*); Nieskończona Substancja Wszechmocna; niepojęta do końca, ale w ogólności poznawalna i podporządkowana prawdom logiki, dzięki czemu człowiek może przyjąć ideę Boga i zgłębić ją logicznie oraz duchowo¹⁰. Człowiek posiada ideę Boga nie dlatego,

⁵ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1981, s. 4 n.

⁶ G. Ryle, *Czym jest umysł*, Warszawa 1970, s. 41 n.

⁷ Tamże, s. 37 n.

⁸ Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 101 n.

⁹ B. Andrzejewski, *Słownik filozofów*, Poznań 1995, s. 59.

¹⁰ M.A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 162; Z. Cackowski, M. Hetmański (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*, Kraków 1992, s. 107–111.

że ją sobie wymyślił, ale dlatego, że została ona mu dana przez samego Boga¹¹. Takie rozumowanie posłużyło Kartezjuszowi także do potwierdzenia realności świata materialnego i ludzkiego umysłu. Samo postrzeganie przez człowieka rzeczy i zjawisk nie jest jeszcze ostatecznym dowodem na to, że one istnieją. Takim dowodem jest dopiero – twierdzi Kartezjusz – przyjęcie przez nas prawdy o stworzeniu ich przez Boga, którego doskonałość jest najlepszym gwarantem pewności ich istnienia¹².

Jedynym przymiotem duszy była dla Kartezjusza świadomość, czyli myślenie rozumiane jako całość funkcji życia duchowego człowieka. Doprowadził w ten sposób do oddzielenia funkcji cielesnych od duchowych oraz do radykalnego dualizmu ciała i duszy. Funkcje cielesne rozumiał na wskroś mechanicznie, przez co odchodził od wielu dotychczasowych koncepcji skłaniających się raczej w stronę dynamizmu. Takie jednak ujęcie odbierało cielesności także kreatywność. Jeżeli dostrzegamy w niej ruch, to nie dlatego, że jest ona zdolna do tego sama z siebie, ale dlatego, że zostało jej to udzielone z zewnątrz¹³. W ten sposób w człowieku widział dwa odrębne światy: duszę zdolną do myślenia i ciało, którego jedyną właściwością jest rozciągłość. Pomimo obserwowanej jedności – jak utrzymywał – nie ma takiej możliwości, aby dusza mogła doprowadzić do jakichkolwiek zmian w ciele, ani ciało w duszy. Istota ludzka jest więc dla niego „rzeczą myślącą” – jest duchem i ma ciało¹⁴. Człowiek jest identyczny ze swoją myślą – *Cogito ergo sum*, do czego Kartezjusz doszedł, poszukując ostatecznego fundamentu pewności, niezawodności. Myślenie jest podstawowym procesem, a człowiek jest substancją, której podstawową naturą jest po prostu myślenie¹⁵. Osoba to nic innego jak „substancja rozumu” czy też „substancja myślenia”. Stąd osobę ludzką Kartezjusz sprawdza do myśli i do czynności myślenia, która to czynność ma u niego charakter na wskroś dynamiczny. Podstawą ludzkiej jaźni jest dla Kartezjusza Jaźń Doskonała, dzięki której człowiek posiada w sobie wrodzoną ideę Boga osobowe-

¹¹ B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 193.

¹² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M.K. Ajdukiewicz, t. I, Warszawa 1958, s. 79 n.; J. Krakowski, *Mathesis universalis a struktura filozofii nowożytnej*, „Przegląd Powszechny” 1 (1992), s. 81–94.

¹³ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, dz. cyt., s. 148 n.

¹⁴ Tamże, s. 46.

¹⁵ C. Tresmontant, *Problem duszy*, Warszawa 1973, s. 32 n.

go, gdzie rozum ludzki staje się szczególnym miejscem poznania Boga, świata oraz samego siebie¹⁶.

Człowiek poznaje prawdę tylko dzięki jasności i oczywistości naturalnego poznania rozumowego. Zmysły mogą jedynie go ostrzegać, co jest dla niego dobre lub złe. Stąd oceniał je dość sceptycznie¹⁷. Służą one tylko do uzmysłowienia przez rozum, że posiada on własne idee wrodzone. A te są niezawodne, ponieważ pochodzą bezpośrednio od wszechmogącego Boga-Stwórcy, który też czuwa nad ich właściwym funkcjonowaniem, w przeciwieństwie do idei nabytych, omylnych i zawodnych. W ideach wrodzonych nie sposób więc – jego zdaniem – dopatrzeć się fałszu. Błąd pojawia się dopiero wówczas kiedy człowiek wydaje sąd o danej idei. Przy czym istotę wydawania sądu widział nie w możliwościach intelektualnych człowieka, ale w wolitywnych (przyznać komuś rację lub zaprzeczyć jest sprawą woli – św. Augustyn)¹⁸.

Panteizm i monopersonizm

Koncepcję Kartezjusza pod pewnymi względami uzupełniał Baruch Spinoza (1632–1677), wywodzący się z żydowskiej rodziny kupieckiej. Po zapoznaniu się z myślą chrześcijańską, gdzie znaczący wpływ wywarł na niego właśnie Kartezjusz, popadł w konflikt z gminą żydowską i został z niej wydalony. Podobnie jak Kartezjusz był skrajnym racjonalistą, dla którego podstawowymi czynnikami prawdy były jasność i wyraźność, a jedynym jej źródłem rozum¹⁹. Miał też bardzo podobne rozumienie nauki, dla której wzorem powinna być matematyka. Korygował jednak Kartezjusza w kwestii rozumienia substancji. Dla Spinozy istnieje tylko jedna substancja i jest nią Bóg, rozumiany jako byt nieskończony bezwzględnie. Poza samym Bogiem, substancją składającą się z nieskończenie wielu atrybutów, nie może więc istnieć żadna inna substancja. Stąd – jak utrzymywał – Bogiem jest cała natura jako samoistna i substancjalna. Wszystko cokolwiek istnieje, byty racjonalne i materialne istnieją tylko dlatego,

¹⁶ M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, dz. cyt., s. 50 n.

¹⁷ R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 118.

¹⁸ C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tłum. G. Ostrowski, Poznań 1998, s. 234 n.

¹⁹ W. Szewczyk, *Kim jest człowiek? Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1998, s. 205 n.

że są w Bogu i są przejawami Boga. Spinoza okazał się więc panteistą. Świat wyprowadzał z samej natury Boga i wszystko, co jest przedmiotem myśli lub czynów człowieka, było u niego poddane niesamowitej logice stworzenia, działania i rozwoju. Nie ma więc miejsca na jakiegokolwiek wolne działanie człowieka, ponieważ – jego zdaniem – jest ono podporządkowane powszechnej konieczności. Spinoza chciał przezwyciężyć dualizm Boga i świata²⁰.

Cały wszechświat składa się z myśli i materii, które rozumiał jako dwa przymioty tej samej substancji, czyli Boga, który jest myślący i rozciągły. W Bogu przymioty te są jednością, a w człowieku żyją w absolutnej zgodzie. Spinoza połączył również naturalizm etyczny z racjonalizmem. Wszechstronna racjonalność obejmująca wszelkie ludzkie działania była podstawą działania człowieka według natury. Jednak o szczęściu człowieka decydowało poznanie Boga, które prowadziło do miłości oraz mistycznego złączenia się człowieka z Bogiem i w ten sposób do udziału w szczęściu najwyższym, którym jest sam Bóg²¹.

Rozumienie przez Spinozę substancji wywarło wpływ na jego poglądy na temat osoby. Skoro jest tylko jedna, jedyna substancja, to wielość osób jest nie do pomyślenia, ponieważ już samo to prowadziło do zależności jednej od drugiej i wzajemnego ograniczania się. Człowiek jako osoba może więc być rozumiany – według Spinozy – tylko jako istniejący w Osobie Bożej, co oznacza, że panteizm łączy się u niego z monopersonizmem²². Trudno więc mówić o wymiarze czysto podmiotowym w człowieku, który tym samym musi być traktowany jako pewien sposób istnienia i działania Substancji Bożej. Wszystko co dotyczy osoby ludzkiej, każdy czyn i każde wydarzenie, wyraża w sobie konieczność wynikającą z jedynej Osoby Boga²³. Podobnie jak myślenie i cielesność człowieka stanowią tylko dwie formy wyrażania się jednej Osoby Bożej. Natura Boga jest zatem tożsama z naturą osoby ludzkiej²⁴. Zjednoczenie natomiast duszy i ciała w człowieku jest wyrazem integralnej łączności człowieka z całym wszechświatem; idealnej harmonii pomiędzy naturą człowieka a przyrodą, począwszy od płaszczyzny ontologicznej aż po dziedzinę etyki

²⁰ H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, New York 1958, s. 24 n.

²¹ B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 199–200.

²² Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 93.

²³ J. Bitner, *Filozofia człowieka...*, dz. cyt., s. 54.

²⁴ M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 72.

i moralności. Godność człowieka polega na tym, że jest on integralnie zakorzeniony w Bogu, który z kolei odnajduje siebie w każdym człowieku²⁵.

Porządek serca

Kontynuatorem myśli Kartezjusza był również Blaise Pascal (1623–1662), który w nawiązaniu do wielkich racjonalistów, wzoru wiedzy dopatrywał się w geometrii. Przy czym dowodził, że nie wystarcza ona do poznania rzeczywistości transcendentalnych, nieskończonych, a także trudno ją wykorzystać w takich dziedzinach, jak religia, etyka i moralność. Z tych też powodów podważał niezawodność metody racjonalistycznej – dość oczywistą dla wielu myślicieli – dostrzegając jedyne środowisko poznania w „sercu” i „wierze”, a wyparcie się rozumu uznał za działanie najbardziej zgodne z rozumem. „Porządek serca” pozwala poznać rzeczy nadprzyrodzone, transcendentne i wykraczające poza ramy ludzkiego rozumu i poznania²⁶. Doprowadziło go to do tak zwanej „intuicji mistycznej”, w której dużą rolę odgrywały uczucia i emocje człowieka. Poza tym podkreślał znaczenie wiary w poznaniu i potrzebę zaufania autorytetom oraz uwzględnienia niezastąpionej roli Objawienia²⁷.

I choć najistotniejszymi elementami człowieka – według Pascala – są ciało i myśl, w swojej filozofii dążył on do marginalizowania racjonalności oraz do zredukowania osoby ludzkiej do „natury kochającej”. Człowiek jest rozpięty między światem doczesnym, ziemskim i wiecznym. Uświadamia sobie przy tym, że swojego pragnienia szczęścia nie zrealizuje w tym ziemskim i dlatego nieustannie tęskni do świata wiecznego, co zakłada pewną misteryjność i wykraczanie człowieka poza wymiar egzystencjalny oraz zahaczanie przez niego o prawdę natury moralnej i religijnej²⁸. Tu jednak racjonalność nie na wiele się przydaje. Tym bardziej że człowiek rozpięty między doczesnością a wiecznością, i żyjący w tej pierwszej, nieustannie zastanawia się, czy obrane przez niego środki w dążeniu do tej drugiej są trafne. Dlatego odczuwa niepokój. W ta-

²⁵ B. Spinoza, *Etyka*, tłum. J. Myślicki, Warszawa 1954.

²⁶ A.L. Zachariasz, *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, Lublin 1996, s. 31.

²⁷ A. Teske, *Pascal a ateizm panteizujący*, w: *Problemy kultury i wychowania. Księga pamiątkowa Bogdana Suchodolskiego*, Warszawa 1963.

²⁸ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1958, s. 143 n.

kiej sytuacji potrzebna mu jest raczej wiara, co nie oznacza, że Pascal całkowicie neguje lub czyni bezwartościowym racjonalne rozumowanie. Nie ma jednak wątpliwości, że znacznie koryguje zaufanie, jakim je dotychczas obdarzano.

Centrum człowieczeństwa i zapodmiotowieniem osoby jest więc według niego serce. Poznanie, jakie przez to człowiek zdobywa, jest najbardziej adekwatne do jego natury, najbardziej prawdziwe – mówi Pascal – i odbija się na jego działaniu zewnętrznym. Serce wsparte jest przez miłość, wiarę i treści płynące z Objawienia. Dlatego może poznawać tę rzeczywistość, wobec której rozum pozostaje bezradny.

Powszechne prawo ciągłości zjawisk

Twórcą systemu, który trzeba uznać za ostatni w dobie panowania racjonalizmu był Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Jego zainteresowanie przede wszystkim substancją wpływało na rozumienie podstawowych kwestii związanych z osobą ludzką i jej relacjami ze światem zewnętrznym. W przeciwieństwie do Barucha Spinozy twierdził, że istnieje niezliczona ilość substancji, ale tylko duchowych. Poza tym utrzymywał początkowo, że każde zjawisko i każdy proces charakteryzuje się tak wielką indywidualnością i odrębnością, że nie jest możliwe żadne powtórzenie ani tożsamość. Z czasem jednak Leibniz mówił o pewnej bliskości zjawisk, a nawet o łagodnym przechodzeniu jednego zjawiska w drugie, co umożliwiała ciągłość w środowisku materii i niektórych dziedzinach życia. I tak np. nieświadomość jest dla niego najniższym stanem świadomości, a zło najmniejszym stopniem dobra²⁹. W końcu doszedł do wniosku, że każde zjawisko jest niczym innym jak tylko przejściem w inne, przez co powstają ciągi, szeregi zjawisk. Przyczyniło się to do sformułowania „prawa ciągłości” (*lex continui*), które pozwala sprowadzać do jedności nawet przeciwieństwa natury egzystencjalnej i moralnej, ale również ontologicznej, np. materii i ducha³⁰.

Przyczyną wielości zjawisk, które obserwujemy, jest sama natura bytu. Wielość substancji jest bezpośrednią przyczyną wielości zjawisk. Substancje są od siebie jakościowo odrębne, co dotyczy osób ludzkich, ale i rzeczy. Są poza

²⁹ M. Gordon, *Leibniza koncepcja rodzajów i genezy zła*, Warszawa 1988, s. 5 n.

³⁰ Z. Augustynek, *Leibniza definicja czasu*, Warszawa 1972, s. 65–77.

tym jednostkami prostymi, nazywanymi przez niego monadami. Rozumiał je jako oddzielone od siebie światy, gdzie każda jest jakby odrębnym kosmosem, bez oddziaływania na drugą. Musiały być więc obdarzone charakterystyczną dla siebie dynamiką, pozwalającą nie tylko działać na zewnątrz, ale i uzdalniać do wewnętrznej przemiany. Monady posiadają również wyjątkową siłę postrzegania. A ponieważ nie komunikują się ze sobą, treść przestrzeni nie pochodzi z zewnątrz, ale jest wrodzona.

Jednym z najdoskonalszych elementów świata jest według tego myśliciela wolność, będąca podstawą życia i harmonii Bożej. Toteż Leibniz przyznaje jej wyjątkowe znaczenie. Możliwy jest oczywiście zły wybór, ale nie niszczy on doskonałości świata, ponieważ wolność może ciągle się doskonalić, przez co człowiek zbliża się do doskonałej harmonii ustanowionej przez Boga, doskonaląc siebie i otaczający go świat³¹.

Za najbardziej oczywiste uznał „prawdy pierwotne”. Poza tym istnieją inne prawdy, których wielość i różnorodność jest trudna do ujęcia, przeniknięcia rozumem i wtedy trzeba odwoływać się do tych prawd pierwotnych. Całą rzeczywistość uważał za racjonalną i znajdującą swoje wytłumaczenie w intelekcie człowieka. Poszczególnym zjawiskom przyznawał wprawdzie odrębność, ale przy pomocy ciągów postrzegał je jako ogniwa jednego, niekończącego się szeregu, co pozwalało mu łączyć świat materialny z duchowym i przyrodzony z nadprzyrodzonym.

Każda substancja myśląca stanowi dla Leibniza monadę wyższego rzędu, w której znajdują się: myśl, świadomość, działanie i dążenie wolitywne. Każdy człowiek otrzymał również przywilej postrzegania na sposób wybitnie duchowy. Założenie jednak o całkowitej izolacji w ramach każdej monady wymuszało u Leibniza przyznanie osobom wiedzy wrodzonej. Podobnie również innych umiejętności. Opowiadał się więc za kompletną izolacją bytową i sprawczą. Cały wszechświat składa się z niezliczonej ilości monad, które są odrębne; nie ma dwóch identycznych. Każda monada-osoba posiada swój odrębny charakter wewnętrzny, predyspozycje duchowo-psychiczne, cel i przeznaczenie. Poszczególne jednak monady funkcjonuje w społeczności innych monad, stanowiąc integralną część łańcucha monad wszechświata. Podstawą jest tu personalistyczna struktura Monady Bożej. Boga wyobrażał sobie Leibniz jako „Samojednię” (monadę). Między człowiekiem jako małą monadą a Bogiem – Wielką

³¹ B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 208–209.

Monadą – zachodzi analogia strukturalna w zakresie rozumności, wolności i działania³².

Uniwersalizm naturalistyczny i materialistyczny

Twórczość Thomasa Hobbesa (1588–1679) to kolejny etap na drodze formułowania się myśli antropologicznej i personalistycznej. Oscylował w kierunku filozofii naturalistycznej, przypisując realność tylko bytom cielesnym. Duchowe uważał za złudzenie i fikcję. Chęć stworzenia przez niego systemu racjonalistycznego napotkała trudności w postaci idei na wskroś materialistycznych i brak przedmiotów idealnych. Psychika była dla niego natury cielesnej, a przedmioty cielesne zwykłymi mechanizmami. Jego wizja pretendowała do ujęć uniwersalistycznych, gdzie naturalistyczny i materialistyczny obraz rzeczywistości określał również należącego do niego człowieka, któremu Hobbes poświęcał tylko tyle miejsca, ile wymagało zachowanie pewnych proporcji.

W dziedzinie poznawczej racjonalizm Hobbesa łączył się z równie wyraźnym sensualizmem psychologicznym, ponieważ poznanie człowieka rozumiał on jako proces przede wszystkim natury mechanicznej. Konsekwencją tego był jego system etyczny i polityczny, który nazywano naturalistycznym³³. Naturalizm rzutował bardzo mocno na koncepcję człowieka, którego Hobbes ukazywał jako jednostkę egoistycznie zorientowaną i zainteresowaną wyłącznie własnym dobrem. Toteż dobre w ogóle – jak utrzymywał – jest to, co jest dobre w danej chwili dla jednostki, co jej służy i ją zachowuje. Podobnie jeśli chodzi o zło. Wartości te były więc dla niego względne. Same zaś poglądy przyczyniły się do niebezpiecznego dla poszczególnego człowieka i społeczeństwa relatywizmu³⁴. Naturalistyczny obraz bytu ludzkiego wpływał na dostrzeganie w nim przez tego filozofa przede wszystkim instynktów. Nie brakowało także elementów wskazujących na brutalne myślenie i działanie człowieka, gdzie drugi postrzegany był jako aktualny lub potencjalny wróg (*homo homini lupus*). Zachowanie

³² P. Burgelin, *Commentaire du „Discours de Metaphysique” de Leibniz*, Paris 1959; S. Ziemiański, *Między nadprzyrodzonym a filozoficznym obrazem Boga*, w: K. Mądela (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie. Wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Kraków 1999.

³³ F.C. Copleston, *Historia de la Filosofia*, t. V, *De Hobbes a Hume*, Barcelona 1979.

³⁴ W. Szewczyk, *Strategie radzenia sobie w trudnych sytuacjach*, Tarnów 1992, s. 201–211.

jednostki wymaga więc ciągłej walki i rywalizacji. Dlatego też, aby osiągnąć przynajmniej chwilowy pokój i zapewnić sobie pewne bezpieczeństwo, jednostki musiały stworzyć jakieś formy życia, opierające się na układach, paktach i umowach. Jakakolwiek jednak forma życia społecznego nie jest zdaniem Hobbesa naturalna, ponieważ z natury człowiek dąży do umiejętnego wykorzystania swoich sił w walce z konkurentami. Pokój domagał się zatem rezygnacji z naturalnego stylu życia, co niosło ze sobą również ograniczenie wolności, ponieważ jednostki w strukturach społecznych musiały podporządkowywać się innym jednostkom, w hierarchii nadrzędnym.

Wychodząc od takich założeń, Hobbes rozwinął własną teorię państwa i społeczeństwa, opartą głównie na umowie, zawieranej w celu zawieszenia lub przerwania walk, które wyniszczały poszczególne jednostki. Trudno zatem wskazać u niego na jakiś wpływający z natury człowieka wymiar społeczny. Społeczność pojawiła się według niego pod przymusem, z lęku przed złem i utratą majątku. Po tym pierwszym etapie wskazywał na powstanie prawa, gwarantującego w danej społeczności ład i porządek, przez co stawało się ono także obiektywną miarą dobra i zła³⁵.

Byt ludzki w kontekście empiryzmu, relatywizmu, pragmatyzmu oraz indywidualizmu

Poglądy Johna Locke'a (1632–1704) charakteryzują się wyraźnym empiryzmem, materializmem, relatywizmem, pragmatyzmem i indywidualizmem. Podstawą wszelkiej wiedzy – według niego – jest doświadczenie. Umysł traktował jako niezapisaną tablicę, gdzie poszczególne, zbierane przez człowieka doświadczenia umożliwiają dokonanie sądów i wniosków. Sprzeciwiał się więc jakiegokolwiek wiedzy wrodzonej, kiedy chodzi o treść. Mówił natomiast o wrodzonych procesach, dokonujących się we władzach rozumu, które umożliwiają przetwarzanie nabytej przez doświadczenie wiedzy. Wyróżniał także dwa rodzaje doświadczenia: zewnętrzne i wewnętrzne – czyli autonomiczne doświadczenie siebie. Przy czym najpierw musiało zachodzić postrzeżenie, aby mogła później pojawić się na tej bazie refleksja, której przyznaje wyjątkowe znaczenie, ponieważ – jak twierdził – to właśnie ona czyni wiedzę dojrzałą i wiary-

³⁵ G. De Ruggiero, *Storia della Filosofia*, t. V, Bari 1960.

godną³⁶. W swoich poglądach na temat poznania i w ogóle wiedzy człowieka lub nauki kierował się przede wszystkim pragmatyzmem, w ten też sposób uzasadniając jej sens.

Jego empiryzm wsparty był również indywidualizmem. Postrzegał człowieka jako pozbawionego w zasadzie wymiaru społecznego czy wspólnotowego. Podobnie jak Hobbes, społeczności przypisał charakter umowny i kontraktowy. Niestety nie zawsze zapewnia to równe prawa wszystkim jednostkom. Dlatego też walkę o nie uznał za naczelne prawo. Materializm i empiryzm dyktował J. Locke'owi zainteresowanie się tylko zewnętrżnością człowieka i jego materialnością. Stąd człowiek został pozbawiony jakiegokolwiek elementu duchowego i w zasadzie nie różnił się niczym wyjątkowym od innych stworzeń. Nie mogło być również mowy o istnieniu nieśmiertelnej duszy. Człowiek został sprowadzony do serii zjawisk. Nawet jeśli ukazują się one jako harmonijnie połączone i można w nich odkryć głębszy sens oraz cel, to mają charakter tylko zewnętrzny³⁷.

Kontynuatorem angielskiego empiryzmu był David Hume (1711–1776), filozof, z pochodzenia Szkot. Za pierwotne uznał wrażenia, które wyprzedzają idee i są – według niego – najpewniejszym elementem poznania danej rzeczywistości. Doświadczenia, któremu poświęcił w swoich pismach wiele miejsca, nie ograniczał tylko do faktów. Jak twierdził, niejednokrotnie wykracza ono poza fakty, kiedy np. odkrywamy związki istniejące między poszczególnymi faktami. Podważając jednak podstawy metafizyki, podważał także wszelką wiedzę o rzeczywistości wychodzącej poza granicę faktu. Dlatego też doświadczenie, które uznał za rzeczywistość wychodzącą poza uznane i przyjęte fakty, tylko wtedy – jego zdaniem – jest wiedzą, kiedy kurczowo trzyma się faktów³⁸. Jego empiryzm charakteryzował się tym, że wiedzę należy opierać tylko na faktach, a nie na jakichkolwiek zasadach konieczności. Nie twierdził wprawdzie, że we wszechświecie nie ma związków koniecznych. Ale negował możliwość poznania ich przez człowieka³⁹. Podobnie podchodził do religii i wiary

³⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, tłum. B. Gawecki, Warszawa 1955, s. 119 n.

³⁷ R. Polin, *La Politique morale de John Locke*, Paris 1960.

³⁸ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Ajdukiewicz, Warszawa 1977, s. 10 n.

³⁹ R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, w: G. Janoska, F. Kauz (red.), *Metaphysik*, Darmstadt 1977, s. 52 n.

człowieka. Jako agnostyk i przeciwnik pryncypiów filozofii klasycznej, uznał, że Bóg jest jedynie konstrukcją umysłu ludzkiego na podobieństwo „hipotezy religijnej”. Przyczyny powstania religii dopatrywał się w sferze psychologicznych potrzeb człowieka.

Hume inaczej niż Hobbes i Locke podchodził do zagadnień życia społecznego, któremu w ludzkiej egzystencji przyznawał duże znaczenie. W oparciu o relację do drugich osób dokonywał oceny moralnej czynów człowieka, przez co nabrały one u niego wymiaru społecznego i wspólnotowego. Niestety, podkreślane tu znaczenie uczuć, zwłaszcza sympatii, było wynikiem całościowej wizji człowieka. Hume pozbawił go substancji duchowej, realnego umysłu, jaźni i duszy. W ten sposób podważył też obiektywne istnienie osoby ludzkiej na korzyść harmonijnego działania jedynie instynktów ludzkich, postrzeżeń i uczuć. Trudno zatem mówić u niego o ontycznej indywidualności człowieka oraz głębi jego istnienia, w wyniku czego zostały też podważone obiektywne zasady całej antropologii⁴⁰.

Etyczna osobowość transcendentalna jako skutek połączenia empiryzmu z racjonalizmem

Immanuel Kant (1724–1804) prowadził badania, które sam nazwał transcendentnymi. Przekraczały one granice podmiotu i odnosiły się do przedmiotu. Dokonał tu podziału na sądy zależne od doświadczenia (*a posteriori*) i od tegoż niezależne (*a priori*). Te ostatnie są – jak twierdził – owocem przede wszystkim umysłu i charakteryzują się powszechnością. Poza tym oddzielał sądy analityczne od syntetycznych. Analityczne służą do objaśniania wiedzy, natomiast syntetyczne do jej poszerzania przez uwzględnianie dodatkowych elementów. Jako przedstawiciel niemieckiego idealizmu Kant ukazuje w człowieku nie tylko zdolność do analizy rzeczywistości, ale również do twórczej interpretacji.

W systemie filozoficznym Kanta dochodzi do połączenia racjonalizmu i empiryzmu, co jest – zdaniem tego myśliciela – niezbędne, aby poznanie ludzkie było właściwe i dawało pewność dotarcia do prawdy. Poza tym Kant mocno podkreślał podmiotowość człowieka, widząc w jego jednostkowości, jedyności

⁴⁰ B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 224.

i autonomii najwyższą wartość. Podkreślał poza tym kreatywność człowieka, wyróżniającą go spośród wszystkich innych istot. Dzięki niej człowiek mógł przekształcać otaczający go świat, ale i samego siebie. W tym właśnie Kant dostrzegał źródło i warunki spełnienia powinności przez człowieka, który powinien odnosić się do innych z miłością, szacunkiem, życzliwością, uczynnością i przyjaźnią. Podkreślał zwłaszcza prawo do wolności każdego człowieka, co wskazywało też na jego nieoszacowaną wartość⁴¹. Przy czym wolni jesteśmy – jak twierdził Kant – przede wszystkim w sferze naszych myśli, ponieważ na zewnątrz człowiek jest nieustannie związany systemem zdarzeń przyczynowo-koniecznych. Determinacja jawi się mu więc jako stałe prawo zjawisk, a rzeczy są dla niego wolne same w sobie. Mimo że przyznaje wolności tak wielką rolę i widzi w niej tak wielką wartość, nie zastanawia się nad istotnymi treściami świadczącymi o wolności człowieka. Decydujące znaczenie w procesie poznania Kant przypisał rozumowi i jego czynności myślenia. Zadaniem rozumu jest wytwarzanie pojęć ogólnych, a zadaniem zmysłów koncentrowanie się na wyobrażeniach jednostkowych, kiedy to zmysły zostają pobudzone przez rzeczy, co z kolei sprzyja powstawaniu tzw. wrażeń⁴². Rozum bowiem – jak podkreślał – wyprzedza wszelkie doświadczenie.

Rozstrzygnięcia w dziedzinie poznawczej, a zwłaszcza krytyka praktycznego rozumu, w oparciu o fakt znalezienia prawd powszechnych i koniecznych, posłużyły Kantowi do poszukiwania ich odbicia i uzasadnienia w normach działania. Wszystko, co człowiek czyni ze swej wolnej skłonności, nie angażuje dobrej woli. Dlatego też w takim przypadku nie można mówić o działaniu moralnym. Zachodzi ono wówczas, kiedy u podstaw ludzkiego czynu leży pragnienie spełnienia obowiązku, co dowodzi charakterystycznego dla Kanta, choć niepozbowionego sztuczności oraz irracjonalności, rygoryzmu etyki. Rygorystyczne podporządkowanie się prawu, zresztą narzuconemu z zewnątrz i mającemu charakter powszechny, pomija jakikolwiek przejaw indywidualnego charakteru człowieka. Stąd zasady, które stają się prawem powszechnym, są dla niego tym samym zobowiązujące. Przy czym Kant nie widzi żadnej potrzeby mówienia o ich treści, wspominając tylko o czysto formalnym charakterze nakazu prawa moralnego. W tym sensie jest ono także aprioryczne, to znaczy

⁴¹ D. Ross, *Kant's Ethical Theory. A Commentary of the „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”*, Oxford 1954.

⁴² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 19 n.

zobowiązujące w swej powszechności i konieczności wszystkich ludzi, niezależnie od okoliczności.

Postulatem rozumu praktycznego, niezdeterminowanego zjawiskami, jak w przypadku rozumu teoretycznego, jest istnienie Boga i nieśmiertelnej duszy, co jest również gwarancją postępu moralnego człowieka. O ile – zdaniem Kanta – rozum teoretyczny nie może wyjść poza pewne granice i nie może poznawać praw metafizycznych⁴³, o tyle praktyczny dociera do świata ideałów oraz do samego absolutu, wykazując ich realne istnienie. Źródłem prawa etycznego jest osoba. Przemawia ona w sposób zdecydowany i jednoznaczny głosem obowiązku, jako imperatyw kategoryczny. Etyczność wyróżnia człowieka spośród innych stworzeń. Osobowość zaś Kant rozumie jako wolność i niezależność od mechanizmu całej otaczającej człowieka przyrody⁴⁴.

Osobowość transcendentálna, która była głównym założeniem Kanta, wynikała z pogodzenia przez niego racjonalizmu z empiryzmem oraz porządku zmysłowego z duchowym. Stąd natura ludzka ma u niego charakter antynomiczny i znajduje się jak gdyby na pograniczu świata przyrody i świata wartości duchowych. Jednak głoszona przez Kanta wielkość człowieka i godność jego natury nie przysłoniła mu zła, do którego zdolny jest człowiek i które czasem popełnia, przekraczając obiektywne oraz zgodne z naturą ludzką zasady postępowania. I choć z jednej strony Kant mówi o pewnej niedoskonałości natury ludzkiej, to z drugiej wskazuje jednocześnie na możliwość przewyciężenia jej na drodze dążenia do doskonałości, co człowiek może sobie w swojej wolności wytyczać i do czego może dążyć.

Człowiek jest dla Kanta istotą społeczną i historyczną, stanowiącą integralną część zakodowanego planu natury. Oprócz jednak naturalnych dążeń do tworzenia społeczności i nawiązywania relacji z drugimi, Kant dostrzega w człowieku tendencje do postaw aspołecznych. Człowiek – pisze – jest więc

⁴³ Na poziomie rozumu teoretycznego, w argumentacji za istnieniem Boga, Kant szedł za Hume'em. Poruszył on problem metafizyki i zaprzeczył możliwości dokonywanej przez nią argumentacji. Przejmując skrajny empiryzm Hume'a, Kant odrzucił realne istnienie substancji i przyczynowości sprawczej – jeżeli czegoś nie doświadczamy zmysłami, tego pojąć nie możemy. Umysł czysty, tzn. pozbawiony doświadczenia zmysłowego Boga, nie może udowodnić Jego istnienia. Stąd „drogi” proponowane przez św. Tomasza i argument św. Anzelmą stawia on na jednej płaszczyźnie, uznając oba dowody za twory myślowe i aprioryczne. Por. S. Ziemiański, *Między nadprzyrodzonym a filozoficznym obrazem Boga*, w: K. Mądela, (red.), *Rozum i wiara mówią do mnie...*, dz. cyt., s. 65.

⁴⁴ M.A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, dz. cyt., s. 80.

altruistą i egoistą, podobnie jak jest, znajduje się czy też należy do świata natury i świata duchowego. Przy czym w tej ambiwalencji Kant dostrzega pewną zasadę, która pozwala człowiekowi raz integrować siebie wewnętrznie, a innym razem, kiedy zwraca się ku drugim, tworzyć jedność zewnętrzną. Inni, nie tylko bliscy – dodaje filozof z Królewca – są człowiekowi bardzo potrzebni, ponieważ sam sobie nie poradzi⁴⁵.

Ostatecznie człowiek dla Kanta jest celem samym w sobie. Dlatego nie wolno go rozpatrywać na równi z innymi przedmiotami. Nie może być też postrzegany jako środek do lepszego zrozumienia lub wyjaśnienia innych procesów, nawet jeśli przynależą one do jego natury⁴⁶. Samocelowość i autonomiczność człowieka nie ulega zniesieniu nawet wtedy, kiedy społeczny i wspólnotowy wymiar człowieka jest zaangażowany w celu osiągnięcia pewnych dóbr przez zbiorowość. Osoba ludzka należy bowiem do dwóch porządków: społecznego i indywidualnego, które to porządki przenikają się z równie istotnymi w nim sferami: naturalną i personalną. Przy czym realizują się zgodnie z naturą, kiedy przenikają się w sposób bezkolizyjny⁴⁷.

Odchodząc od klasycznego, metafizycznego charakteru określania człowieka, Kant starał się nadać mu przede wszystkim charakter etyczny. Wyeksponował przy tym znaczenie i wartość jego wolności. W sferze poznawczej podkreślił aprioryczność człowieka, przejawiającą się w dynamicznym tworzeniu treści, zaczerpniętej ze świata zewnętrznego. Osoba, stanowiąca sama dla siebie cel, ujęta została przez Kanta w koniecznej relacji do Boga, będącego gwarancją jej samocelowości, nieśmiertelności, transcendentności, nieskończoności rozwoju i właściwej relacji do świata materialnego⁴⁸.

* * *

Podsumowując nowożytną epokę w kontekście tego nurtu, jakim jest – ciesząca się bogatą tradycją i wielością kierunków oraz ujęć – antropologia,

⁴⁵ E. Weil, *La philosophie de Kant*, Paris 1962.

⁴⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62 n.

⁴⁷ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1980, s. 230 n.

⁴⁸ B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, dz. cyt., s. 238.

warto zwrócić uwagę na ów „przewrót” w dziedzinie myśli ludzkiej, z którym wiązano omówione powyżej poglądy Kartezjusza. Był to w dziejach filozofii punkt graniczny, a nawet przełomowy. W chwili bowiem, kiedy Kartezjusz zmienił przedmiot myśli filozoficznej z otaczającego człowieka świata – przy zachowaniu dotychczasowej i ukształtowanej przez systemy filozoficzne oraz społeczne hierarchii bytów, jak było w starożytności oraz średniowieczu – na samą analizę ludzkiego myślenia, można było mówić już o filozofii podmiotu⁴⁹.

Człowiek wyodrębniony ze świata i coraz bardziej koncentrujący się na swojej myśli doszukiwał się w niej jasności oraz wyrazistości, pewności takiej jak ta, która miała charakteryzować np. angielski empiryzm. Ta pewność jednak stała się początkiem odrotu człowieka ze świata, w którym odkrywano coraz więcej procesów i w związku z czym wyodrębniały się, pretendujące do ich wyjaśnienia, coraz liczniejsze dziedziny ludzkiej wiedzy. Tyle że „pewna”, kartezjańska idea, to pewność subiektywna. Stąd tym, co odtąd przez jakiś czas miało zajmować człowieka, była analiza stosunku świadomości do jawiących się w niej treści. Ten kierunek poszukiwań umocni się jeszcze dzięki najnowszym zdobyczom myśli ludzkiej. Niemniej Kartezjusz był początkiem bardzo długiej drogi, na której trzeba było uczyć się innego opisu rzeczywistości ludzkiej niż ten oparty na analizie natury⁵⁰. Z czasem bowiem okazał się on niewystarczający. Wypada również zauważyć, że ów etap w historii filozofii coraz bardziej przesuwa filozofię w kierunku antropologii, a człowiek, ze swoją sferą poznawczą i przeżyciową, staje w centrum jej zainteresowania. Znalazło to odzwierciedlenie w nowych, pojawiających się kierunkach, takich jak egzystencjalizm, scjentyzm, filozofia analityczna czy też w różnych ujęciach w ramach, zajmującej się ludzką percepcją, teorii poznania.

⁴⁹ M.A. Krapiec, „Cywilizacja miłości” *spełnieniem osoby*, w: T. Styczeń (red.), *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin 1987, s. 225–226.

⁵⁰ Tamże, s. 364; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1983, s. 6.

DER MENSCH IM NEUZEITLICHEN DENKEN

Zusammenfassung

Mit den geographischen Entdeckungen ist in der Neuzeit eine neue Periode im anthropologischen Denken erschienen. Einerseits hat man ein immer größeres Interesse an der menschlichen Subjektivität gezeigt, andererseits dagegen hat man alles Wissen zur sinnlichen Erfahrung gebracht und zur Verneinung irgendwelchen geistigen Elements im Menschen. Im Endeffekt wurde der Mensch zum Phänomen gefleht. Von daher muß man diesen Prozeß als ambivalent nennen. Denn die einen Denker waren der Meinung, daß die Grundlage der Realität der Welt und des Menschen die Überzeugung von der Existenz Gottes sei (z. B. Descartes). Die anderen Denker dagegen meinten, daß reale Lebewesen nur leiblich seien und die geistigen Wesen sollen für scheinbar und trügerisch gehalten werden. Mit diesem naturalistischen und materiellen Weltbild sollte auch der Mensch gemeint werden (z. B. Hobbes). Durch die Verwerfung der geistigen Substanz wurde auch das Fundament der objektiven Existenz der menschlichen Person weggeschafft. Die menschliche Person wurde lediglich zum Instinkt, flüchtigem Phänomen und Gefühl gebracht. Damit ist ein objektives Prinzip der ganzen bisherigen Anthropologie in Frage gestellt. Und es ist zwar schwer von der Versöhnung beider Strömungen zu sprechen, aber laufen sie sich müde im philosophischen System von Kant. Bei ihm kommt es zur Verbindung des Rationalismus und des Empirismus. Kant betont die Subjektivität, Individuum, Einzigartigkeit und Selbständigkeit des Menschen sehr stark. Nach Kant entscheidet das über den höchsten Wert des Menschen, sowie über seine Kreativität, die ihn von anderen Wesen unterscheidet. Durch seine Anlage umformt der Mensch die ihm umgebene Welt und natürlich sich selbst.

KLASYCZNA KONCEPCJA ONTOLOGICZNA A ONTOLOGIA RELACYJNA

Ks. Jarosław Popławski
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Wstęp

W przestrzeni myśli filozoficznej i teologicznej istnieje „problem” klasycznej (arystotelesowsko-tomistycznej) koncepcji ontologicznej¹ – chociaż wielu skłonnych jest sądzić, że ten „problem” już nie istnieje, że z koncepcją tą trzeba się po prostu raz na zawsze rozstać². Trudno oczywiście w kilku słowach od razu ten „problem” dokładnie zidentyfikować. Zresztą z perspektywy różnych nurtów filozoficznych czy teologicznych, w odniesieniu do różnych zagadnień, może się on jawić w rozmaitych postaciach. By jednak od czegoś rozpocząć ważną, naszym zdaniem, dyskusję, odwołać się można do pewnego niepokojącego wrażenia, które pojawia się dość wyraźnie wtedy, gdy z nieuzasadnionych lub uzasadnionych powodów rezygnujemy jednak z klasycznej koncepcji ontologicznej, lub przynajmniej nie traktujemy jej jako ważnego punktu odniesienia w filozoficznej czy teologicznej refleksji. Powstaje wówczas wra-

¹ Jeden ze znanych teologów odnosząc się do prób zakwestionowania statusu, jaki w ramach tradycji chrześcijańskiej (lub wprost: w wyznaniu wiary Kościoła) mają klasycznie metafizyczne elementy pojęcia Boga, stwierdza, że jakkolwiek wielokrotnie próbowano dokonać tego rodzaju dewaluacyjnej krytyki metafizycznego myślenia o Bogu, okazało się, że nie można jej przeprowadzić zupełnie konsekwentnie i radykalnie, pozostając zarazem na gruncie katolickiego wyznania wiary.

² „Porzucamy ontologię dominacji. Nie bawimy się w nowe układy pionków, bo nowych układów już nie ma, lecz porzucamy całą szachownicę. Dawne przeciwności pozostają poza nami. Innymi słowy: oczyszczamy wiarę ze szczątków tradycji arystotelesowskiej i przywracamy jej biblijny, dialogiczny wymiar” (J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 247–249).

zenie, że ta budowana przez nas refleksja pozbawiona została niemal zupełnie ontologicznego fundamentu lub w najlepszym razie odwołuje się do jakiejś „nowej” ontologii, która wielce pożądana, jest jednak niemal całkowicie nieokreślona. Nasza refleksja może być wówczas twórcza, może dobrze opisywać poznawaną rzeczywistość, ale też ci, którzy dbają o należyłą głębię myśli, tym bardziej natarczywie pytają o to, jaka ontologia leży lub powinna leżeć u jej podstaw.

Takie natarczywe pytanie nasuwa się na przykład w związku ze sformułowanym w odniesieniu do niedostatków klasycznej koncepcji ontologicznej przez ks. prof. J. Tischnera poglądem, że na bazie czy wespół z ontologią arystotelesowską ukształtowała się w teologii *ontologia dominacji* (Przyczyny nad skutkiem, Boga nad stworzeniem), przynosząc oczywiście fatalne skutki, dobrze widoczne w perspektywie przyjmowanej dziś niemal powszechnie dialogicznej koncepcji stworzenia. Z poglądem takim trudno się zgodzić. Jest on zrozumiały i rzeczywiście trafia w istotę problemu, z którym klasyczna myśl ontologiczna musi się dziś zmierzyć. Jednocześnie jednak, zawiera się w nim tak poważny zarzut wobec klasycznej ontologii, że ta druga nie może się do niego nie ustosunkować. Uczciwość w dialogu domaga się oczywiście, by takiego głosu wysłuchać. Ale nie tylko uczciwość. W tle bowiem wciąż trwa niepokojące pytanie o to, jaką ewentualnie alternatywą dysponujemy? Może się bowiem okazać, że żadną, pomimo tego, że poszukiwanie kształtu „nowej” ontologii trwa już wiele pokoleń. Przyjmując, że poszukiwanie to w istocie nie jest pozbawione prawdziwie ontologicznej intuicji, jednej z ważnych przyczyn jego niemocy szukać należy w nadmiernie ostrej opozycji do tej właśnie, klasycznej koncepcji, która ze swej strony, okopując się na pozycjach obronnych i nie podejmując dialogu, nie ujawnia całego tkwiącego w niej potencjału. W prezentowanym artykule spróbujemy odpowiedzieć na pytanie: czy i na ile klasyczna koncepcja ontologiczna zdolna jest wyjść naprzeciw, zdawałoby się niemożliwym do spełnienia (w ramach tejże koncepcji), oczekiwaniom filozofii dialogu i analogicznego nurtu w teologii.

O potrzebie i możliwości wewnętrznej przemiany klasycznej koncepcji ontologicznej

O potrzebie gruntownego przekształcenia klasycznej koncepcji ontologicznej, jeżeli w ogóle ma być ona jeszcze dziś ocalona, mówi się zazwyczaj z perspektywy współczesnych oczekiwań dotyczących ontologii z bezwzględną stanowczością. Wytwarza to swoistą zewnętrzną presję, która nie pozwala dostrzec, że taka sama, niezwykle silna presja przemiany tkwi wewnątrz arystotelesowsko-tomistycznego systemu filozoficznego. By to zilustrować, wystarczy przywołać jedno z najbardziej urzekających, a przede wszystkim ważnych przekonań, że mianowicie jest on systemem *u n i w e r s a l n y m*. To prawda, że każdy system filozoficzny może mieć o sobie takie przekonanie, ale mało który tak radykalnie i jednoznacznie podkreśla swój realizm, obiektywizm i właśnie uniwersalizm³, że wiarygodne zakwestionowanie któregoś z tych określeń od razu kompromituje go w całości. Uniwersalizm klasycznego systemu filozoficznego, a wraz z nim klasycznej koncepcji ontologicznej, można więc rozumieć dwojako. Najpierw tak, że dotyczy on i koncentruje swoją myśl wokół zagadnień fundamentalnych, ostatecznych, przez co dotyczy każdego bez wyjątku bytu. Po drugie, że jest otwarty, to znaczy że płynnie łączy się z istotnymi elementami myśli pochodzących z innych tradycji czy nurtów. Kiedy jednak tak mówimy, okazuje się jasno, że to właśnie to mamy przeciwko klasycznej ontologii: nie jest ona otwarta i nie łączy się płynnie (a nawet w ogóle się nie łączy) z myślą pochodzącą z innych tradycji czy nurtów. Wskazuje się tu przede wszystkim na ślepy zaułek, w który zabrnęła klasyczna ontologia w zakresie języka i metody tak, że przy ich pomocy nie można opisać części fundamentalnych zjawisk, które dziś jako fundamentalne jesteśmy zdolni w świecie widzieć. Z tego powodu współczesna myśl filozoficzna i teologiczna staje się jej coraz bardziej odległa, a nawet obca.

Trzeba powiedzieć otwarcie, że rzeczywiście mamy tu do czynienia z niekoniecznie świadomą, ale jednak zdradą pierwotnych, głębokich metafizycznych intuicji oraz dokonań wybitnych przedstawicieli nurtu arystotelesowsko-tomistycznego, do których trzeba bezwzględnie wrócić, aby zamiast okopywać się na pozycjach obronnych (co musi skutkować gwałtowną marginalizacją), rzeczywiście naprzód posunąć myśl ontologiczną. Szczególnie cenną dla tego

³ J. Woroniecki, *Katolicyzm tomizmu*, Warszawa 1938, s. 9–10 n.

celu inspiracją, a w pewnym sensie także prowokacją, która nie podjęta z pewnością skompromituje klasyczną ontologię, zdają się być coraz powszechniej akceptowane osiągnięcia szeroko rozumianej filozofii dialogu oraz teologii, w której dialog odgrywa zasadniczą rolę. Pytanie o możliwość odczytania w nich i sformułowania podstawowych tez ontologii relacyjnej jest pierwszym i kluczowym pytaniem, na które klasyczna koncepcja ontologiczna musi udzielić odpowiedzi. Rzecz jednak w tym, że ta odpowiedź, zdecydowanie twierdząca, powinna być udzielona (przynajmniej w podstawowym zarysie) już dawno, na przełomie średniowiecza i nowożytności, z powodu wewnętrznego imperatywu, aby o konstytucji bytu mówić to, co się wie i co jest istotne, a nie dopiero dziś pod zewnętrzną presją i realną groźbą marginalizacji. Czy jednak rzeczywiście relacyjność bytu da się w logiczny sposób wywieść z wnętrza, z samego serca klasycznej koncepcji ontologicznej, skoro powszechnie wiadomo, że według niej dla bytu ukonstytuowanego jako substancja wszelkie relacje do innych bytów mogą być rozumiane jedynie jako przypadłości?

Otóż dotykamy tu jednej z kluczowych i, jak się wydaje, dawno już zamkniętej kwestii koncepcji bytu jako *s u b s t a n c j i*. Byt jest substancją, a więc „czymś”, co nie istnieje już w żadnym podłożu, istnieje *per se*. To „coś” (byt-substancja) – jak to z właściwą sobie precyzją określa S. Swieżawski – jest w bytowaniu *niezależne od jakichkolwiek innych bytów*, po czym dodaje: *za wyjątkiem jednej tylko i rozciągającej się na wszelki byt, nie będący Bogiem, zależności od Boga jako od pierwszej przyczyny*⁴. W związku z tym precyzyjnym określeniem równie precyzyjnie i równie mocno należy zwrócić uwagę na pewną, pozorną tylko, a przyjmowaną dość bezkrytycznie oczywistość. Chodzi mianowicie o niebudzące wątpliwości wrażenie, że byt zostaje tu raz na zawsze określony jako rzeczywistość odrębna i niezależna od innych bytów, to znaczy samoistna. Z pewnością w klasycznej koncepcji ontologicznej tak właśnie jest – z tym jednym jednak, burzącym dopiero co wyrażony pogląd zastrzeżeniem, że nie dotyczy to relacji do bytu absolutnego, do Boga. Niestety, zastrzeżenie to, aż nadto oczywiste dla każdego, kto choćby pobieżnie zetknął się z systemem klasycznej filozofii, nigdy nie zostało rozwinięte w taki sposób, aby okazało się, jakie konkretnie konsekwencje dla konstytucji bytu i dla definicji sub-

⁴ S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, s. 207.

stancji ma ta właśnie konieczna relacja do Boga⁵. W efekcie, gdy wraz z nowymi prądami myślowymi na progu nowożytności zaczął początkowo stopniowo, potem już gwałtownie znikać religijny i teologiczny kontekst oraz klimat refleksji filozoficznej, gdy następnie kwestia relacji bytu do Boga z serca ontologii przeniesiona została w przestrzeń teodycei, klasyczna ontologia pozostała z pojęciem substancji jako rzeczywistości odrębnej i niezależnej, a w konsekwencji, co ważne, z pojęciem istnienia jako samoposiadania i wolności jako samostanowienia. Tak określonym pojęciem bytu-substancji w żaden sposób nie da się wyjaśnić zauważonego precyzyjnie przez S. Swieżawskiego zastrzeżenia dotyczącego wyjątku od niezależności w bytowaniu substancji. Wyjątek ten jednak, potraktowany konsekwentnie, choć z pewnością nie usatysfakcjonuje tych, którym bliska jest dziś dialogiczna koncepcja rzeczywistości, choćby dlatego, że dotyczy on jedynie Boga, a nie wszystkich w ogóle bytów, to przecież stanowi na tyle zasadniczy wyłom w sposobie myślenia o bycie-substancji, że i w tym względzie może otworzyć zupełnie nieoczekiwane perspektywy.

Tymczasem zdecydowanie i jednoznacznie stwierdzić należy, że byt-substancja owszem, jest czymś, co nie bytuje już w żadnym podłożu, w żadnym innym podmiocie (jak przypadłości), ale w swoim (aktualnym) bytowaniu (a nie tylko w powstawaniu⁶) jest tyleż samo *n i e - z a l e ż n y*, co *i z a l e ż n y* od innego (innych) bytu, od Boga. Ważne jest, że oba te, pozornie wykluczające się określenia, pojawiają się w definicji substancji równocześnie, jako równie mocne i równie istotne. I to jest właśnie zasadniczy problem, którego nie można bez końca unikać, otwarcie lub skrycie wprowadzając w przestrzeń refleksji ontologicznej kategorię czasu (najpierw niezależny, potem zależny), lub izolując wyjątkową relację bytu do Boga wyprowadzając ją z przestrzeni refleksji ściśle ontologicznej. Aby odpowiedź na pytanie, w jaki sposób odrębny byt może być jednocześnie niezależny i zależny od innego bytu (od Boga) była możliwa, trzeba się przede wszystkim zgodzić, że wypracowana w ramach klasycznej ontologii koncepcja bytu jako odrębnej i niezależnej substancji jest nie tylko zgodna ze zdrowym rozsądkiem, ale też w całej rozciągłości teoretycznie poprawna i w zakresie, którego dotyczy zupełnie wykończona. Byt jest rzeczywistością odrębną i niezależną, i tej odrębności i niezależności poszukiwana

⁵ To, co klasyczna filozofia mówi o zewnętrznych przyczynach bytu (sprawczej i celowej) formułowane jest zazwyczaj tak, że w potocznym (powierzchownym, ale przecież powszechnym) rozumieniu znika niemal zupełnie z pola widzenia, gdy o substancji rozważamy.

⁶ Tamże.

zależność nie tylko nie znosi, ale w żadnym aspekcie jej nie narusza. Jest to stwierdzenie zupełnie podstawowe i bezwzględnie ważne.

Istota postawionego problemu i związana z nim trudność polega właśnie na tym, że zależność bytu od drugiego nie jest alternatywą dla jego niezależności i dlatego oba te określenia mogą znaleźć się w definicji substancji. W przeciwnym razie zgoda na zależność musiałaby skutkować koniecznością redukcji niezależności, a przecież powiedziane zostało, że w tym zakresie byt-substancja zdefiniowany jest poprawnie i wiążąco. Oznacza to zarazem, że zależność bytu od drugiego (od Boga, w tym od Boga jako Pierwszej Przyczyny) nie może być w żadnym razie rozumiana jako postać dominacji, wprost lub nie wprost zagrażającej niezależności bytu. Jeżeli mówi się, że filozofia arystotelesowsko-tomistyczna inspirowała w jakiś sposób powstanie ontologii dominacji z wszystkimi jej konsekwencjami, to mogło to mieć miejsce przede wszystkim dlatego, że nie przemyślała na czas tkwiącego w samym jej sercu, rozważanego właśnie problemu, nie odpowiedziała na pytanie o to jaki rodzaj ontologicznej (koniecznej) zależności od Boga konstytuuje byt nie stanowiąc alternatywy dla jego niezależności? I jest to pytanie ściśle ontologiczne, nie tylko precyzyjnie postawione wewnątrz klasycznego systemu filozoficznego (a nie wyłącznie pod zewnętrznią presją współczesnych oczekiwań), ale także takie, które zdolne jest pokazać zaskakujący tkwiący w nim potencjał. Trzeba powiedzieć to tak: byt zdefiniowany jako odrębna i niezależna substancja, zdefiniowany jest poprawnie, ale nie jest zdefiniowany do końca. Klasyczna koncepcja bytu nie jest koncepcją zamkniętą, nigdy taką nie była, a nierozwiązana, nieuwzględniona w definicji substancji kwestia konstytutywnego, koniecznego charakteru jej relacji do Boga jest tego najlepszym dowodem.

W stronę ontologii relacyjnej

Jedną z zasadniczych trudności, przed którą staje klasyczna ontologia szukając odpowiedzi na postawione pytanie jest to, że musi ona teraz wypowiedzieć słowo, które zdaje się nie być jej własnym słowem, które jednak w najgłębszej swej istocie jej własnym słowem jest. Co więcej, gdy zostaje przez nią za takie uznane i wypowiedziane, nabiera znaczenia, jakiego żaden inny filozoficzny system nie jest w stanie z nim związać. Tym słowem jest *w o l n o ś ć*. Dlaczego słowo to zdaje się nie być własnym słowem klasycznej filozofii,

przynajmniej nie w tym (fundamentalnym) znaczeniu, o jakie teraz chodzi, to zupełnie osobna, lecz zarazem niezwykle ważna kwestia. Wydaje się, że jedną z zasadniczych przyczyn takiego stanu rzeczy było nieuwzględnienie w punkcie wyjścia starożytnej greckiej filozofii szczególnego charakteru tajemnicy osobowego istnienia⁷. To nieuwzględnienie, którego w żadnym razie nie można traktować jako błędu, jest zrozumiałe zarówno ze względu na ówczesną, bynajmniej niepodobną do dzisiejszej wrażliwość, jak i ze względu na metodę odwołującą się do istnienia wszystkich w ogóle (postrzeganych zmysłowo) bytów. Stąd meta-fizyka w poszukiwaniu tajemnicy istnienia przekraczająca *physis* obejmującą cały kosmos, którego częścią jest człowiek⁸. Powstająca w ramach metafizyki koncepcja ontologiczna okazała się jednak na tyle skuteczna, że (nie bez wpływu chrześcijańskiego objawienia) potrafiła dostrzec, sformułować i bronić ontologicznych podstaw wyjątkowości osoby. Osoba – powtarza Jéan Maritain za św. Tomaszem – *jest tym, co w całej przyrodzie najszlachetniejsze i najbardziej wzniosłe, ponieważ jedynie osoba jest wolna i jedynie ona posiada w pełnym znaczeniu tego słowa wewnętrzną i podmiotowość. Jej ontologiczny ciężar gatunkowy jest wyższy, niż ciężar całego tego wszechświata*⁹. Jednakże, niestety, przekonanie to nie wpłynęło znacząco na korektę punktu wyjścia metafizyki tak, aby uznała ona, że *kosmos dopełnia się [...] w człowieku, który jest jednocześnie streszczeniem świata i jego przekraczaniem*¹⁰. Korekta taka zdolna byłaby *całkowicie przekształcić*¹¹ meta-fizykę w meta-antropologię¹² rozumiejącą, że to właśnie *osoba stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem*¹³, a zatem szczególnie

⁷ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 219–220.

⁸ H.U. von Balthazar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004, s. 81. Takie „fizyczne” znamiona nosi wyraźnie pojęcie substancji, której odrębność etyczna, choć zdecydowanie bardziej radykalna, wydaje się o wiele mniej godna uwagi.

⁹ J. Maritain, *Podmiotowość człowieka*, w: *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrych, Kraków 1988, s. 85.

¹⁰ H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 81.

¹¹ Tamże, s. 89; A. Scola, *Człowiek: zanikający podmiot czy nowe centrum?*, „Społeczeństwo” 2 (2003), s. 175 n.

¹² J. Popławski, *Relacja osobowa. Centralny temat ontologii paschalnej*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 18 (2005), s. 66.

¹³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998, s. 83.

dogodny teren dla uprawiania ontologii, wewnątrz której radykalnie zmniejsza się dystans między pojęciem istnienia i wolności, bytu i osoby¹⁴.

Trzymając się przyjętego kierunku refleksji, zaznaczyć trzeba, że o wolności mówimy teraz wyłącznie w kontekście zależności bytu-substancji od bytu absolutnego, od Boga, którą to zależność ontologia rozpoznaje jako wyjątek od jej definicyjnej odrębności i niezależności. Wyjątku tego nie można jednak bez końca wyłączać do osobnej dyskusji tylko dlatego, że przyzwyczailiśmy się do powszechnie przyjmowanej, a w istotnych punktach niepełnej definicji substancji. Skoro w naszym rozumieniu byt także w relacji do Boga pozostaje wciąż odrębną i niezależną (trzeba powiedzieć ściśle: wolną) substancją, to nienaruszającą ich, a konieczną zależność (od Boga) wyjaśnić można wyłącznie pojęciem wolności. Podstawowe i zarazem intrygujące pytanie, które rodzi się wobec tej dość obiecującej perspektywy, dotyczy tego, skąd w samym centrum rozważań o bycie-substancji to pojęcie może się pojawić? Jeśli nawet w duchu uniwersalizmu klasyczna ontologia zgodzi się w końcu przyjąć je jako pochodzącą z zewnątrz inspirację, to i tak musi przecież w sobie samej znaleźć właściwe dla niego miejsce, aby mogła rzeczywiście uznać je za własne. Otóż, wbrew wszelkim pozorom, znaleźć takie miejsce wcale nie jest trudno. Wystarczy odwołać się do tego, co powszechnie uznaje się za wartość klasycznej metafizyki, co ocalało w ogniu bezwzględnej krytyki, co przez pokolenia było natchnieniem w konstruowaniu systemu i co nadal pozostaje jego nerwem. Tym czymś jest mianowicie *i n t u i c j a i s t n i e n i a*. Maritain mówi o niej wprost jako o podstawowym, niezbędnym wyposażeniu każdego metafizyka – które jednak nie jest dane każdemu, kto za metafizyka się uważa¹⁵. To ważne, byśmy nie pomyśleli, że mowa jest tu o wyposażeniu tanim, a więc i mało oryginalnym. Przeciwnie, to właśnie intuicja istnienia umożliwia poznającemu podmiotowi rzeczywiste spotkanie z bytem jako bytem i rozpoznanie jego prawdy, formułowanej następnie w być może trudnych, być może abstrakcyjnych, ale jednak zawierających prawdę bytu pojęciach klasycznej ontologii. Intuicja istnienia więc, konkluduje Maritain, jest takim intelektualnym wyposażeniem, które czyni nas *podatnymi i wystarczająco wolnymi, aby słuchać szeptu wszystkich rzeczy i aby słyszeć zamiast fabrykować odpowiedzi*¹⁶.

¹⁴ J. Popławski, *O odnowioną postać metafizyki w kontekście nauk teologicznych*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 73–86.

¹⁵ J. Maritain, *Intuicja bytu*, w: *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 149.

¹⁶ Tamże, s. 149–150.

Z pewnością piękne to słowa, oddające istotę klimatu, w którym przez pokolenia rozwijała się i dojrzewała ontologia, i w którym także dziś rozwijać się i dojrzewać powinna. Tyle tylko, że w związku z nimi rozważane pojęcie substancji z nieodpartą siłą wydaje się taką właśnie, sfabrykowaną, a przynajmniej rażąco niepełną odpowiedzią na pytanie o byt. Jeśli zaś fabrykowanie polega na tym, że w spotkaniu z bytem nie słuchamy dostatecznie uważnie *szeptu wszystkich rzeczy*, to trzeba raz jeszcze, uważniej niż dotąd, wsłuchać się w to, co byt-substancja ma w tej sprawie do powiedzenia. Otóż niewątpliwie najpierw to, że jest, że istnieje, że rzeczywiście jest odrębny i niezależny od innych bytów, i że zarazem, w podstawowym, fundamentalnym znaczeniu tego słowa, jest wolny. To pierwsze odkrycie wolności jako innego imienia istnienia nie tylko nie narusza ujmowanych dotąd w definicji substancji odrębności i niezależności, ale je potwierdza, uzasadnia i rozwija. Zwraca uwagę, że odrębność i niezależność właśnie dzięki wolności zyskują swoją najbardziej radykalną postać, że zatem kwestionowanie przedmiotowego (substancjalnego) charakteru bytu w imię jego charakteru podmiotowego (wolnego) nie tylko nie zgadza się ze zdrowym rozsądkiem, ale też zwyczajnie mija się z celem. Jednakże, w tym właśnie miejscu, w którym zostaje potwierdzona i ukazana w pełni meta-fizyczna i (jeśli wolno tak powiedzieć) meta-etyczna odrębność i niezależność bytu, w miejscu, w którym, jak się wydaje, klasyczna ontologia zwyczajnie utknęła, nie można nie słuchać i nie można nie słyszeć już nie tylko szeptu, ale zdecydowanego protestu bytu-substancji w sprawie tych, przyznanych jej, definicyjnych właściwości. Byt po prostu nie chce być tak rozumianą substancją, nie chce być niezależny, nie chce być sam, chce, aby drugi, aby Bóg z nim był – by przypomnieć kontekst prowadzonej tu refleksji. *Byt-z-nicością* – mówi Maritain – *implikuje, aby być, byt-bez-nicości, owo istnienie absolutne, które dostrzega wyraźnie od początku, jakby ukryte w jego pierwotnej intuicji istnienia*¹⁷. Jeśli nawet otwartą pozostawimy kwestię, czy byt absolutny *pomyślany jest tu osobowo czy nie*¹⁸ (w perspektywie metaantropologicznej odpowiedź twierdząca jest nieuchronna, możliwa i zdecydowanie łatwiejsza), to i tak wynika stąd jeden zasadniczy wniosek: to, co o substancji dotąd wiemy, nie jest wszystkim, co wiedzieć powinniśmy. Byt-substancja jest rzeczywistością odrębną, ale nie jest rzeczywistością, która niczego nie potrzebuje. **P o t r z e b u j e** drugiego, osta-

¹⁷ J. Maritain, *Naturalne poznanie Boga*, w: *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 165.

¹⁸ H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 80.

tecznie zawsze potrzebuje Boga¹⁹, i w tej potrzebie wypowiada ową brakującą część swojej definicji. Warto od razu dodać, że ponieważ jest to rzeczywiście potrzeba drugiego²⁰, jej istoty nie wyjaśnia do końca znana z klasycznej ontologii kategoria celu (ostatecznego), do którego podmiot odniesiony jest jak możliwość do aktu, lecz dopiero dalsza jej (tej kategorii) perspektywa, którą stanowi odrębny i niezależny byt Boga, Boga, który chce swojego stworzenia. Poza tą konieczną i wolną relacją do Boga nie może być przywrócona w ontologii perspektywa sensu. Nie jest ona bowiem tym samym co perspektywa celu rozumianego raczej jako dążenie do doskonałości bytu (rozwój), do tego, czym jeszcze nie jest, a czym być powinien, pogłębiające w istocie jego odrębność i niezależność, a tym samym i odkrytą właśnie potrzebę drugiego.

Oczywiście potrzeba drugiego nie wyjaśnia jeszcze tego rodzaju zależności bytu-substancji od bytu absolutnego, która nie jest alternatywą dla jego odrębności i niezależności. Przede wszystkim jednak i najpierw musi być ona (ta potrzeba) rozpoznana, przyjęta i potraktowana z najwyższą powagą jako kategoria ściśle ontologiczna. Wraz z nią bowiem przed ontologią otwiera się perspektywa, która dla każdego występującego z pozycji jej klasycznej postaci musi wydać się szokująca, i którą z pewnością nazwać można *rewolucją w rozumieniu bytu*²¹, która jednak, jak widać – i to jest niemniej zaskakujące – wynika wprost z samego jej wnętrza. W perspektywie tej można i koniecznie trzeba postawić jako ściśle ontologiczne pytania: czy Bóg tę moją potrzebę (rozumie i czy ją) przyjmuje, czy On sam potrzebuje mnie tak, jak ja Jego (aby być), a jeśli tak, to czy ja tę Jego potrzebę (rozumiem i czy ją) przyjmuję? Pytań takich jest dużo więcej i, co ciekawe, wraz z licznymi próbami odpowiedzi są one dobrze znane jako owoc innego niż klasyczny sposobu uprawiania filozofii (od filozofii podmiotu do filozofii dialogu). Ważniejsze jednak, że wraz z nimi ontologia z jednej strony odnajduje swoje własne i właściwe miejsce u samych podstaw dialogicznej koncepcji rzeczywistości, z drugiej zaś, jako swój własny i właściwy rozpoznaje ten rodzaj zależności, który w istocie relację (osobową) tworzy, a który nazywamy m i ł o ś c i ą. Bez wątplenia potraktowanie miłości jako kategorii ontologicznej musi brzmieć tu zupełnie niewiarygodnie, musi

¹⁹ I dlatego to odniesienie do Boga musi zawierać się w jej definicji. Na ile powinny zawierać się w niej również odniesienia do innych bytów, pozostaje kwestią otwartą.

²⁰ Aby mnie chciał, a następnie, abym ja miał kogo chcieć.

²¹ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 199.

wydać się mało atrakcyjnym, całkowicie powierzchownym retuszem klasycznej koncepcji ontologicznej, choćby tylko dlatego, że w przestrzeni miłości wolność nie tworzy związków o charakterze koniecznym, a tylko takie mogą interesować ontologię jako konstytuujące byt. Owszem, ale właśnie z tego względu, relacja do Boga (a wraz z nią być może także i inne międzybytowe relacje) wciąż pozostaje wyjątkiem od definicji bytu jako odrębnej i niezależnej substancji.

Najwyższy więc czas, aby zwrócić uwagę – i to jest dla ontologii sprawa o kluczowym znaczeniu – że z miłością związany jest jednak pewien szczególny rodzaj konieczności, który trudno tu dokładnie analizować, ale który bez wątpienia do istoty miłości należy. W opisowy i tymczasowy sposób scharakteryzować ją można wskazując na to, że nie ogranicza ona wolności, bo to właśnie wolność ją konstytuuje, ale też nie czyni tego w akcie autodeterminacji, bo od wszelkich aktów autodeterminacji jest ona niezależna²² – jest raczej ich źródłem. Klasyczna ontologia z pewnością nazwałaby ją koniecznością pierwszego pociągnięcia. Pierwsza przyczyna, mówi Arystoteles, *porusza jak coś kochanego*²³. I słusznie, tyle tylko, że wraz z nią w przestrzeni ontologii pojawia się pewien szczególny rodzaj ryzyka²⁴ charakterystyczny dla każdej osobowej relacji. Otóż o konieczności w tej relacji można mówić, dopóki trwa miłość. Wspomniane więc ryzyko daje się wyrazić w pytaniach: czy Bóg zawsze tę moją miłość (rozumie i czy ją) przyjmuje, czy On sam zawsze kocha mnie tak, jak ja Jego, a jeśli tak, to czy ja zawsze tę Jego miłość (rozumiem i czy ją) przyjmuję? Rzeczywiście, jak słusznie zauważa Maritain, pytania takie to przede wszystkim *sprawa religii*²⁵. Ale też nie od dziś wiadomo, że *każda ludzka filozofia [...] jest w swej istocie jednocześnie religijna i teologiczna, ponieważ stawia pytania o Byt Absolutny*²⁶. Pytania te więc, potraktowane konsekwentnie jako filozoficzne, muszą powodować, jeśli wolno się tak wyrazić, radykalne rozluźnienie ontologicznych struktur, w których zdecydowanie wię-

²² Nie jest więc tym samym, co zwykliśmy określać jako konieczność etyczną czy moralną. Jest to właśnie konieczność ontologiczna.

²³ Arystoteles, *Metafizyka*, 1072^b, Lublin 1996, s. 220–221. Św. Tomasz dodaje zaś: *Pierwszy, nieruchomy poruszyciel, którym jest Bóg [...] porusza jako zupełnie nieruchomy, a to znaczy, że porusza jako przedmiot pragnienia. Bóg więc [...] jest pierwszym przedmiotem pragnienia* (św. Tomasz z Akwinu, *Contra Gentiles*, I, 37).

²⁴ J. Maritain, *Podmiotowość człowieka*, w: *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 89.

²⁵ Tamże.

²⁶ H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 80.

cej, niż sądziliśmy dotąd, a nawet wszystko, z istnieniem włącznie zależy od miłości. Jeżeli w gruncie rzeczy oznacza to, że wszystko, z istnieniem włącznie zależy od wolności²⁷, to właśnie w tym znaczeniu słowo o wolności jest własnym słowem klasycznej ontologii, którego z taką mocą żaden inny filozoficzny system nie jest w stanie wypowiedzieć.

Zakończenie

Przedstawiona refleksja dotycząca definicji substancji stanowi element szerszego i jeszcze bardziej fundamentalnego dla ontologii problemu. Można odnieść wrażenie, że zmierza ona zdecydowanie w stronę zrozumienia bytu jako podmiotu, kwestionując tym samym prymat jego przedmiotowego ujęcia charakterystyczny dla *egzystencjalistycznego intelektualizmu* filozofii arystotelesowsko-tomistycznej²⁸. Napięcie między tymi dwoma ujęciami bytu towarzyszy myśli filozoficznej niemal od zawsze, przyjmując raz mniej, raz bardziej radykalną formę²⁹. Z dzisiejszej perspektywy wydaje się, że w istocie spór ten dotyczy tego, czy byt należy rozumieć najpierw jako przedmiot (poznania), a następnie jako podmiot (działania), czy jednak najpierw jako podmiot (działania), a potem dopiero jako przedmiot (poznania) – bo to, że jest on jednym i drugim, to zasadniczo nie ulega wątpliwości. Wyjaśnienie, że w porządku istnienia byt jest najpierw podmiotem, w porządku poznania ujmowanym najpierw jako przedmiot, jest tak oczywiste, że aż banalne. Oczywiście jest także i to, że klasyczna ontologia, dbając ze szczególną starannością o realizm, obiektywizm i uniwersalizm swoich rozstrzygnięć, musiała budować się na tym, co o tajemnicy bytu poznać możemy w sposób pewny i niebudzący wątpliwości. Dlatego zresztą jej wypowiedzi wydają się tak arbitralne, owej podmiotowej tajemnicy nieodpowiadające, lecz zarazem tak trudne do konsekwentnego za-

²⁷ Istnienie człowieka zależy od wolności (miłości) Boga. Czy istnienie Boga zależy także od miłości (wolności) człowieka, to jest pytanie dość zaskakujące, ale logiczne. Otwiera lub nawiązuje do dyskusji o Bogu jako Tym, który nie chce być i nie jest Bogiem bez człowieka.

²⁸ Por. J. Maritain, *Podmiotowość człowieka*, dz. cyt. s. 81.

²⁹ Niewątpliwie najważniejszą z nich jest ta, którą precyzyjnie i trafnie ująć można wskazując na powracające wciąż w nowych postaciach napięcie między światem widzianym jako stały porządek rzeczy (kosmos), a tym postrzeganym jako splot wolnych wyborów i ich konsekwencji (czyli ujmując rzecz skrótowo: ethos). Por. J. Popławski, *Ontologiczne podstawy antropologii paschalnej. Studium filozoficzno-teologiczne*, Poznań 2003, s. 112.

kwestionowania. Jednakże nie można nie zwrócić uwagi na to, że jej fundamentalną intencją jest odpowiedź na pytanie o byt taki, jaki on jest w porządku istnienia, a nie tylko na pytanie o to, co o nim z pewnością jawi się w naszym poznaniu. Dobrze zdawał sobie z tego sprawę Maritain, gdy przekonywał, że jeśli pojmujemy, iż *owo quod, które istnieje i działa, jest inne, niż quid, które pojmujemy [...]*, nie tylko potwierdzamy *egzystencjalny charakter metafizyki [...]*, ale właśnie ocalamy dla metafizyki *wartość i rzeczywistość podmiotów*³⁰. Oznacza to, że ontologia – jeśli chce rzeczywiście i wiarygodnie wypowiadać się o bycie takim jaki on jest – przede wszystkim musi radykalnie zmienić arbitralny ton swoich wypowiedzi, aby nie tworzyć wrażenia, że o bycie wie wszystko, skoro przecież nie wszystko o nim wie, a wraz z tym także wrażenia, że wszystko jest ostatecznie gotowe, zamknięte i martwe, skoro, dzięki Bogu, nic nigdy takim nie jest³¹. I oczywiście nie chodzi tu wyłącznie ani o język, ani o wrażenia, które on tworzy, ale o pewien zasadniczy zwrot w sposobie filozoficznej refleksji o bycie. Zwrot ten domaga się bezwzględnie odwrócenia logicznego następstwa (nazbyt często i niezwykle łatwo przechodzącym w następstwo czasowe) pojęć substancji i podmiotu, którymi prawdę bytu wyrażamy. Mówimy: byt jest substancją i jako taki jest podmiotem. Tymczasem w istocie jest on podmiotem i jako taki jest substancją. Trzeba ponadto wyciągnąć wnioski z dziejów nowożytnej myśli filozoficznej, które dobitnie okazują, że oddzielenie *wartości i rzeczywistości podmiotu* od wartości i rzeczywistości osoby z konieczności prowadzi do *zmięzchu podmiotu*³². W logice sugerowanego zwrotu pojawić się więc musi (ze wszystkimi tego zaskakującymi i trudnymi do przyjęcia konsekwencjami) także pojęcie osoby: byt jest osobą, jako taki jest podmiotem i jest substancją, a nie, jak zwykliśmy mówić: byt jest substancją, jako taki jest podmiotem i jest osobą. Zaskakująca i trudna do przyjęcia jest tu przede wszystkim pierwsza część twierdzenia: byt jest osobą! To zaskoczenie, które trudno teraz szerzej komentować, pokazuje przynajmniej, o jakiego rodzaju zwrot (klasycznej) myśli ontologicznej tu chodzi, że chodzi o rzeczywisty zwrot, a nie tylko o drobny retusz czy *nowy układ pionków na szachownicy* – w gruncie rzeczy chodzi o przekształcenie metafizyki w metaantro-

³⁰ J. Maritain, *Podmiotowość człowieka*, dz. cyt., s. 83.

³¹ T. Węclawski, *Jakiej metafizyki potrzebują teologowie? Zwrot czy kontynuacja?* „Znak-Idee” 7 (1994), s. 108.

³² A. Scola, *Człowiek: zanikający podmiot...* dz. cyt., s. 178.

pologię. Tylko tak usłyszeć można *szept wszystkich rzeczy* i zrozumieć co to znaczy, że odrębne i niezależne potrzebują drugiego, że potrzebują Boga.

KLASSISCHE ONTOLOGISCHE KONZEPTION UND ONTOLOGIE DER RELATION

Zusammenfassung

Eine wichtige Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie und Theologie beruht darin, das klassische Erbe der methaphysischen Konzeption vor der völligen Vergessenheit zu bewahren. Die vergangenen vier Jahrtausende haben, im Zusammenhang mit ihr, so viele Missverständnisse aufgehäuft, daß es heute fast unmöglich erscheint, die wahre Bedeutung solcher Worte wie: das Subjekt, die Beziehungen, das äusserste Ziel zu entschlüsseln. Wenn wir uns aber an die Aufgabe machen, entdecken wir mit Erstaunen, daß die klassische Metaphysik viel besser die Grundlagen der heute erörterten Aufgaben erklärt, als wir es vermuteten.

In der vorliegenden Abhandlung wurde also die Verwendbarkeit des klassischen Begriffes der Substanz für die gegenwärtige Philosophie des Dialogs dargestellt. Die Bedeutung dieses Begriffes muß aber selbstverständlich zuerst von den Inhalten befreit werden, die nicht zu diesem Begriff gehören und dann mit einem neuen Inhalt vervollständigt, den wir heute in dem Begriff der Freiheit ausdrücken.

JOSEPHA HÖFFNERA ROZUMIENIE KATOLICKIEJ NAUKI SPOŁECZNEJ

Ks. Zbigniew Waleszczuk
Uni-Bayreuth (Niemcy)

Szesnasty października 1978 r. wpisał się w pamięć każdego Polaka jako dzień wyboru kardynała Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową. Wiemy też, że w tym dniu Kościół wspomina św. Jadwigę, patronkę Śląska. Okazją do powstania niniejszego artykułu jest przypomnienie dwudziestej rocznicy śmierci kard. Josepha Höffnera, wielkiego przedstawiciela katolickiej nauki społecznej (KNS) w Niemczech, który w tym szczególnym dla nas dniu, dokładnie 16 października 1987 r., odszedł do domu Ojca. W swoim referacie na jesienym Zgromadzeniu Niemieckiej Konferencji Episkopatu w Fuldzie z okazji 100. rocznicy śmierci biskupa Moguncji Wilhelma Kettelera, które odbyło się w tymże samym roku, a więc tuż przed jego śmiercią, kard. Höffner stwierdził, że „orędzie społeczne Kościoła, które stanowiło istotny element jego własnej misji nauczania”, jest dzisiaj szczególnie ważne¹.

Można powiedzieć, że całe życie kardynała potwierdza, iż był on godnym następcą Kettelera. Jak Joseph Höffner zdefiniował przedmiot KNS? Co jest jej treścią, czym się zajmuje? Co mówił o jej podstawach, metodach, celach, zadaniach? Na powyższe pytania spróbujemy odpowiedzieć w tym artykule.

¹ Joseph Kardinal Höffner, *In der Kraft des Glaubens (Ansprachen, Aufsätze, Interviews, Referate, Hirtenbriefe, Predigten des Erzbischofs von Köln aus den Jahren 1969–1986, ausgewählt und eingeleitet von Erich Johannes Heck)*, t. II, *Kirche-Gesellschaft*, Freiburg 1986, tutaj t. II, s. 426.

Chrześcijańska nauka społeczna

Chrześcijańska nauka społeczna zajmuje się społecznymi wymiarami Ewangelii i konsekwencjami chrześcijańskiego orędzia dla struktur społecznych, ekonomicznych i politycznych. Wspiera ona procesy humanizacji. Pyta o możliwość i uwarunkowania ładu godnego człowieka w gospodarce i społeczeństwie, państwie i stosunkach międzynarodowych. Od pierwszej encykliki społecznej *Rerum novarum* (1891) Leona XIII Kościół próbuje ukazać, że humanizacja stosunków społecznych w tych czterech obszarach zależy nie tylko od nastawienia, cnót i sposobu zachowań ludzkich, lecz także od struktur społecznych oraz instytucji ładu społecznego. Właśnie w tym czasie zwrócono szczególną uwagę na konieczność strukturalnej reformy społecznej, niezbędnej dla rozwiązania kwestii robotniczej. Ketteler i Leon XIII nauczali, że relacje pomiędzy przedsiębiorcami a pracownikami powinny opierać się nie tylko na przykazaniu miłości bliźniego, ale przede wszystkim winny podlegać ochronie instytucjonalnej państwa i związków zawodowych tak, aby robotnicy mieli odpowiednie zabezpieczenie w przypadku choroby, inwalidztwa i starości. Odrzucali również liberalną koncepcję państwa jako „nocnego stróża”, które troszczy się tylko o porządek i bezpieczeństwo, ale nie o dobrobyt obywateli.

Encyklika *Rerum novarum*, ogłoszona po wielu dyskusjach w Niemczech, Austrii, Szwajcarii, Francji, Italii i Belgii, ale też nawiązująca do nauczania zmarłego w 1877 r. biskupa Kettelera, którego Leon XIII nazywał swym wielkim poprzednikiem, przyczyniła się do utworzenia pierwszej katedry chrześcijańskiej nauki społecznej na uniwersytecie w Münster w 1893, której kierownikiem został ks. Franz Hitze, jeden z czołowych polityków Partii Centrum.

Joseph Höffner przejął tę katedrę w roku 1951, po zrobieniu czterech doktoratów i habilitacji, oraz po wieloletnim doświadczeniu dydaktycznym w seminarium duchownym i na Wydziale Teologicznym w Trewirze. W tym samym roku założył Instytut Chrześcijańskich Nauk Społecznych; w 1955 r. zainicjował Serię Wydawniczą Instytutu, a od 1960 r. – Roczniki Chrześcijańskiej Nauki Społecznych. Zyskał wielkie uznanie jako pracownik dydaktyczny. Wielu jego studentów podjęło karierę akademicką w różnych ośrodkach naukowych. Sam Höffner był naukowcem, który w znacznym stopniu przyczynił się do rozwoju współczesnej nauki społecznej Kościoła. Nie zaprzestał zajmować się chrześcijańską nauką społeczną także wówczas, gdy został biskupem Münster w 1962 r. i arcybiskupem Kolonii w 1969 r., lecz włączył ją w swe nauczanie

pastoralne. Jego podręcznik *Chrześcijańska nauka społeczna* ukazał się w ośmiu wydaniach, stale uaktualnianych.

Joseph Höffner podkreślał, że katolicka nauka społeczna *nie jest zbiorem praktycznych wskazówek koniecznych dla rozwiązywania kwestii społecznej ani umiejętnym wyborem pewnych odkryć nowoczesnej socjologii, które można wykorzystać do chrześcijańsko-społecznego szkolenia*². Jest ona nade wszystko *całością prawd społeczno-filozoficznych (odwołujących się do społecznie ukierunkowanej ludzkiej natury) i społeczno-teologicznych (wynikających z chrześcijańskiego porządku zbawienia), co pozwala na stosowanie ich w określonych warunkach historycznych*³. Jest też integralną częścią chrześcijańskiej nauki o człowieku⁴ i *obejmuje zarówno ontologię jak i dyscypliny normatywne*⁵.

Katolicka nauka społeczna jest „systemem wielu, wzajemnie przyporządkowanych dziedzin nauki”⁶; uznając relatywną samodzielność gospodarki, społeczeństwa, polityki, kultury – integruje wyniki badań nauk społecznych i społeczno-filozoficznych oraz prawdy teologiczne. Łączy dane empiryczne, społeczne, filozoficzne i teologiczne. Od każdego, kto się nią zajmuje, wymaga wszechstronnej wiedzy i kompetencji.

Joseph Höffner sam był tego najlepszym przykładem. Łączył niekwestionowane, teologiczne i filozoficzne wykształcenie ze zrozumieniem licznych problemów społecznych, niezwykłą pracowitością i nieustannymi studiami katolickiej nauki społecznej. Jego kompetencje potwierdzają: doktorat z ekonomii u Waltera Euckena z Fryburga, założyciela skrajnie liberalnej szkoły fryburskiej, także doktoraty z filozofii i teologii, habilitacja z teologii moralnej, praca naukowa oraz doradca w trzech ministerstwach (pracy i polityki społecznej, rodziny i młodzieży, oraz budownictwa), funkcje doradcze przy związku katolickich przedsiębiorców, krytyczne uwagi i udział we wprowadzeniu renty dynamicznej w 1957 roku oraz późniejsze liczne wypowiedzi w kwestiach eko-

² J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre* (1962), wyd. 8 rozszerzone, Kevelaer 1983.

³ Tamże, s. 21.

⁴ Tamże, s. 19.

⁵ Tamże, s. 21.

⁶ J. Höffner, *Versuch einer Ortsbestimmung der Christlichen Gesellschaftslehre*, „Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften”, t. 1, Münster 1960, s. 9–19, 22.

nomicznych, społeczno-państwowych i politycznych RFN, Europy i świata⁷. Swoich badań społeczno-etycznych nigdy nie ukończył. Jego referaty wprowadzające do Konferencji Episkopatu Niemiec potwierdzają nieustanne zainteresowanie problemami pokoju wobec zbrojeń nuklearnych NATO (1981) etyki państwa (1986). Stale czerpał ze swego dzieła *Chrześcijańska Nauka Społeczna*, starając się zająć stanowisko wobec nowych problemów. Konrad Repgen, pisząc z okazji 80. urodzin kard. Höffnera o jego referatach, które wygłaszał podczas Konferencji Episkopatu Niemiec, stwierdził: *wielu zazdrości mu jego naukowych osiągnięć*. Przy tym nauka, która była wcześniej jego zawodem i powołaniem, stała się tylko „przyjemnością wolnej chwili”. Tak iż czasami pytał zdziwiony obserwator: „Ile czasu wolnego musi mieć do dyspozycji kardynał Kolonii?”

Możemy wyróżnić pięć istotnych tematów z nauczania arcybiskupa Kolonii, które przenikają całą jego chrześcijańską naukę społeczną.

Chrześcijańska nauka społeczna jako polityka ładu

Chrześcijańska nauka społeczna ma do czynienia ze strukturami społecznymi. Jest etyką ładu i zajmuje się porządkiem w wymiarze gospodarczym, społecznym, państwowym i międzynarodowym. Zadanie rozpoznania tych rzeczywistości nie jest łatwe, ponieważ jest ono ściśle związane z decyzją wpływającą z wiary, którą powinien podjąć każdy chrześcijanin w kwestii naśladowania Chrystusa. W swoim nauczaniu Höffner słusznie kładł akcent na problemie osobistego nawrócenia i umacniania cnót, a dopiero później na problemach ładu i reformy struktur społecznych. W obszarach gospodarczych trudności chrześcijańskiej postawy wobec polityki ładu stają się jeszcze wyraźniejsze.

Dzieło Josepha Höffnera ukazuje, że był on świadomy znaczenia struktur społecznych, a właściwie ramowego porządku społecznego. Historia uczy – tak głosił Höffner w swym wykładzie dotyczącym ładu gospodarczego i etyki gospodarczej na jesiennym Zgromadzeniu Konferencji Episkopatu Niemiec w 1985 roku – że *wolność i godność człowieka zależy w dużej mierze od porządku gospodarczego*. Strukturę ładu gospodarczego definiuje on jako *warunki ramowe*,

⁷ Po jego śmierci nawet „Der Spiegel” musiał oddać mu należny szacunek: „Kardinal Höffner, der «Westerwälder Bauernsohn», sei gesellschaftspolitisch «keineswegs ein Hinterwäldler» gewesen”. „Der Spiegel”, 19.10.1987, s. 145.

w których przebiegają procesy gospodarcze. Od tego systemu ładu zależy, kto decyduje o planie produkcyjnym, procesie technicznych procedur, czasowego rozkładu produkcji, kwestii wyboru i zakresu oraz sposobu stosowanych dóbr konsumpcyjnych i usług, ceny, podziału i dystrybucji towarów i usług niezbędnych do życia oraz czy zostanie zapewniony swobodny wybór zawodu, miejsca pracy jak i wybór konsumencki⁸.

Także w swej krytyce teologii wyzwolenia, która przecenia, jego zdaniem, znaczenie struktur z perspektywy marksistowskiej, uznaje jednocześnie wagę problemu, powołując się na kluczowe słowa Konstytucji pastoralnej Soboru Watykańskiego II: *Wskutek naszej zależności od środowiska wynika jego wstrząsające znaczenie dla porządku Zbawienia, ponieważ ludzie są często odciągani od dobrego, a popychani ku złemu przez warunki społeczne, w których żyją i w które wrońnięci są od dziecka* (GS 25). *Przeinaczenie porządku chcianego przez Boga utrudnia w rzeczywistości wielkiej liczbie ludzi zmierzanie ku Zbawieniu*⁹.

Chociaż teologia wyzwolenia była nieudaną próbą, w co kard. Höffner nie wątpił, to jednak podkreślał znaczenie struktur społecznych dla pomyślności życia ludzkiego. W swym wykładzie w Fuldzie, dotyczącym teologii wyzwolenia (24.IX.1984), krytykuje ją nie tylko za *wadliwy stosunek do nauczania społecznego Kościoła* i bezkrytyczne przejęcie analizy marksistowskiej, lecz także za fundamentalne zagrożenie dla wiary i zburzenie kościelnej tożsamości¹⁰. Odrzucenie teologii wyzwolenia nie przeszkadzało mu jednak w podkreślaniu znaczenia struktur społecznych.

Ponieważ zbawienie człowieka, do którego Bóg go powołał, nie znajduje się poza stosunkami społecznymi, ale wewnątrz nich, dlatego należy się troszczyć o właściwy ład społeczny. Polityka jest tym samym integralną częścią zadań misyjnych Kościoła, polem chrześcijańskiego świadectwa wiary, co nie

⁸ „Wer über den Produktionsplan, das technische Verfahren, den zeitlichen Aufbau der Produktion, die Standortfrage, den Umfang und die Art der zur Verfügung stehenden Konsumgüter und Dienste, die Preise, die Verteilung des zum Leben Notwendigen bestimmt, und ob die freie Wahl des Berufes und des Arbeitsplatzes sowie die freie Konsumwahl gewährleistet sind oder nicht”. Josef Kardinal Höffner, *Kraft des Glaubens II* (przypis 1), s. 479 n.

⁹ Por. *Quadragesimo anno*, 130.

¹⁰ J. Höffner, *Kraft des Glaubens II* (przypis 1), s. 453–479, 454; por. także: tenże, *Das Verhältnis der Theologie der Befreiung zur katholischen Soziallehre*, w: J. Em, M. Spangenberg (red.), *Theologien der Befreiung. Herausforderungen an Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft*, Köln 1985, s. 9–34.

tylko należy łączyć z odkryciami Soboru Watykański II, mówiącymi o znaczeniu stosunków społecznych, lecz również z całą nauką społeczną Kościoła, ponieważ wszystkie encykliki społeczne oraz społeczne przemówienia Piusa XII wyrażały tę samą myśl¹¹. Twierdzenie to Joseph Höffner nieustannie przypomina i rozwija, wiążąc je z włoską i hiszpańską myślą scholastyczną. Odkrył on w swych historycznych poszukiwaniach, zdaniem Lothara Rossa, że *istnieje duchowa więź pomiędzy późną myślą scholastyczną a teorią ładu kręgu fryburskiego Waltera Euckena*¹². Höffner buduje mosty ku ojcom rynkowej gospodarki społecznej. Podkreśla, że KNS *uznaje gospodarkę rynkową za właściwą formę porządku gospodarczego*, jak również że gospodarka rynkowa jest sterowalna i potrzebuje sterowania oraz że chrześcijanie są powołani do uczestnictwa w zadaniu humanizacji stosunków społecznych¹³. Joseph Höffner toruje tym samym drogę encyklice Jana Pawła II *Centesimus annus* (1991). Jego dzieło znalazło w tej encyklice swe potwierdzenie.

Wkład antropologiczny

Joseph Höffner przypominając encyklikę *Mater et Magistra* (1961), w której papież Jan XXIII określa Naukę Społeczną Kościoła jako integralną część chrześcijańskiej nauki o człowieku¹⁴, wskazuje na antropocentryczny akcent chrześcijańskiej nauki społecznej. Ta kwalifikacja wywołuje czasami nieporozumienia. Nie oznacza to wcale, że człowiek został przesunięty na miejsce Boga, lecz że wszystkie obszary społecznego ładu posiadają swoje źródło i swój cel w człowieku. *Osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych*¹⁵. Dlatego należy trwale orientować porządek i rozwój społeczny na cel nadrzędny jakim jest osoba ludzka. *Porządek [...]*

¹¹ L. Roos, *Markt und Moral: Zur Fortentwicklung der sozialen Marktwirtschaft zwischen Institutionen- und Tugendethik*, w: N. Glatzel, E. Kleindienst (red.), *Die personale Struktur des Gesellschaftlichen* (FS Anton Rauscher), Berlin 1993, s. 317–342; W. Ockenfels, *Kleine Katholische Soziallehre*, 4. wyd., Trier 1992.

¹² L. Roos, *Joseph Kardinal Höffner (1906–1987)*, w: J. Aretz, R. Morsey, A. Rauscher (red.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, t. 8, Mainz 1997, s. 179.

¹³ Joseph Kardinal Höffner, *Kraft des Glaubens II*, dz. cyt. (przypis 1), s. 494 n. i 516.

¹⁴ J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, dz. cyt. (przypis 5), s. 49.

¹⁵ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 25.

społeczny i jego rozwój winien być nastawiony na dobro osób, [...] a nie na odwrót¹⁶. Społeczeństwo służy osobie. Ostatecznym sensem uspołecznienia jest spełnienie osobowości¹⁷.

Człowiek to fundament filozofii społecznej. Dla Josepha Höffnera ważne jest to, co 25 lat po jego śmierci napisał Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*: *poprawna koncepcja osoby ludzkiej, jej niepowtarzalnej wartości jest fundamentem chrześcijańskiej nauki społecznej oraz z pewnością zgodziłyby się również ze stwierdzeniem Jana Pawła II, iż podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny*, ponieważ postrzega on człowieka jedynie jako molekułę organizmu społecznego, *tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego*¹⁸.

Höffner rozpoczyna swoje dzieło *Christliche Gesellschaftslehre* rozdziałem o osobie, którą opisuje bardzo szczegółowo i wszechstronnie. *Osoba* oznacza uczestnictwo w świetle Ducha Bożego, Jedyności, Samodzielności, wolności woli, odpowiedzialności, zdolności do dialogu i wspólnotowości, partycypację której celem jest bycie we wspólnocie z Bogiem. Autor charakteryzuje osobę ludzką poprzez opis fenomenu sumienia, samotności, świadomość przemijalności życia i konieczności umierania, co z tej perspektywy warunkuje postrzeganie transcendencji człowieka oraz należyte pojmowanie życia społecznego¹⁹.

W podstawowym rozdziale swego podręcznika Höffner przedstawia również swą kategorię filozoficzną, którą na pierwszy rzut oka można zrozumieć jako szczegółową kwestię akademicką. *Tylko pojedyncza osoba jest substancją, społeczeństwo realną jednością stosunków i ładu. Poza pojedynczym człowiekiem i niezależnie od niego nie istnieje społeczeństwo*²⁰. Powyższa kategoria posiada jednak znaczące skutki dla określenia dobra wspólnego i stosunku osoby do społeczności. Höffner, zgodnie z licznymi definicjami dobra wspólnego w *Gaudium et spes* oraz encyklikach społecznych, określa je jako *całość regulacji i okoliczności, które umożliwiają poszczególnemu człowiekowi i mniejszym*

¹⁶ Tamże, 26.

¹⁷ J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, dz. cyt. (przypis 5), s. 49.

¹⁸ Jan Paweł II., Encyklika *Centesimus annus*, 11 i 13.

¹⁹ J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, dz. cyt. (przypis 5), s. 29–36.

²⁰ „Nur die Einzelperson ist Substanz, die Gesellschaft jedoch eine reale Beziehungs- und Ordnungseinheit. Außerhalb der Einzelmenschen und unabhängig von ihnen existiert die Gesellschaft nicht“, tamże, s. 48.

*kręgom społecznym uporządkowane wspólne działanie poprzez spełnianie sensu (rozwój osobowości i rozbudowę obszarów kultury)*²¹. Pierwszeństwo dobra wspólnego przed dobrem jednostki liczy się dla niego tylko o tyle, o ile człowiek jest zobowiązany do tworzenia społeczności. Żadne pierwszeństwo nie przystoi jednak dobru wspólnemu w ziemskim tworzeniu społeczeństwa, *jeśli temu stoją naprzeciw dobra ładu nadprzyrodzonego*²². Höffner krytykuje każde mistyczne wzruszenie przed dobrem wspólnym i każde *przesadne wyolbrzymianie analogii organizmu*, bo gdy porównuje się społeczeństwo do biologicznego organizmu, to pojawia się niebezpieczeństwo *nadużycia zasady dobra wspólnego dla zniszczenia wolności i godności osoby*²³.

Cele i zadania chrześcijańskiej nauki społecznej

Jeśli chrześcijańska nauka społeczna zajmuje się społecznym porządkiem, to nie tak, jak czynią to nauki ekonomiczne i społeczne, wyprowadzane z samego faktu istnienia fenomenu społecznego ładu, ponieważ w nauce teologicznej chodzi o *perspektywę chrześcijańskiego porządku zbawienia*²⁴. Jest ona świadoma, że *zwrócenie się ku światu bez zwrócenia się ku Bogu byłoby zeświecczeniem*, że ziemski ład i ziemskie instytucje nigdy nie osiągną stanu chrześcijańskiego spełnienia, lecz zostaną osądzone przez powracającego Chrystusa (por. Rz 3,6). Tak więc ani postęp techniczny, ani ekonomiczny nie przygotowują nowego nieba i nowej ziemi, a *nowe społeczne porządki i regulacje zawierają w sobie zalążki marności*²⁵.

Dlatego też głównym zadaniem chrześcijańskiej nauki społecznej jest *ostrzeżenie przed każdą społeczną utopią*²⁶. Höffner zdecydowanie opowiada się przeciw komunizmowi i socjalizmowi we wszystkich postaciach oraz przeciw kapitalizmowi i liberalizmowi. Teologia polityczna i teologia wyzwolenia znajdują w nim surowego krytyka, ponieważ stawiają na równi *zmiany społecz-*

²¹ Tamże, s. 47.

²² Tamże, s. 49.

²³ Tamże, s. 27.

²⁴ Tamże, s. 22.

²⁵ J. Höffner, *Kraft des Glaubens I*, dz. cyt. (przypis 1), s. 460.

²⁶ J. Höffner, *Versuch einer 'Ortsbestimmung'*, dz. cyt. (przypis 9), s. 15.

nych stosunków z ewangelizacją i ograniczają podarowane przez Zbawiciela zbawienie do wymiarów doczesnych²⁷.

Ale jego krytyka immanentnej tendencji w teologii nie wiąże się z postawą niebezpiecznego ulegania tendencjom spirytualizmu pozaświatowego i powrotu do izolacji i chrześcijańskiego getta. Przypomnienie o chrześcijańskim zbawieniu oraz o przemijalności i kruchości ludzkich instytucji i porządków nie powstrzymuje go przed zaangażowaniem się w dzieło humanizacji stosunków społecznych i wzywaniem chrześcijan do zaangażowania. Właśnie to spojrzenie ku wieczności jest dla chrześcijanina najważniejszym bodźcem ku służbie w teraźniejszości²⁸. Celem chrześcijańskiej nauki społecznej jest taki ład społeczny, w którym człowiek najlepiej może zrealizować wolę Bożą i chrześcijańskie życie²⁹.

Chrześcijańskie nauczanie społeczne ma do spełnienia cztery globalne zadania: obrona praw i godności człowieka, wystąpienie na rzecz pokoju świata, walka z głodem na świecie i troska o stworzenia świata, czyli zaangażowanie ekologiczne i obowiązek kształtowania przestrzeni życia godnego człowieka³⁰. Tym zadaniom poświęca się Höffner jako naukowiec i jako biskup.

Praca to nie tylko trud i obowiązek związany ze spełnieniem potrzeb, lecz także samo potwierdzenie, współdziałanie w akcie stwórczym, droga do spotkania Boga i jego uwielbienia. A bezrobocie powoduje nie tylko brak przychodów lub ich zmniejszenie, lecz także zagraża poczuciu własnej wartości i nie pozwala na uczestnictwo w *creatio continua*. Głównym zadaniem polityki jest troska o sprawiedliwy podział pracy, bo nie można widzieć w bezrobociu nieodwracalnego zrzędzenia losu. Kardynał podkreślał, że zadaniem Kościoła nie jest wskazywanie na konkretne propozycje – np. ocenianie potrzeby wydłużania czasu nauki w szkole, skrócenia czasu pracy, przesunięcia granicy wieku, zniesienie nadgodzin, podwyższenie lub obniżenie podatków. Jest to zadanie specjalistów i ludzi odpowiedzialnych za te sprawy³¹.

²⁷ J. Höffner, *Kraft des Glaubens I*, dz. cyt. (przypis 1), s. 460.

²⁸ „der Aufblick zum Ewigen ist für den Christen der stärkste Antrieb zum Dienst im Gegenwärtigen”. Tamże.

²⁹ J. Höffner, *Versuch einer 'Ortsbestimmung'*, dz. cyt. (przypis 9), s. 15.

³⁰ J. Höffner, *Kraft des Glaubens I*, dz. cyt. (przypis 1), s. 460.

³¹ Es sei nicht Auftrag des kirchlichen Amtes, „zu konkreten Vorschlägen Stellung zu nehmen – etwa zu dem Vorschlag, die Schulzeit zu verlängern, die Arbeitszeit zu verkürzen, die Altersgrenze vorzuverlegen, die Überstunden abzuschaffen, Steuern zu erhöhen oder zu senken

W jednej z czterech swoich dysertacji Höffner omawia struktury wolnego porządku gospodarczego i szkodliwe skutki społeczne ich znoszenia przez monopole. W pracy na temat etyki gospodarczej wykazuje, że teza, iż scholastyka w XV i XVI w. odrzucała wolne tworzenie cen, jest fałszywa. Zwłaszcza Luis de Molina (1535–1600) domagał się wolnej gospodarki rynkowej³². W latach odbudowy RFN Höffner nie miał wątpliwości, że chrześcijańska nauka społeczna akceptuje społeczną gospodarkę rynkową i ją wspiera. Kościelna Nauka Społeczna nie pozwala też na stawianie *pierwotnych rynkowych podziałów dochodów obok środków przeznaczonych dla urzeczywistnienia społecznego bezpieczeństwa*³³. Wraz z Alfredem Müller-Armackiem, jednym z przedstawicieli „społecznej gospodarki rynkowej”, potwierdza on, że między neoliberalizmem i chrześcijańską nauką społeczną nie ma poważnych przeciwieństw. Gospodarka jest uporządkowanym procesem kulturowym, kierowanym wolą człowieka, a w końcu kształtowanym przez państwo; procesem potrzebującym rynku i konkurencji, ale też wzorców humanitarnych³⁴.

Humanistyczny wolnościowy porządek gospodarczo-społeczny potrzebuje własności prywatnej. Często i wyczerpująco Joseph Höffner zajmuje się kwestią znaczenia własności prywatnej, jego naturalnego uzasadnienia, jak i jego indywidualnych oraz społecznych funkcji. W obliczu neomarksistowskiej krytyki własności w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku w jego wywodach dominują argumenty obrony prawa naturalnego, własności prywatnej jako *zabezpieczenia wolności*³⁵. Własność prywatna wymaga własnej inicjatywy i samoodповідzialności, odpowiada uporządkowanej miłości bliźniego, służy oddzieleniu obszarów odpowiedzialności wewnątrz gospodarki, zapewnia bezpieczeństwo człowieka, wzmacnia wymianę gospodarczą i umożliwia bezinteresowne obdarowywanie innych. Gdy tego zabraknie, pojawia się lenistwo, nieporządek, biurokracja, koncentracja władzy, społeczny niepokój oraz zagrożenie wolności i godności człowieka³⁶. Zarazem kardynał analizuje porządkową

(oder) eine Konjunkturabgabe zu erheben... Das geht die Sachverständigen und die Verantwortlichen an”. J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, dz. cyt. (przypis 5), s. 130–168.

³² J. Höffner, *Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert (Jena 1941)*, Nachdruck Darmstadt 1969, s. 145 i 162.

³³ J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, dz. cyt. (przypis 5), s. 221.

³⁴ Tamże, s. 184.

³⁵ J. Höffner, *Kraft des Glaubens II*, dz. cyt. (przypis 1), s. 568–572.

³⁶ J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, dz. cyt. (przypis 5), s. 195–217.

funkcję własności prywatnej w zachodnich społeczeństwach przemysłowych, przypomina o uniwersalnym przeznaczeniu dóbr i domaga się szerokiego tworzenia możliwości pomnażania bogactwa i własności³⁷.

W 1955 roku Höffner razem z profesorami Hansem Achingerem, Hansem Muthesiusem i Ludwikiem Neundörferem przedstawił kanclerzowi Adenauerowi projekt *Neuordnung der sozialen Leistungen* – *Nowy ład społecznych wynagrodzeń*, który stworzył podstawy wielkiej reformy rent z roku 1957. Odtąd Höffner był uważany za twórcę renty dynamicznej. Nawet „Der Spiegel” uznał jego wielkość w nocie pośmiertnej w roku 1987: *Dyplomowany i promowany ekonomista wcześniej zachęcał do udziału i współdecydowania robotników w tworzeniu kapitału, dla dopasowania rent do rozwoju gospodarczego oraz wyrównania rodzinnego dla rodzin wielodzietnych. Domagał się on własności mieszkania dla każdego i tak wysokich płac realnych, aby także mniej zarabiający mogli z tego coś zaoszczędzić*³⁸. Już w roku 1985, z sobie właściwą precyzją, wskazywał na zagrożenia dla stabilności społeczno-państwowego systemu wynagrodzeń z powodu kryzysu demograficznego: *Starzenie się Niemiec przyniesie skutki jak pełzająca rewolucja... Tzw. umowa międzypokoleniowa pomiędzy czynnymi zawodowo i rencistami zacznie się chwiać*³⁹.

Chrześcijańska nauka społeczna wywarła wielki wpływ na rozwój i wielkie przyspieszenie gospodarcze RFN w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Tę prawdę podkreślał Höffner wielokrotnie⁴⁰. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w centrum jego zaangażowania znalazła się obrona życia poczętego, godności i praw człowieka. Höffner poświęca się temu zadaniu w licznych wykładach, wypowiedziach i wywiadach⁴¹. W wywiadzie dla Katolickiej Agencji Informacyjnej z 21 lutego 1972 r. przypomina on nie tylko o obowiązkach państwa prawa w zakresie *ochrony życia ludzkiego za pomocą prawa karnego*, lecz także nie waha się nazwać aborcję morderem i wyjaśnić: *parlamentarzyści, którzy nie są gotowi chronić nienaruszalności życia ludzkiego, także nienarodzonego dziecka, nie są godni wybrania przez wierzą-*

³⁷ Tamże, s. 208–217.

³⁸ „Der Spiegel” 19.10.1987, s. 145.

³⁹ Joseph Kardinal Höffner, *Kirche und Arbeitswelt*, dz. cyt. (przypis 37), s. 10 n.

⁴⁰ J. Höffner, *Kraft des Glaubens II*, dz. cyt. (przypis 1), s. 514.

⁴¹ Tamże, s. 74–108.

cego chrześcijanina⁴². W liście do ówczesnego ministra spraw wewnętrznych Hansa Jochena Vogla, który został opublikowany w dzienniku „Die Welt” 15 września 1979 r., utrzymuje, że zabicie nienarodzonego człowieka *możemy nazwać mordem*⁴³. Prawo, które aborcję czyni bezkarną, musi *zredukować szacunek dla nienaruszalnej godności życia ludzkiego w publicznej świadomości aż do stanu krytycznego. To będzie się w przyszłości mścić, np. w odniesieniu do nienaruszalności życia nieuleczalnie chorych lub życia nienarodzonych, którzy cieleśnie lub duchowo są ciężko upośledzeni. Ochrona życia ludzkiego jest nienaruszalna*⁴⁴.

Höffner, *homo politicus* niemieckiego Episkopatu, nie unikał dyskusji na najtrudniejsze tematy. Starał się nagłaśniać propozycje pomocy katolickich ośrodków poradnictwa dla kobiet ciężarnych oraz osób znajdujących się w trudnej sytuacji. Fakt, że już w roku 1943 ratował Żydów jako proboszcz w Trewirze, uczynił z niego bardzo wiarygodnego świadka⁴⁵. Izrael uhonorował kard. Höffnera dopiero po jego śmierci 5 maja 2004 r., wpisując jego nazwisko wraz z jego siostrą Helene Hesseler na listę „Sprawiedliwych wśród narodów świata” w Yad Vashem w Jerozolimie.

Także z odwagą i kompetencją Joseph Höffner poświęcił się sprawom globalnym. W dyskusji na temat pokoju na początku lat osiemdziesiątych XX wieku ukazywał chrześcijańskie rozumienie tej problematyki, akcentujące miłość Bożą, jako punkt wyjścia wszelkich rozważań o pokoju. Z drugiej strony odważnie występował przeciw wszelkiemu pacyfizmowi. W swoim wykładzie *Problem pokoju w świetle wiary chrześcijańskiej*, wygłoszonym 21 września 1981 r. w Fuldzie w czasie jesienno-zimowego zgromadzenia Episkopatu Niemiec, oraz w swojej wypowiedzi *Sprawiedliwość tworzy pokój* z 18 kwietnia tegoż roku ostrzegał przed eskalacją przemocy konfliktów zbrojnych. W liście pasterskim z 14 września 1983 r. zachęcał swych kapłanów, pisząc, że modlitwy o pokój powinny zajmować centralne miejsce w życiu wspólnot parafialnych⁴⁶.

Wypowiadał się również na temat głodu w krajach Trzeciego Świata, przypominając o obowiązku solidarności. W podobnym duchu – jak później czynił

⁴² Tamże, s. 77 n.

⁴³ Tamże, s. 89.

⁴⁴ Tamże, s. 82.

⁴⁵ L. Roos, *Joseph Kardinal Höffner...*, dz. cyt. (przypis 17), s. 187 n.

⁴⁶ Tamże, s. 685 n.

to Jan Paweł II w encyklice *Sollicitudo rei socialis* (1987) – wzywał kraje bogate do podjęcia działań na rzecz pomocy ubogim i szukania bardziej sprawiedliwych rozwiązań. Kraje uprzemysłowione winny rozszerzyć pomoc na rzecz rozwoju, znosić protekcjonizm w swej polityce gospodarczej oraz zredukować wydatki na zbrojenia⁴⁷. Kraje uboższe winny wprowadzać reformy gospodarcze oraz społeczne⁴⁸. Etyczna perspektywa postrzegania problemów społecznych łączy się u kard. Höffnera z docenianiem roli reform gospodarczych, zgodnie z nauczaniem późnej scholastyki. Jest *zasługą wielkich hiszpańskich teologów XVI stulecia ukazanie znaczenia wolności oraz wzajemnej współpracy i wymiany między narodami*⁴⁹.

Wreszcie kardynał uczył, że człowiek winien czynić sobie ziemię poddaną, ale z *mądrością, umiarkowaniem, z zachowaniem szacunku dla natury*⁵⁰. A ponadto wyjaśniał, że teologia nie jest kompetentna w kwestiach technicznych. To jest zadanie nauk szczegółowych⁵¹.

Interdyscyplinarność chrześcijańskiej nauki społecznej

Dialog z naukami szczegółowymi był dla Josepha Höffnera zawsze – także jako biskupa – zadaniem centralnym. Już sam fakt poczwórnej promocji doktorkiej oraz habilitacji z teologii moralnej jest dowodem jego otwartości na różne dyscypliny naukowe. Także od swoich studentów wymagał, aby robili doktoraaty z ekonomii, co znacznie przyczyniło się do wzrostu reputacji wydziału nie tylko na terenie Niemiec, lecz i w całej Europie. Nawet jeśli dziś przedstawiciele tej dyscypliny naukowej nie podzielają jego wyjątkowych wymagań oraz opinii, że chrześcijańska nauka społeczna *nie jest jedną dyscypliną, lecz systemem, wzajemnie przyporządkowanych dyscyplin naukowych* i rozumieją ją jako samodzielną dyscyplinę teologiczną, to jednak podzielają zawartą w tym wyrażeniu intencję, iż chrześcijańska nauka społeczna integruje empiryczne wyniki badań ze spojrzeniem socjologicznym, filozoficznym i teologicznym. Najważ-

⁴⁷ Tamże, s. 519 n.

⁴⁸ Tamże, s. 518 n.

⁴⁹ Tamże, s. 515 n.

⁵⁰ Tamże, s. 584.

⁵¹ Tamże, s. 587.

niejszym zadaniem chrześcijańskiej nauki społecznej jest wprawdzie *badanie społeczno-metafizycznych, społecznych i społeczno-etycznych podstaw*, ale jest ona nieustannie zobowiązana do uważnego odczytywania znaków czasu (Mt 16,3). Z tego wynika zadanie krytycznej oceny, starannego rozważenia i uwzględniania empirycznych zdobyczy socjologii, historii społecznej, psychologii społecznej, nauk demograficznych itd.⁵²

Dzisiaj możemy powiedzieć, że ważnymi źródłami wiedzy dla chrześcijańskiej nauki społecznej są takie nauki, jak socjologia, ekonomia, politologia i prawo. Joseph Höffner doceniał te wszystkie dyscypliny i pod tym względem może być dla nas wzorem otwartości na osiągnięcia naukowe.

Teologiczny fundament chrześcijańskiej nauki społecznej

Piątym istotnym przesłaniem, które podkreśla Joseph Höffner w swej koncepcji chrześcijańskiej nauki społecznej, jest teologiczny fundament tej dziedziny wiedzy. Z pewnością broni on zawsze prawa naturalnego jako teorio-poznawczej bazy, bo *prawo naturalne które opiera się nie na konkretnej naturze tego czy innego człowieka, lecz [...] w tym co przystoi wszystkim ludziom w każdych czasach i kręgach kulturowych, do czego przynależą cielność, duchowość, osobowość, socjalność i bytowość*⁵³. Stara się rozwinąć specyficznie teologiczne kategorie, wychodząc właśnie od prawa naturalnego⁵⁴. Najgłębszym teologicznym fundamentem KNS jest – jego zdaniem – wcielenie Syna Bożego. Ponieważ *Słowo Boże przyjęło rzeczywiście ludzką naturę, weszło też w historycznie i społeczne warunki życia ludzkości, tak iż chrześcijanin, który zaniedbałby się porządku wiary dla życia publicznego, dopuszczałby się zdrady wobec Boga-Człowieka*⁵⁵.

⁵² J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, dz. cyt. (przypis 5), s. 25.

⁵³ Tamże, s. 56.

⁵⁴ Tamże, s. 23.

⁵⁵ Weil „das Wort Gottes eine wirkliche menschliche Natur annahm, trat es auch in das geschichtliche und gesellschaftliche Leben der Menschheit ein, so daß ein Christ, der die Ordnungskraft des Glaubens für das öffentliche Leben brachliegen ließe, einen Verrat am Gottmenschen begehen würde”, tamże, s. 20.

We Wcieleniu Jezusa Chrystusa chrześcijańska nauka społeczna otrzymuje swe najgłębsze teologiczne źródło i dogmatyczny fundament⁵⁶. Ponieważ Bóg stał się człowiekiem i poniżył samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stał się równy i to aż po śmierć na krzyżu (Flp 2,6–8), dlatego także Kościół powinien pochylać się nad wszelkim nieszczęściem i każdą nędzą świata – we wszystkich wymiarach i miejscach – w rodzinach i szkole, fabryce i parlamentach. KNS jest integralną częścią nauczania Kościoła⁵⁷, co oznacza, że jest ona niezwykle istotna w dziele ewangelizacji, jest pomocą dla każdego chrześcijanina w dziele świadectwa wiary, w wypełnianiu apostołstwa Bożej Miłości.

JOSEPH HÖFFNER'S UNDERSTANDING OF CATHOLIC SOCIAL TEACHING

Summary

This article was a reminder of the twentieth anniversary of the death of Cardinal Joseph Höffner, a great representative of Catholic Social Doctrine in Germany, who in particular for us Poles day, exactly 16 October 1987 went to the Father.

Joseph Höffner in his teaching strongly advocates against Communism and Socialism in all their forms and against Capitalism and Liberalism. Political theology and liberation theology are criticized by him because the changes appear in the same way as the social relations and evangelization and limit, given by the Savior, salvation to the temporal dimensions.

In contrast the Christian social teaching has four global function: defending human rights and dignity, speeches for peace of the world, the fight against hunger in the world and concern for the creation of the world, it means environmental commitment and obligation to shape the life of dignified human being. These tasks are devoted by Höffner as a researcher and a bishop.

Translated by Mirosława Landowska

⁵⁶ G. Gundlach, *Katholische Soziallehre*, w: *Staatslexikon*, wyd. 6, t. 4, Freiburg 1959, Szp. 919.

⁵⁷ Joseph Kardinal Höffner, *Kraft des Glaubens I*, dz. cyt. (przypis 1), s. 459.

**SYSTEM REPRESJI KARNYCH W LATACH 1945–1956
WOBEC DUCHOWIEŃSTWA
KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE
– ZBIOROWEGO KUSTOSZA TRADYCJI
I TOŻSAMOŚCI NARODOWEJ**

Ks. Grzegorz Harasimiak

Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Szczecińskiego

Uwagi wstępne

Rola i znaczenie Kościoła katolickiego i duchowieństwa w dziejach Polski była i nadal pozostaje bardzo znacząca. Szczególnie widoczne było to w czasach trudnych dla naszego narodu i państwa (zwłaszcza w okresie zaborów)¹. Doświadczenie te, a także sytuacja u progu odzyskania przez Polskę niepodległości po pierwszej wojnie światowej (wojna z bolszewikami, konieczność stworzenia jednolitego państwa z bardzo różniących się trzech obszarów) w istotny sposób wpłynęły na pozycję Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej. Zgodnie z postanowieniami konstytucji tego okresu wśród równoprawnych wyznań przysługiwało mu naczelne miejsce. Przy tym odpowiedni status gwarantowały również postanowienia przyjętego w 1925 r. konkordatu. Obok faktu zdecydowanej przewagi obywateli wyznania rzymskokatolickiego i utożsamiania z nim narodowości polskiej za szczególnym potraktowaniem Kościoła katolickiego i duchowieństwa przemawiało właśnie historyczne znaczenie tej instytucji i osób ją reprezentujących². Warto przy tym wskazać na szerszy kontekst –

¹ J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986.

² H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, Lublin 1996, s. 101–133.

uznanie znaczenia i roli religii w państwie (nie tylko katolicyzmu). W systemie prawnym II Rzeczypospolitej, oprócz stosownych zapisów konstytucyjnych, świadczy o tym objęcie religii ochroną prawnokarną. Przesłankę stanowiło uznanie, iż w ten sposób, obok zabezpieczenia ochrony pewnej społeczności, istotne jest przeciwstawienie się indyferentyzmowi religijnemu. Religię traktowano jako ważny czynnik zapewniający porządek i prawidłowe funkcjonowanie społeczeństwa³.

Po zakończeniu drugiej wojny światowej i narzuceniu Polsce systemu komunistycznego radykalnie zmieniło się podejście do Kościoła katolickiego. Wystąpienie przeciwko niemu nie było przy tym przypadkowe. Wiążąca się z państwem komunistycznym ideologia stała w jawnej sprzeczności z religią i wiarą. Dlatego w latach 1945–1956 stworzono system, który miał służyć zniszczeniu podstawowego wroga – Kościoła katolickiego. Prawo karne odgrywało w tym wypadku ważną rolę. Specyfika tej gałęzi prawa sprawiała, że represje mogły być skierowane tylko wobec osób fizycznych, czyli duchowieństwa. Tę właśnie problematykę przedstawię w niniejszym artykule.

Istotne czynniki wpływające na sytuację kościoła katolickiego w Polsce bezpośrednio po drugiej wojnie światowej

Niewątpliwie, lata drugiej wojny światowej stanowiły dla Kościoła katolickiego jeden z najtragiczniejszych okresów w jego dziejach na ziemiach polskich. Nie chodzi przy tym tylko o ogrom strat materialnych wynikający z prowadzonych działań wojennych. Spośród wielu czynników wpływających na sytuację Kościoła katolickiego w Polsce bezpośrednio po zakończeniu wojny warto zarysować konsekwencje wynikające z dwóch faktów: sytuacji demograficznej i zmian społeczno-politycznych. W zasadzie oba można rozważać na wielu płaszczyznach. Ściśle wiążą się z wytworzonym wtedy stanem – podziałem Europy i znalezieniem się Polski w sferze wpływów komunistycznych. Tworzą przy tym specyficzne tło podjętych przez władzę ludową represji wobec duchowieństwa Kościoła katolickiego. Poniżej zwracam uwagę tylko na niektóre

³ A. Wąsek, *Przestępstwa przeciwko przekonaniom religijnym de lege lata i de lege ferenda*, „Państwo i Prawo” 7 (1995), s. 37.

re kwestie. Z konieczności prezentowane są one skrótowo i w odpowiedniej proporcji do tematyki artykułu.

Sytuacja demograficzna. Druga wojna światowa przyniosła ogromne straty ludności, w tym drastyczne zmniejszenie stanu duchowieństwa. Oprócz poległych w wyniku działań wojennych przyczyniły się do tego prześladowania, celowa eksterminacja i wprowadzone zakazy kształcenia w seminariach duchownych. Dotyczyło to obu totalitaryzmów – hitlerowskiego i stalinowskiego. W miarę dokładnie znane są represje na obszarach okupacji niemieckiej, dużo gorzej natomiast na terenach zajętych przez państwo radzieckie. Trudno przy tym zobrazować skalę represji jedynie konkretnymi liczbami. Niemniej jednak nawet z tych danych wynika, że ponad połowa duchownych poddana była różnego rodzaju represjom, a blisko jedna piąta zginęła. Doliczyć do tego trzeba konsekwencje tych działań (choroby, inwalidztwo). W niektórych diecezjach stan osobowy sprzed drugiej wojny światowej zmniejszył się aż o połowę. Ogólnie ujmując, duchowieństwo stanowiło jedyną grupę społeczno-zawodową o tak wysokim procencie ofiar⁴.

W odniesieniu do spraw demograficznych brzemienne okazały się też zmiany sytuacji geopolitycznej, a zwłaszcza przesunięcie przedwojennych granic Polski. Wiele osób z konieczności lub z własnego wyboru nie wróciło z zawieruchy wojennej do powstającego państwa polskiego. Nastąpiło przesiedlenie ogromnej liczby mieszkańców tzw. Kresów Wschodnich Rzeczypospolitej na nowe tereny – tzw. Ziemie Odzyskane. Oznaczało to konieczność organizowania tam niemal od zera życia publicznego, w tym oczywiście i w sferze religijnej. Trzeba było stworzyć praktycznie od nowa administrację kościelną. Przez ponad dwadzieścia pięć następnych lat, nieco modyfikowana, funkcjonowała ona na obszarze ok. jednej siódmej obecnego terytorium Polski. Występował tam stały deficyt duchowieństwa. Całość trzeba widzieć w szerszym kontekście. Jednym z większych problemów ludności przesiedlonej na tzw. Ziemie Odzyskane była transmisja kultury narodowej do nowej społeczności.

⁴ W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939–1945*, t. I–V, Warszawa 1977–1981; E. Walewander, *Życie religijne katolików obrządku łacińskiego na ziemiach wschodnich II Rzeczypospolitej w latach 1939–1945*, w: E. Walewander (red.) *Polacy w Kościele katolickim w ASRR*, Lublin 1991, s. 111–127; H. Misztal, *Divide et impera. Niszczzenie struktur kościelnych i represje wobec duchownych w Polsce jako jedna z metod walki systemu stalinowskiego z religią*, w: A. Grzeško-wiak (red.), *Represje wobec osób duchownych i konsekrowanych w PRL w latach 1944–1989*, Lublin 2004, s. 23–27.

Zmiana granic spowodowała coś jeszcze. Bezpośrednio po wojnie Polska pod względem wyznaniowym stała się niemal jednorodnym krajem⁵. Wydawać by się mogło, że argumenty przemawiające za usytuowaniem Kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej uzyskiwały więc większe uzasadnienie. Życie pokazało zupełnie co innego – przeważały względy ideologii komunistycznej.

Konsekwencje zmian społeczno-politycznych w Polsce po drugiej wojnie światowej. Powstała po 1945 roku sytuacja społeczno-polityczna przyniosła nie tylko zmiany w systemie sprawowania władzy. Jak obecnie się podkreśla, tworzone państwo *propagowało i realizowało w swojej działalności marksistowską ideologię materialistyczną. W imię tej ideologii podjęto walkę z religią, walkę skierowaną głównie przeciwko Kościołowi katolickiemu. Państwo komunistyczne pragnęło w pełni podporządkować sobie obywateli także w sferze duchowej*⁶. Przyjęta, a następnie skrzętnie wcielana w życie ideologia powodowała, że jakkolwiek religia i zorganizowane instytucjonalnie związki wyznaniowe z samej swojej istoty były postrzegane jako wrogie. Stawały się zagrożeniem dla nowego porządku komunistycznego, eufemistycznie nazywanego władzą ludową. Konflikt zdawał się rzeczą nieuniknioną. Wskazywały na to zarówno podstawy ideologiczne komunizmu, jak i sytuacja w państwach, w których ideologia ta była wcielana w życie. Można to ująć szerzej – cechą właściwą wszystkim ideologiom totalitarnym jest wystąpienie przeciwko jakiegokolwiek religii i represjonowanie osób mających status duchownych. Powojenna sytuacja w Polsce nie jest w tym kontekście czymś szczególnym⁷.

Dla Polski lat 1945–1956 charakterystyczne było zróżnicowanie podejścia władz komunistycznych do Kościoła katolickiego. Jak podkreśla Antoni Dudek, trzeba wręcz mówić o dwóch znacznie różniących się od siebie okresach⁸. W pierwszym, trwającym bardzo krótko, bo do 1947 roku, nie można było od-

⁵ K. Urban, *Mniejszości religijne w Polsce 1945–1991 (zarys statystyczny)*, Kraków 1994, s. 16, 118.

⁶ A. Wąsek, dz. cyt., s. 28.

⁷ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. IV, Warszawa 1992, s. 48–73; J. Krukowski, *Kościół i Państwo*, Lublin 1993, s. 66–73; A. Grajewski, *Chronologia i historyczne uwarunkowania represji wobec duchowieństwa katolickiego w krajach Europy Środkowej*, w: J. Myszor, A. Dziurok (red.), *Represje wobec duchowieństwa Kościołów chrześcijańskich w okresie stalinowskim w krajach byłego bloku wschodniego*, Katowice 2004, s. 15–34.

⁸ A. Dudek, *Polityka władz Polski Ludowej wobec Kościoła katolickiego – trwanie i zmiana*, w: A. Grześkowiak (red.), *Represje wobec osób duchownych i konsekrowanych w PRL w latach 1944–1989*, Lublin 2004, s. 13.

czuć frontalnego ataku czy zorganizowanego systemu represji ze strony władz komunistycznych. Dochodziło co prawda do istotnych zadrażnień, generalnie wynikały one z wprowadzania nowego porządku. Najpoważniejszym i najbardziej brzemiennym w skutkach faktem było zerwanie konkordatu przez stronę polską jesienią 1945 r.⁹ Oznaczało to odejście od obowiązujących do tej pory regul stosowanych w sprawach ułożenia stosunków państwo–Kościół katolicki. Powstało przy tym szereg konkretnych problemów związanych z określeniem statusu i działalności Kościoła katolickiego. Dotyczyły one różnych sfer (np. mienia, własności, działalności publicznej, funkcjonowania różnorodnych instytucji), przy czym brakowało jakichkolwiek regulacji prawnych podejmujących tę problematykę. Trzeba było opierać się na ogólnym ustawodawstwie (np. na reformie rolnej), które nie uwzględniało specyfiki spraw. Dlatego wiele kwestii załatwiano na drodze administracyjnej – zgodnie z zamierzeniami i oczekiwaniami ówczesnych władz. Stosowano także metodę faktów dokonanych. Czasami nie było podstaw prawnych do zakwestionowania decyzji osób sprawujących funkcje publiczne lub możliwości wyegzekwowania ich zmiany, gdy nastąpiły nadużycia w wykonywaniu prawa¹⁰. Do 1947 r. władze komunistyczne zachowywały *daleko posuniętą powściągliwość w stosunku do odradzającego się Kościoła*¹¹. Co więcej, starały się nawet pozyskać i wykorzystywać duchowieństwo do podnoszenia swojego autorytetu, przeprowadzania pewnych akcji lub zabezpieczania porządku publicznego. Znamienne było to zwłaszcza na terenach tzw. Ziemi Odzyskanych czy w środowiskach repatriantów¹². Było to doraźne, przedmiotowe wykorzystanie autorytetu Kościoła czy duchownych do realizacji własnych celów.

Drugi okres znamionujący podejście represyjne władz komunistycznych do Kościoła katolickiego rozpoczął się wraz z neutralizacją zorganizowanej opozycji politycznej i z czasem umacniania w Polsce władzy ludowej. Rozpoczęto szeroko zakrojone działania dyskredytujące i represyjne wobec Kościoła katolickiego. Postrzegany on był bowiem jako instytucja niezależna i wroga na

⁹ H. Misztal: *Polskie prawo wyznaniowe*, dz. cyt., s. 171–210.

¹⁰ Szersza charakterystyka – P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945–1959*, Poznań 1994 s. 78–84.

¹¹ J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944–1989)*, Warszawa 2003, s. 64.

¹² K. Kowalczyk, *Zróżnicowanie represji wobec duchowieństwa na ziemiach polskich (1945–1956)*, w: J. Myszor, A. Dziurok (red.), *Represje wobec duchowieństwa...*, dz. cyt., s. 182–202.

polu politycznym oraz ideologicznym. Pierwszymi oznakami było całkowite zignorowanie postulatów konstytucyjnych przedłożonych przez Episkopat Polski wczesną wiosną 1947 r. do Sejmu Ustawodawczego¹³. Władze komunistyczne eksponowały przy tym konieczność radykalnego wystąpienie przeciwko wrogowi klasowemu, który utrudnia wprowadzanie i utrwalanie nowego porządku. Przy tych założeniach nie można się dziwić, że głównym celem władz komunistycznych była przeprowadzona wszelkimi możliwymi sposobami *wydatna redukcja sił Kościoła*¹⁴. Zamysł był czytelny i nie zamykał się jedynie w okresie do 1956 r. Jak zaznacza Antoni Dudek, chodziło o dezintegrację, marginalizację i wasalizację Kościoła katolickiego. Była to idea przemyślana, realizowana z całą bezwzględnością, jako polityka wyznaniowa władz komunistycznych w całym okresie PRL¹⁵. Zmianie ulegała jedynie forma, w jakiej starano się to czynić. W okresie od 1947–1956 idee tę realizowano w jedyny i niepowtarzalny w latach następnych sposób. Wykorzystywano różnorodne środki (zwłaszcza propagandowe, polityczne, ekonomiczne, prawne). Represje wobec osób duchownych były tego integralną częścią. Świadczy to o tym, że władze komunistyczne nie ograniczyły się jedynie do wystąpienie przeciwko Kościołowi katolickiemu jako instytucji. Jak podkreśla Henryk Dominiczak, pod koniec lat czterdziestych *do rejestru wrogów wciągnięto całe duchowieństwo polskie, uznane za niebezpieczne dla nowego ustroju*¹⁶. Wystąpienia przeciwko duchowieństwu spełniały zarazem dwie funkcje. Po pierwsze, były realizacją zaplanowanej walki z Kościołem katolickim jako instytucją na jednej, specyficznej płaszczyźnie – osób szczególnie z tą instytucją związanych. Po drugie, traktowały duchowieństwo jako specyficzną grupę społeczną, która jako całość stanowiła wrogów klasowych i przeciwników władzy ludowej.

Uwzględniając pozycję, znaczenie i siłę Kościoła katolickiego w Polsce, wystąpienie przeciwko duchowieństwu jako całej grupie nie było wbrew pozorom takie proste. Przedstawiciele władzy ludowej dobrze zdawali sobie z tego sprawę. Dlatego w jednej z wypowiedzi, pod koniec 1947 r. osławiony szef Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego – Stanisław Radkiewicz stwierdził,

¹³ H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, dz. cyt., s. 191–192.

¹⁴ J. Żaryn, *Kościół wobec władzy komunistycznej w Polsce 1945–1953. Opór i przetrwanie*, w: B. Otwinowska (red.), *Polacy wobec przemocy 1944–1956*, Warszawa 1996, s. 64.

¹⁵ A. Dudek, dz. cyt., s. 15–16.

¹⁶ H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL. Rozwój i działalność w świetle dokumentów MSW*, Warszawa 1997, s. 19.

że duchowieństwo *to jest najpotężniejsza siła w Polsce, z którą myśmy się jeszcze nie zmierzili, i tu przed nami stoi najtrudniejsze zadanie, i tu jak nigdzie powinniśmy być czujni i umiejętnie przystępować do tego zagadnienia*¹⁷. Ogólne założenia zostały wyłożone w instrukcji V Departamentu MBP pod wiele mówiącym tytułem: *Ofensywa kleru a nasze zadania z 1947 r.*¹⁸ Tworzony system represyjny miał obejmować różne dziedziny życia i funkcjonowania osób duchownych. Dlatego do walki wykorzystywano przepisy różnych gałęzi prawa, nie było przy tym istotne, co ktoś robił, wystarczał sam fakt bycia taką osobą.

W tworzonym systemie represji wobec duchowieństwa szczególnego znaczenia nabierały normy prawnokarne. Czołowy i wieloletni ideolog komunistyczny Zenon Kliszko, podsumowując w roku 1949 pięcioletnie działania wymiaru sprawiedliwości władzy ludowej, nakreślił jednoznaczny linię podejścia. Wskazał, iż w walce z wrogiem klasowym należy sięgać po prawo karne¹⁹. Ważna była przy tym specyficzna podbudowa ideologiczna uzasadniająca konieczność sięgania do przepisów o takim charakterze. Paradoksalnie uznano, iż *prawo karne w Polsce Ludowej, będąc ostrym mieczem, skierowanym całym swym ciężarem przeciwko elementom wrogim i szkodniczym, stoi na straży interesów mas ludowych i całego Narodu oraz że prawo karne w Polsce Ludowej jest w swej istocie prawem postępowym, prawem w służbie Narodu. Jest ono oparte na zasadach prawdziwie humanitarnych, gdyż groźbą surowej represji broni warunków życia i rozwoju najszerzych warstw społecznych*²⁰. Nie można przy tym zapomnieć o jednej rzeczy – specyfice prawa karnego, którą uznawano także i w omawianym okresie. Polega ona na tym, że podejmowane działania w sferze legislacyjnej czy też praktyki sądowej dotyczą nie jakiejś instytucji czy ogólnie rzecz biorąc grupy ludzi, ale konkretnych osób fizycznych. Wymogiem poniesienia przez nich odpowiedzialności karnej jest jednak to, że musi chodzić o zachowania zabronione pod groźbą kary kryminalnej, czyli o przestępstwo. Całe przedsięwzięcie musiało więc mieć pozory legalności – odbywać się w majestacie prawa.

¹⁷ Cytat ze wstępu do: A. Dziurok, *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec kościołów i związków wyznaniowych 1945–1989*, Warszawa 2004, s. 17.

¹⁸ Za: A. Grześkowiak, *Prawo karne instrumentem walki z Kościołem w latach 1944–1956*, w: A. Grześkowiak (red.), *Represje wobec osób duchownych...*, dz. cyt., s. 50.

¹⁹ Tamże, s. 47.

²⁰ S. Banczerz, L. Lernell, *Prawo karne*, Warszawa 1948, s. 10.

Doktrynalne podstawy represji wobec duchowieństwa w latach 1945–1956.

Ukierunkowanie prawa karnego wprowadzanego przez władzę ludową

O przemyślanym i dobrze zorganizowanym systemie represji karnej z powodu działalności religijnej właściwie można mówić od 1948 r. Wcześniej co prawda zdarzały się aresztowania wśród duchowieństwa, ale miały one raczej charakter zatrzymań. Jeżeli nawet dochodziło do procesów karnych i wyroków wobec osób duchownych, to podstawę stanowiły oskarżenia o ich powiązania z działalnością konspiracyjną – niepodległościową²¹. Wiązały się więc z ogólną linią wyeliminowania sił niepodległościowych i utrudniających wprowadzanie nowego porządku. Niemniej jednak nawet takie przypadki do 1947 r. można traktować jako sytuacje incydentalne. Wówczas zapoczątkowany został nowy sposób podejścia do duchowieństwa Kościoła katolickiego. Nie można go sprowadzić jedynie do stworzenia w ramach prawa karnego „odpowiednich” konstrukcji lub nadania już istniejącym „właściwej” interpretacji. Główna myśl polegała na odpowiedniej rewizji spojrzenia w ogóle na prawo karne jako naukę i gałąź prawa. Chodziło o *dostosowania go do nowego układu stosunków społecznych, do ustroju demokracji ludowej*²².

W rzeczywistości powstałej w Polsce po drugiej wojnie światowej w wielu gałęziach prawa zakwestionowano spuściznę nauki i praktyki II Rzeczypospolitej, a jako wzór postawiono rozwiązania radzieckie. Tak też było i z prawem karnym²³. Koncentrowano się na funkcji, jaką winno ono pełnić w systemie sprawowania władzy ludowej. W miarę zwięzłe można nawet wyodrębnić charakterystyczne, główne cechy prawa karnego tamtego okresu. Wynikały one zwłaszcza z przyjętej ideologii i ogólnej oceny sytuacji. Warto przytoczyć w dosłowne ich brzmienie. Po pierwsze, zakładano, iż *klasy odsunięte przez zmiany ustrojowe od władzy i majątków dokładają wszelkich sił, by podważyć nowe podstawy ustrojowe Państwa. Używają do tego celu różnych metod i dróg [...] W interesie klasy robotniczej i całego świata pracy leży więc udaremnienie wszelkich prób, zmierzających do podważenia nowego ładu społecznego. Inte-*

²¹ A. Grześkowiak, dz. cyt., s. 49–50.

²² S. Banczerz, L. Lernell, dz. cyt., s. 9.

²³ Tamże, s. 23–29.

*res mas ludowych wymaga stosowania przepisów karnych i surowej represji dla ochrony podstaw ustroju. Po drugie, ponieważ, jak to określano – elementy przestępcze powodują w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym państwa chaos i dezorganizację dlatego surowe kary przeciwko nim służą w warunkach powojennych dziełu stabilizacji stosunków w Polsce Ludowej i stworzeniu sprzyjających warunków dla odbudowy kraju i jego rozwoju. Po trzecie, rezultatem wojny jest demoralizacja ludzi oraz deprecjacja życia ludzkiego [...] Walka z pozostałą w spuściznie z okresu wojny i okupacji deprawacją, na gruncie której rodzi się przestępczość, wymaga ostrych środków represji karnej. W końcu czwartą główną cechą prawa karnego w ujęciu władzy ludowej stanowi pogląd, iż sektor socjalistyczny zajmuje w [...] gospodarce miejsce decydujące o rozwoju gospodarczym kraju. Wszelkie szkodnictwo gospodarcze godzi w interesy ogółu ludności pracującej*²⁴. Wymienione cechy traktowano jako argumenty przemawiające nie tylko za wzrostem represyjności prawa karnego. Warunkowały one samą odpowiedzialność. Wystarczało uznanie osoby za przedstawiciela „klasy odsuniętej od władzy”, „element przestępczy destabilizujący stosunki w Polsce Ludowej”, „element deprawujący ludzi”, „szkodnika uderzającego w podstawowy dla gospodarki kraju sektor socjalistyczny”. Każde zachowanie osób, którym przypisano takie miano, mogło stanowić podstawę pociągnięcia do odpowiedzialności. Była to swoista realizacja hasła radzieckiego prokuratora Andrieja Wszyńskiego – „dajcie mi człowieka, a paragraf się znajdzie”. Założenia te rzutowały na podstawowe dla prawa karnego kwestie nauki o przestępstwie i zasad odpowiedzialności karnej.

Upowszechnianiu nowego spojrzenia na naukę prawa karnego i opierania na nim praktyki sądowej sprzyjały konsekwencje wojny. Kluczowe znaczenie miały braki kadrowe w wymiarze sprawiedliwości (w tym także w wyniku przerwania na kilka lat kształcenia) i zniszczenie w latach okupacji ośrodków naukowych (w tym powojenny brak kadry naukowych). W efekcie stworzono system szybkiego kształcenia w Centralnej Szkole Prawniczej (nazywanej popularnie szkołą Duracza). Odpowiadał on zapotrzebowaniom nowej władzy. Nie było więc problemu z upowszechnieniem i wcieleniem w życie nowego spojrzenia na prawo karne. Jednocześnie podjęto szereg dodatkowych zabiegów w sferze legislacyjnej i organizacyjnej, aby system wymiaru sprawiedliwości

²⁴ Cytaty za: tamże, s. 9–10.

stał się odpowiednio dyspozycyjny wobec władzy ludowej²⁵. W tej rzeczywistości prawo karne zaczęło stanowić swoiste narzędzie do osiągnięcia wyższego celu. Zgodnie z poglądami głoszonymi w doktrynie prawa karnego tamtego okresu, jego celem miało być *zabezpieczenie groźbą represji karnej ochrony, utrwalenia i rozwoju tych stosunków społecznych, które są najbardziej korzystne i pożądane dla panujących w Polsce Ludowej klas społecznych, tj. dla polskiego ludu pracującego*²⁶. W najbardziej ogólnym ujęciu dobrem prawnie chronionym był więc pewien układ stosunków społecznych i odpowiadająca temu ideologia. Prawo karne miało stać przede wszystkim na straży ich nienaruszalności. Nadto przez odwołanie do systemu srogich represji zapobiegać zamachom na ich byt, trwałość i rozwój²⁷. Dopiero uwzględniając te specyficzne uwarunkowania, można przejść do ogólnego zarysowania stworzonego u progu Polski Ludowej systemu represji wobec duchowieństwa Kościoła katolickiego.

Specyficzne ujęcie przestępstwa w prawie karnym

Od wielu już lat podkreśla się, iż przyjęty przez sprawujących władzę system wartości znajduje swoje odbicie w ramach prawa karnego²⁸. Nie chodzi przy tym tylko o treść przepisów mających taki charakter. Zasadnicze znaczenie ma określenie podstawowych zagadnień, na jakich opiera się odpowiedzialność karna. Zgodnie z ogólnym określeniem prawa karnego – także w okresie wprowadzania i utrwalania władzy ludowej w Polsce – kluczowe znaczenie miało pojęcie przestępstwa. W świetle propagowanej ideologii, która w istotny sposób wpłynęła na wyodrębnienie wskazanych wyżej głównych cech prawa karnego Polski Ludowej, należało je traktować jako *kontrrewolucyjny opór obalonych klas i ich niedobitków*²⁹. Takie stwierdzenie było oczywiście zbyt mało precyzyjne. Podawało jedynie generalne ukierunkowanie, bez wskazanie istotnych

²⁵ A. Rzepliński, *Przystosowanie ustroju sądownictwa do potrzeb państwa totalitarnego w Polsce w latach 1944–1956*, w: W. Kulesza, A. Rzepliński (red.), *Przestępstwa sędziów i prokuratorów w Polsce lata 1944–1956*, Warszawa 2000, s. 9–37.

²⁶ S. Bancierz, L. Lernell, dz. cyt., s. 7.

²⁷ Tamże, s. 7.

²⁸ A. Zoll, *Aksjologiczne podstawy prawa karnego*, w: B. Czech (red.), *Filozofia prawa a tworzenie i stosowanie prawa*, Katowice 1992, s. 306–307; S. Bancierz, L. Lernell, dz. cyt., s. 9.

²⁹ L. Lernell (red.), *Materiały do nauki prawa karnego. Nauka o przestępczości i karze*, Warszawa 1955, s. 24.

cech przestępstwa. Dlatego w doktrynie stworzono nowe pojęcie. Zgodnie z nim za przestępstwo uznawano *zawiniony czyn człowieka, niebezpieczny dla mas pracujących, będący zamachem na podstawy ustrojowe Polski Ludowej, jej prawa, na uznane prawem interesy jednostek, przedsiębiorstw lub spółdzielczych oraz organizacji lub stowarzyszeń i wszelkich osób prawnych w okresie przejściowym do socjalizmu*³⁰. W doktrynie podkreślano przy tym istotną zmianę podejścia do określenia istoty przestępstwa. Zaczęto bowiem eksponować jego materialną treść. Sprowadza się ona do wykazania społecznego niebezpieczeństwa, jakie dane zachowania stwarzają dla interesów klas społecznych rządzących w Polsce (w imię idei walki klas i klasowego charakteru prawa karnego)³¹. Chodzi więc o wskazanie na coś, co jest oceniane jako groźne. Świadomość tego stała się podstawową przesłanką zabronienia określonych zachowań i przeciwdziałania im przez ostrą reakcję karną. Na dalszy plan schodzi cała kwestia, jaką konkretnie formę przybrał ów zakaz. Na tej bazie w praktyce sędziowskiej, popartej głosami przedstawicieli nauki, wprowadzono konstrukcję zamiaru kontrrewolucyjnego. Można go było przypisać każdemu, kto według oceny przedstawicieli władzy ludowej godził w ustanawiany przez nią porządek.

Poczynione powyżej uwagi wskazują, że w rozumieniu istoty przestępstwa doprowadzono do wielkiego zrelatywizowania ocen pewnych postępów. Podstawowym kryterium stało się bowiem subiektywne uznanie zachowania za niebezpieczne dla panującego układu stosunków społecznych. Jak podkreślono w cytowanym już podręczniku do prawa karnego z tego okresu, *czyn uważany za przestępny w jednym układzie stosunków społecznych, w innym układzie stosunków społecznych może być traktowany za bezkarny, a nawet za pożądaný. [...] Wywłaszczenie obszarników i wielkich kapitalistów uważała i uważa burżuazja za największe przestępstwo skierowane przeciwko „świętej nietykalnej własności prywatnej”, podczas, gdy takie wywłaszczenie jest w gruncie rzeczy realizacją idei postępu i sprawiedliwości społecznej*³². Zrelatywizowanie to stawało się bardzo wygodne. Jak już wskazywałem, generalne zadanie stawiane przed prawem karnym stanowiła przecież ochrona układu stosunków spo-

³⁰ I. Andrejew, J. Sawicki, *Istota przestępstwa w Polsce Ludowej. Kilka uwag z zakresu teorii prawa karnego*, Warszawa 1949, s. 92.

³¹ S. Banczerz, L. Lernell, dz. cyt., s. 24, 27–28.

³² Tamże, s. 6.

łecznych najbardziej pożądanym i korzystnym dla klasy panującej. W tym układzie władza publiczna mogła swobodnie określać, co stanowi przestępstwo. Zależało to od subiektywnej oceny. Podkreślano przy tym, iż nie powinno się trzymać sformalizowanych konstrukcji prawnych, wystarczyło ogólne nakreślenie istoty przestępstwa.

Przyjęta po drugiej wojnie światowej koncepcja prawa karnego, a szczególnie ujęcie w nim przestępstwa miały jeszcze jedną konsekwencję. Charakterystyczne dla części ogólnej kodyfikacji karnej zapisy określające ogólne zasady odpowiedzialności przestawały mieć znaczenie. Kluczową rolę miała bowiem specyficzna, ideologiczna „czapa” i wynikająca z niej całościowa wizja prawa karnego. Nawet przy pozostawieniu stosownych rozwiązań z pierwszej polskiej kodyfikacji karnej z 1932 r. nabierały one innego znaczenia. Służyły jako instrument do stosowania rozwiązań umieszczanych w przepisach szczególnych. Dlatego tworzone po wojnie ustawodawstwo karne Polski Ludowej generalnie je właśnie zawierało. Wprowadzanie konkretnych przestępstw w postaci podawania ich ustawowych znamion zależało od uznania władzy ludowej. Czym się w tym wypadku kierowano – już wskazałem. Dodatkowo można jedynie wskazać, że ocena i kwalifikowanie zachowań pozostały w gestii swobodnego uznania organów wymiaru sprawiedliwości, które działały pod dyktando władz komunistycznych. Cechą charakterystyczną było bowiem nie tylko tworzenie stosownych aktów prawnych i umieszczanie w nich przepisów odpowiednio pomocnych do walki z wrogami klasowymi. Władza ludowa przyjmowała założenie, że *poprzez morderstwo, szpiegostwo, sabotaż polityczny i gospodarczy, szkodnictwo i szerzenie rozkładu wewnątrz aparatu państwowego oraz wrogą propagandę i knowania poza granicami państwa prowadzą drogi walki odsuniętych od rządu w Polsce klas*³³. Wykorzystywano więc dla celów politycznych różne zapisy, w tym także dotyczące przestępstw pospolitych. Nie były to zabiegi przypadkowe. W sumie stworzono w miarę stabilny system terroru komunistycznego. Stanowił on narzędzie do walki z wrogiem klasowym i narzędzie budowania nowego porządku³⁴. Zapewniała to odpowiednia oprawa doktrynalna stosownych przepisów. Do tego celu praktycznie można było wy-

³³ Tamże, s. 9.

³⁴ A. Grześkowiak, dz. cyt., s. 47.

korzystać wszystkie artykuły o charakterze prawnokarnym, zwłaszcza znajdujące się w regulacjach uznawanych za trzon ówczesnego prawa karnego³⁵.

Charakterystyka czynów zabronionych będących podstawą represjonowania duchownych w latach 1945–1956

Powstałe w pierwszych latach Polski Ludowej ustawodawstwo karne stanowiło podstawę formalną do tworzenia systemu represji wobec duchowieństwa. Wykorzystywano przy tym kilkanaście aktów prawnych. Zasadnicze znaczenie miało kilka i na nich – z oczywistych względów w różnym zakresie – się skoncentruję³⁶. Nie mówiły one wprost o walce z duchowieństwem. Mając szerszy zakres dzięki odpowiedniej treści i jej interpretacji, w praktyce nadawały się do tego bardzo dobrze. Ważne jest przy tym, aby w charakterystyce przepisów służących represjonowaniu duchowieństwa zachować układ chronologiczny – kolejność pojawiania się aktów prawnych je zawierających.

Przestępstwa z kodeksu karnego Wojska Polskiego³⁷. Cały akt prawny został przyjęty dekretem PKWN w dniu 23 września 1944 r. W zamierzeniach stanowił prowizoryczną regulację na czas wojny. W praktyce okazał się bardzo surowym i często stosowanym narzędziem wykorzystywanym do walki z przeciwnikami politycznymi. Jak zaznaczałem wcześniej, z czasem za takich uznano całe duchowieństwo Kościoła katolickiego.

W latach 1945–1956 kodeks karny Wojska Polskiego uznawany był za regulację bardzo pomocną w skutecznym dławieniu wroga klasowego i jednocześnie służącym obronie przed wrogami zewnętrznymi. Obecnie podkreśla się, że *stanowił podstawę do karania śmiercią osób uprawiających działalność polityczną niezgodną z linią PKWN³⁸*. Jako akt prawny świadczył o obraniu w polskim prawie karnym nowego kierunku. Od strony doktrynalnej było nim wzorowanie się na rozwiązaniach państw sojusznicznych (czytaj ZSRR). Z kolei od

³⁵ S. Banczerz, L. Lernell, dz. cyt., s. 7.

³⁶ A. Wąsek, dz. cyt., s. 28.

³⁷ Charakterystyka na podstawie A. Grześkowiak, dz. cyt., s. 53–60; J. Bafia, L. Hochberg, M. Siewierski, *Ustawy karne PRL. Komentarz*, Warszawa 1965, s. 92–98.

³⁸ A. Grześkowiak, dz. cyt., s. 53.

strony zamierzeń i prawdziwych intencji – eliminowanie z życia publicznego osób uznanych za przeciwników nowego porządku politycznego.

W kształtowaniu systemu represji wobec duchowieństwa kluczowe znaczenie miały zwłaszcza trzy przepisy kodeksu karnego Wojska Polskiego³⁹. Karze wieloletniego więzienia lub nawet śmierci podlegali ci, którzy zostali uznani za usiłujących: pozbawić Państwo Polskie niepodległego bytu lub odebrać część jego obszaru (art. 85 «78»), przemocą usunąć ustanowione organa władzy zwierzchniej Narodu albo zagarnąć ich władzę (art. 86 § 1 «79»), przemocą zmienić ustrój Państwa Polskiego (art. 86 § 2 «79»). Tego rodzaju przestępstwa stanowiły zbrodnie stanu. Nadto, nieco krótszej karze (od roku do 10 lat) podlegały osoby uznane za czyniące przygotowania do popełnienia takich przestępstw (art. 87 «80»). Jak z tego wynika, bardzo surowo przeanalizowane były zachowania, które nie musiały nawet pociągać za sobą jakichś skutków czy nawet stanowić jakiegoś zagrożenia. Wystarczało samo stwarzanie niebezpieczeństwa. Bardzo rozciągliwa interpretacja zapisów pozwalała ponadto uznawać za kryminalizowane czyny bardzo wiele faktycznych zachowań. W znacznym stopniu ułatwiało to represjonowanie osób z określonych grup, wystarczyło tylko tego chcieć.

Kolejną rzeczą, na którą trzeba zwrócić uwagę, było to, że ze wskazanych powyżej przepisów nie wynikało jasno, co należy traktować jako dobro prawnie chronione. Niewątpliwie generalnie chodziło o państwo (jego integralność, niepodległość, ustrój). W praktyce należało pod tym rozumieć godzenie w Polskę Ludową jako państwo dyktatury proletariatu. Dlatego też omawiane przestępstwa w łączności z innymi, mającymi podobny charakter, a opisanymi w podobny sposób w wielu pozostałych artykułach, uznawane były za przestępstwa kontrewolucyjne. Niespotykana do tej pory w polskim prawie karnym była sama konstrukcja tych przepisów. Nie wdając się w szczegóły, pozwalała na znacznie rozszerzenie pola odpowiedzialności karnej osób i arbitralnego ustalania granic zachowań, jakie mogły być brane pod uwagę. Wystarczało przypisanie zamiaru kontrewolucyjnego osobie podejmującej aktywność w jakiegokolwiek sferze. Formalnie więc nie występowało przeciwko osobie za jej działalność religijną (np. duszpasterską), ale występowało wobec wroga godzącego w żywotne interesy państwa ludowego. Decydowały o tym organy prowadzące

³⁹ Na przestrzeni kilkunastu lat miały one zmienianą numerację. W tekście podaję tę, która obowiązywała na początku. Najczęściej ją właśnie przywołuje się w literaturze. Z kolei w nawiasie podaję numerację obowiązującą w chwili zniesienia tych przepisów.

postępowanie. W gruncie rzeczy o to w tym wszystkim chodziło. Było to idealne narzędzie represji wobec osób duchownych. Życie pokazało, jak często po nie sięgano i – o zgrozo – za jak błahe zachowania, czy nawet za działania immanentnie związane z posługą duchownych, można było na tej podstawie być skazanym na długoletnie więzienie lub nawet na karę śmierci⁴⁰.

Przepisy zawarte w dekreście o przestępstwach szczególnie niebezpiecznych w okresie odbudowy państwa⁴¹. W formie, o jaką mi chodzi, ten akt prawny został przyjęty 13 czerwca 1946 r. Poprzedzał go jednak wcześniejszy dekret o tej samej nazwie – z 16 listopada 1945 r. Regulacja, o której mowa, stanowiła kwintesencję ochrony ludowego ustroju Polski przed różnego rodzaju zamachami na nowo kształtowany porządek społeczno-polityczny. Chociaż zawierała przepisy charakterystyczne dla części szczególnej kodeksu karnego (ustawowe znamiona konkretnych czynów zabronionych), zyskała miano małego kodeksu karnego. Treść i charakter zawartych w nim artykułów wskazywał, iż jest to akt prawny złożony z norm epizodycznych, czyli takich, które z punktu widzenia prawa karnego obejmowały przypadki wyjątkowe, luźno powiązane z samą istotą tej gałęzi prawa. Oficjalnie podawano, iż chodzi o ochronę ludowego ustroju Polski przed jakimikolwiek podstępными zamachami na porządek polityczny i gospodarczy. Ten akt prawny stanowił podstawowe narzędzie zwalczania wrogów nowego ustroju. Z treści zawartych w nim kluczowych przepisów wynikało, iż za taką osobę należy uznać każdego, kto nie akceptował porządku wprowadzanego przez władzę ludową. Wystarczała sama dezaprobata. Celem regulacji było więc zwalczanie opozycji politycznej. Bez znaczenia przy tym był fakt, że najczęściej chodziło o zachowania wynikające z przynależnych każdemu człowiekowi praw ludzkich czy obywatelskich.

W represjonowaniu duchowieństwa Kościoła katolickiego na podstawie małego kodeksu karnego podstawowe znaczenia miały przepisy dotyczące przestępstw przeciwko porządkowi publicznemu – szczególnie dwa z nich. Pierwszy mówił o przestępstwie tzw. propagandy szeptanej (art. 22). Chodziło o niepubliczne rozpowszechnianie fałszywych wiadomości. Groziła za to kara aresztu lub więzienia do 5 lat. Drugi z przepisów dotyczył godzenia w ustrój prawno-

⁴⁰ A. Witkowski, *Polityka karna organów wymiaru sprawiedliwości narzędziem represji wobec osób duchownych i konsekrowanych*, w: A. Grześkowiak (red.), *Represje wobec osób duchownych...*, dz. cyt., s. 141–155.

⁴¹ Charakterystyka na podstawie: A. Grześkowiak, dz. cyt., s. 64–70; J. Bafia, L. Hochberg, M. Siewierski, dz. cyt., s. 46–49, 54–57.

-polityczny i społeczno-polityczny Polski Ludowej (art. 29). Groziła za to kara do 10 lat pozbawienia wolności. Przewidywano przy tym dwie formy realizacji tego przestępstwa: przez lżenie, wyszydzanie, poniżanie ustroju, a także przez szerzenie propagandy faszystowskiej. Pod tym drugim sformułowaniem rozumiano publiczne pochwalanie jakichkolwiek odmian faszyzmu lub zbrodni z nim związanych oraz publiczne nawoływanie do popełnienia zbrodni faszystowskich lub powoływanie instytucji o celach faszystowskich.

Paradoksalnie groźna była nie sama literalna treść przywołanych powyżej przepisów. Dostyc swobodne interpretowanie ustawowych znamion (czyli cech, jakie musiały być spełnione, aby zachowanie uznać za przestępcze), doprowadziło do znacznego rozszerzenia zakresu odpowiedzialności karnej osób na tej podstawie prawnej. Nie było to zgodne z funkcjonującymi w nauce prawa wymogami wykładni. Liczył się jednak główny cel – walka z przeciwnikiem klasowym. W efekcie – jak wskazuje A. Grześkowiak, *Sąd Najwyższy nakazywał karanie także w wypadkach, gdy żadne wiadomości nie były rozpowszechniane. Znamiona tego przestępstwa wyczerpywała [...]nie tylko konkretna, ściśle sprecyzowana wypowiedź, fałszywa, ale także wszelkiego rodzaju wypowiedź mająca pozornie charakter tylko krytycznych uwag czy opinii, o ile zdolna była do wytworzenia atmosfery niepokoju i nieufności do ustroju państwa polskiego i do wyrządzenia w istotnym stopniu szkody interesom PRL bądź obniżenia powagi jego naczelných organów. Za fałszywe wiadomości SN nakazywał przyjmować np. wszelkie informacje, w tym i prawdziwe, także o faktach jeszcze nie zaistniałych, ale przyszłych, szkoda mogła być jedynie potencjalna [...]. Na podstawie tego przepisu skazywano za opowiadanie dowcipów politycznych, przekazywanie nawet niepublicznie wiadomości radiowych usłyszanych z wolnych rozgłośni radiowych, umieszczenie wiadomości w liście prywatnym, a księży za np. odczytywanie listów pasterskich czy treści zawarte w kazaniach*⁴². Ten znamieny cytat nie wymaga już dodatkowych komentarzy. Dobrze obrazuje groźę tamtych czasów. Dodać tylko można, iż w podobnym duchu interpretowano treść art. 29 i oceniano zachowania jako godzące w ustrój Polski Ludowej.

Uregulowania przyjęte w dekreście o ochronie wolności sumienia i wyznania⁴³. Ten akt prawny został uchwalony 5 sierpnia 1949 r. Trudno, aby

⁴² A. Grześkowiak, dz. cyt., s. 69–70.

⁴³ Charakterystyka na podstawie: tamże, s. 81–86; J. Bafia, L. Hochberg, M. Siewierski, dz. cyt., s. 143–151; H. Misztal, *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, Lublin 1999, s. 77–79.

w tym okresie rzeczywiście chodziło o gwarancje, o których mowa w jego tytule. W urzeczywistnianym systemie represji wobec duchownych Kościoła katolickiego nie wystarczały już uregulowania ogólnej natury (zwłaszcza przedstawione powyżej). Byli oni bowiem oskarżani i skazywani tak jak przedstawiciele innych grup społecznych. Przypisywano im na ogólnych zasadach przestępstwa o charakterze politycznym. Dekret ten zmienił tę sytuację, ponieważ wymierzony był wprost w duchowieństwo jako ściśle określonego wroga. Chodziło przede wszystkim o szukanie podstaw w typowej dla tej grupy osób działalności religijnej. Na podstawie wcześniejszych regulacji, pomimo naciąganej interpretacji przepisów, nie zawsze to było możliwe.

Specyfiką dekretu o ochronie wolności sumienia i wyznania była jego przewrotność. Pozornie chodziło o zagwarantowanie i objęcie ochroną wolności religijnej (o czym miały świadczyć art. 1 i 2). Niemniej jednak sposób zredagowania całego aktu prawnego świadczył, iż było to raczej limitowanie przez państwo pewnego prawa w tej sferze. Idąc po tej linii, wyraźnie zaznaczono w tym dokumencie zakres działalności duchownych. Było to zależne od prowadzonej przez państwo ludowe polityki wyznaniowej i powiązanych z tym konkretnych potrzeb. O prawdziwych intencjach świadczą wydane do tego dekretu stosowne instrukcje⁴⁴.

Przestępstwo nadużycia wolności sumienia i wyznania scharakteryzowano aż w czterech przepisach. Przede wszystkim polegało ono na wykorzystaniu tej sfery w celach wrogich ustrojowi Polski Ludowej (art. 8). Groziła za to kara od 3 do 15 lat pozbawienia wolności. Oczywiście oceny takiego stanu i interpretacji konkretnego przypadku dokonywały same władze. Nadto karalne było nawet uznanie, że chodzi tylko o przygotowanie do takich działań. Takie sformułowanie treści przepisu dawało duże pole do swobodnego oskarżania duchownych. Nadużycie wolności sumienia i wyznania mogło też polegać na dyskryminowaniu osób w dostępie do czynności religijnych ze względu na ich światopogląd (art. 4) lub na zmuszaniu tego rodzaju osób do nich (art. 3). W obu przypadkach sankcją było pozbawienie wolności do 5 lat. Była to znaczna ingerencja w sferę jurysdykcji religijnej przez przymuszanie (przez zastraszenie) do określonego zachowania duchownych. Oczywiście chodziło o zachowania pożądane z punktu widzenia władzy ludowej.

⁴⁴ A. Grześkowiak, dz. cyt., s. 83–85.

Ostatnią formę nadużycia wolności sumienia i wyznania stanowiło działanie w tej sferze w celu osiągnięcia korzyści osobistej lub majątkowej, ale przy wykorzystaniu podatności innych osób. Pozornie trudno z tym zapisem polemizować. Jak jednak często podkreślano, zachodzi tu przypadek oszustwa. Dlaczego więc mimo uregulowania tego rodzaju przypadków w ogólnych przepisach karnych, zdecydowano się na wprowadzenie tego właśnie zapisu. Sprawa staje się jaśniejsza, gdy weźmie się pod uwagę, iż chodziło o przypadki (np. cuda, wiara w zmartwychwstanie), które władza ludowa traktowała jako przejawy ciemnoty i ulegania zabobonom. Wkraczano więc w bardzo delikatną treść wiary głoszonej przez duchowieństwo.

Za dodatkowe obostrzenie podejścia do duchownych trzeba nadto uznać rozciągnięcie zakresu odpowiedzialności za wymienione powyżej przestępstwa na ich przedpole. Zgodnie z treścią art. 10 wystarczało przypisanie sprawcy brania udziału w porozumieniu mającym na celu zachowania w ten sposób kryminalizowane. Z kolei w art. 11 nakładano szczególny obowiązek przeciwdziałania im. Pod pozorem ochrony wolności w sferze religijnej wprowadzano więc sztywny gorset możliwych do podejmowania przez duchowieństwo działań.

Przestępstwa z pozostałych aktów prawnych. Obok wymienionych powyżej aktów normatywnych warto wskazać jeszcze trzy⁴⁵. Według kolejności uchwalania były to dekrety: o wymiarze kary dla faszystowsko-hitlerowskich zbrodniarzy z 31 sierpnia 1944 r., o odpowiedzialności za klęskę wrześniową i faszyzację życia państwowego z 22 stycznia 1946 r., o odpowiedzialności karnej za odstępstwo od narodowości w czasie wojny 1939–1945 z 28 czerwca 1946 r. Na ich podstawie doszło do skazania między innymi kilku ważnych hierarchów kościelnych. Niemniej jednak postępowanie na tej podstawie prawnej wiąże się już z innym problemem. W zasadzie każdy przepis o charakterze prawnokarnym mógł być wykorzystany do osiągnięcia celu zamierzonego przez przedstawicieli władzy ludowej. Dotykamy więc złożonego zagadnienia nadużywania władzy, prawa (nawet takiego jakie było!) i charakterystyki procesów karnych ówczesnego czasu⁴⁶. Nie to było główną myślą niniejszego artykułu.

⁴⁵ Szersza charakterystyka w: A. Grześkowiak: dz. cyt., s. 71–73.

⁴⁶ G. Rejman, *Prawo karne jako środek przymusu państwowego w latach 1944–1956*, „Niepodległość i Pamięć” 1 (1997), s. 14–20.

Zakończenie

Represjonowania duchowieństwa Kościoła katolickiego w latach 1945–1956 przez władzę ludową nie można oczywiście sprowadzać tylko do działań podejmowanych na podstawie norm prawnokarnych. Niemniej jednak właśnie one okazywały się najbardziej drastyczne w swojej formie. Uderzenie dotyczyło podstawowych, przynależnych każdemu człowiekowi dóbr i wartości, a nie rzadko najwyższego dobra – życia ludzkiego. Atak ten podejmowano rozmyślnie, na właściwej władzom komunistycznym podbudowie ideologicznej. Obejmował on trzy sfery: stanowienie prawa (przyjmowanie konkretnych przepisów i aktów prawnych), interpretację obowiązującego prawa (zgodnie z ideologią komunistyczną) i wykonywanie prawa (podporządkowanie celowi wyznaczonemu przez władzę ludową). Stworzono więc pewien system. Represjonowanie duchowieństwa Kościoła katolickiego w omawianym okresie stanowiło atak na prawa podmiotowe, rozumiane jako pewien zakres wolności i możliwego postępowania, które są przyznane w ramach prawa stanowionego oraz objęte są w nim stosowną ochroną⁴⁷.

Na przestrzeni kilku lat widoczna jest eskalacja represji. Nieprzypadkowo apogeum nastąpiło w latach 1950–1953. Tego rodzaju działania były właściwe założeniom państwa totalitarnego – starano się podporządkować pewnej ideologii wszelkie płaszczyzny życia społecznego. Duchowieństwo w początkowych latach PRL stanowiło w zasadzie jedyną grupę zachowującą daleko idącą niezależność. Skala podjętych działań była przerażająca. Nie chodzi przy tym tylko o wzrost drastyczności stosowanych kar, ale również o szeroki zakres podjętych represji. Na karę śmierci lub długoletnie więzienia skazano w przybliżeniu 900 osób duchownych (kapłanów, zakonników, zakonnice)⁴⁸. Uwzględniając stan liczbowy polskiego duchowieństwa po drugiej wojnie światowej, był to znaczący ich odsetek.

Zdaję sobie sprawę, że poczynione uwagi stanowią jedynie ogólne wprowadzenie do tej złożonej problematyki. W niniejszym artykule starałem się zarysować pewne elementy, których nie można rozpatrywać wyłącznie w kate-

⁴⁷ *Wielka encyklopedia prawa*, Warszawa 2005, s. 749.

⁴⁸ T. Kostewicz, *Wykonanie kary więzienia wobec osób duchownych i konsekrowanych w latach 1944–1956*, w: A. Grześkowiak (red.), *Represje wobec osób duchownych...*, dz. cyt., s. 218–242; J. Myszor, *Portret zbiorowy duchowieństwa represjonowanego w PRL (1944/45–1989)*, w: J. Myszor, A. Dziurok (red.), *Represje wobec duchowieństwa...*, dz. cyt., s. 97–107.

gorii faktów historycznych zakończonych przełomem, jaki nastąpił w 1956 r. Duża część uregulowań prawnych zachowała swoją moc obowiązującą aż do uchwalenia kodyfikacji karnej PRL w 1969 r. Dużo gorzej sprawa przedstawia się z mentalnością. Jeszcze w październiku 1986 r. na posiedzeniu Sekretariatu KC PZPR gen. Wojciech Jaruzelski stwierdził: że *konsekwentnie należy przestrzegać zasady „kija i marchewki”, co Kościołowi i duchowieństwu powinno się opłacać, co zaś nie. Musimy to doskonalić konkretnym działaniem – karać i nagradzać*⁴⁹. W świetle tej wypowiedzi budowany w pierwszych latach PRL-u system represji wobec Kościoła katolickiego i duchowieństwa zdaje się być „wiecznie żywy”. Nie skończył się on po 1956 r., a jedynie zmienił swoje oblicze. Warto o tym pamiętać.

**THE SYSTEM OF CRIMINAL REPRESSION IN THE YEARS 1945–1956
TO THE CLERGY OF THE CATHOLIC CHURCH IN POLAND
– THE CUSTODIAN OF TRADITION AND NATIONAL IDENTITY**

Summary

Because of the role and importance of the Catholic Church in Polish history, clergy may be treated as a kind of custodian of collective tradition and national identity. Immediately after the Second World War radically changed the approach to the Catholic Church. Speeches against clergy was not accidental. Binding of a communist state ideology, stood in open conflict with religion and faith. Therefore in the years 1945–1956, a system that destroyed the basic to the enemy, the Catholic Church and its representatives – the clergy. Criminal law in this case played a major hives. By taking this problem in this article I try to reflect its wider context. It addresses the assumptions and methods in their recruitment of a key force in the field of regulation and interpretation of the law.

Translated by Mirosława Landowska

⁴⁹ Cytat za: A. Dudek, dz. cyt., s. 13.

JERUZALEM JAKO MIEJSCE KUSZENIA JEZUSA W ŚWIETLE ŁK 4,9-12

Florencjan Szymański OFM
Wydział Teologiczny UAM Poznań

Ogólne spojrzenie na terminologię dotyczącą Świętego Miasta w użyciu św. Łukasza wykazuje dwa rodzaje określeń pochodzenia greckiego – *Ierusaluma* (2,22) oraz hebrajskiego – *Ierosal hm* (4,9)¹. Użycie terminu *Jeruzalem* wiąże się zawsze z kontekstem religijnym, liturgicznym bądź starotestamentalnym. Tę zależność dostrzega się zwłaszcza w Ewangelii dzieciństwa (2,25.38. 41.43). Podobna sytuacja zachodzi też w czasie podróży Jezusa do *Jeruzalem* (18,31), Jego męki, śmierci i zmartwychwstania (23-24).

Niniejsze opracowanie stanowi formę dopowiedzenia do powyższej tematyki w kontekście opisu kuszenia Jezusa umieszczonego w Łk 4,9-12.

Krytyka tekstu

Z punktu widzenia podjętego zagadnienia ważną wskazówkę zawierają najstarsze kodeksy łacińskie (it = *Itala*) oraz świadectwo św. Ambrożego, w których zamieniono kolejność drugiej i trzeciej pokusy zawartych w Łk 4,5-12. Ów wariant jest zbyt słabo poświadczony, aby go przyjąć jako oryginalny, lecz paradoksalnie uwidacznia specyfikę redakcyjną św. Łukasza,

¹ Zauważa się dyskusję dotyczącą motywów, którymi kierował się św. Łukasz, stosując dwa różne określenia. Owa polemika polaryzuje się wokół zwolenników i przeciwników opinii, iż nazwa *Jeruzolima* jest terminem czysto geograficznym, natomiast *Jeruzalem* ma znaczenie sakralne – uroczyste, o znacznym zabarwieniu teologicznym, zob. J. Kudasiewicz, *Nazwy Jeruzalem, Jeruzolima w użyciu św. Łukasza* („Roczniki Teologiczne KUL” 20, 1 (1973), s. 17–36.

który w stosunku do wersji św. Mateusza (5,5-10) zmienił kolejność pokus. Wydaje się, iż celem owej modyfikacji było wyróżnienie Świętego Miasta jako miejsca szczególnego kuszenia Jezusa.

Fragmencj dotyczący ściśle trzeciej pokusy (w. 9-12) posiada trzy drobne warianty tekstowe: (1) ominięcie zaimka autwł w w. 9 (L X e); (2) ominięcie spójnika ołti w w. 11 (D G D 0102. 700 M it sy^{s.p} sa bo^{pt}); (3) zamianę określenia ołti ei rhtai (w. 12) – *powiedziano* na gegraptai – *napisano* (D W pc it). Dwa warianty ominięcia mają charakter korekt natury stylistycznej, natomiast trzecia lekcja jest próbą harmonizacji pod wpływem bliskiego kontekstu (w. 10).

Warto też zwrócić uwagę na lekcję alternatywną, odnoszącą się do terminu kairoul – *czasu* (w. 13), który w Kodeksie Bezy zamieniono analogicznym terminem cronoul. Również owa lekcja sygnalizuje istotną myśl św. Łukasza, który w ten sposób podkreślił doniosłą wagę *czasu* kuszenia w *Jeruzalem*.

Struktura

Opis kuszenia zawiera trzy wyodrębnione pokusy (Łk 4,3-12), z których każda ma analogiczny, trójstopniowy schemat: działanie diabła², treść pokusy, odpowiedź Jezusa. Charakterystyczną ich cechą jest dialog, w którym używa się słów z ksiąg ST³.

Pierwsza rozpoczyna się od wyrażenia wątpliwości co do synostwa Bożego: *Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz temu kamieniowi, żeby stał się chlebem* (4,3)⁴. Jej treść nawiązuje do w. 2, gdzie wspomina się, iż Jezus odczuwał głód. Jego odpowiedź jest konkretna i jednoznaczna: *Nie samym chlebem żyje człowiek* (w. 4)⁵.

Podobną strukturę posiada druga pokusa, która rozpoczyna się od informacji o czynności diabła wyprowadzającego Jezusa na górę, aby ukazać Mu wszystkie królestwa świata (w. 5). W w. 6 zawarto treść pokusy: *Tobie dam*

² Tego elementu nie dostrzega się wyraźnie w pierwszej pokusie, gdyż od razu następują słowa diabła (Łk 4, 3n).

³ Łk 4,4.8. 10-11.12.

⁴ Analogiczne słowa dostrzega się w trzeciej pokusie, co może świadczyć o ich wzajemnym związku (w. 9b).

⁵ Pwt 8,3.

potęgę i wspaniałość tego wszystkiego, bo mnie są poddane i mogą je dać komu chce. Analogicznie jak poprzednio, odpowiedź Jezusa była bardzo stanowcza: *Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz* (w. 8)⁶.

Ostatnia pokusa ma nieco inną konstrukcję niż pozostałe (w. 9-12). Tym razem diabeł użył argumentu z Ps 91,11-12: *Aniołom swoim rozkażę o Tobie, żeby Cię strzegli, i na rękach nosić Cię będą, byś przypadkiem nie uraził swej nogi o kamień* (w. 10-11), na który Jezus odpowiedział, odwołując się – nie jak poprzednio – do słowa pisanego (w. 4b.8b), lecz do mówionego (w. 12)⁷. Najpierw diabeł zawiódł Go na szczyt narożnika świątyni w Jeruzalem (w. 9a), co jest analogiczne do sytuacji występującej w w. 5. Następnie wypowiedział słowa: *Jeśli jesteś Synem Bożym* (w. 9b), które są identyczne jak w w. 3a. Treść pokusy stanowią słowa: *rzuć się w dół* (w. 9c), po których występuje wspomniana argumentacja zaczerpnięta z Ps 91.

W świetle powyższych obserwacji można przyjąć, iż zachodzące w tekście analogie pokazują układ pokus w schemacie A, B, A', gdyż zarówno pierwsza, jak i trzecia pokusa zawierają zwrot podający w wątpliwość autentyczność Syna Bożego (w. 3b.9b), natomiast druga dotyczy władzy ziemskiej (w. 5-8).

W trzeciej pokusie (w. 9-12) można wyróżnić następujące zdania oraz konstrukcję z punktu widzenia mikrostruktury syntaktycznej:

- w. 9a Hgagen de. auton eij Vlerousal hm
- w. 9b kai. esthsen epi. to. pterugion tou/ ierou/
- w. 9c kai. eipen autw(
- w. 9d Eiv ui oj ei=tou/ qeou(
- w. 9e ba|e seauton enteufen katw\
- w. 10a gegraptai gar
- w. 10b o|ti Toi j aggel oij autou/ entele itai peri. sou
- w. 10c tou/ diaful axai se
- w. 11a kai. o|ti VEpi. ceirwh arousin se(
- w. 11b mh pote proskoyhj| proj liqon ton poda sou
- w. 12a kai. apokriqej eipen autw| o' Vhsouj
- w. 12b o|ti Eirhtai(
- w. 12c Ouk ekpeiraseij kurion ton qeon sou/

⁶ Pwt 6,13.

⁷ Pwt 6,16.

w. 9a	w. 9b	w. 9c		w. 9e						w. 12a	w. 12b	w. 12c
			w. 9d		w. 10a	w. 10b		w. 11a				
							w. 10c		w. 11b			

Gatunek

W historii interpretacji perykop kuszenia zauważa się skrajne ujęcia odnośnie ich gatunku literackiego, gdyż z jednej strony traktowano je jako kroniki rzeczywistych wydarzeń⁸, zaś z drugiej strony pozbawiano je wszelkich wartości historycznych, traktując je jak opowiadania o charakterze folklorystycznym, a nawet baśniowym⁹. Warto jednak pamiętać, że Ewangelie nie są pismami ściśle historyczno-kronikarskimi, lecz historyczno-kerymatycznymi. Patrząc na badane perykopy w takim kontekście, trzeba przyjąć, że nie zawierają one jedynie opisu faktu kuszenia Jezusa¹⁰, lecz stanowią jego głęboką interpretację teologiczną, dokonaną przez Kościół pierwotny (Jk 1,12) i ewangelistów¹¹. Do przedstawienia tych rzeczywistości historycznych i teologicznych użyto specyficznego gatunku literackiego.

Wszystkie trzy kuszenia, zawarte zarówno u św. Mateusza (4,1-11), jak i u św. Łukasza (4,1-14), mają charakter uczonej dysputy, która bardziej przypomina polemikę dwóch rabinów niż rzeczywisty dialog Jezusa z diabłem. W centrum każdej wypowiedzi znajduje się cytat z Pisma św., pełniący rolę najwyższego kryterium. Odwołuje się do niego Jezus (Pwt 6,13; 6,16; 8,3) oraz diabeł (Ps 91,11-12). Podobny sposób korzystania z Biblii spotyka się w midraszu haggadycznym, który był komentarzem dydaktyczno-moralnym do tekstów narracyjnych ST¹². Tradycyjnie midrasz był komentarzem do tekstu biblijnego, natomiast w opisie kuszenia Jezusa mamy do czynienia ze stylizowanym komentarzem. W świetle takiego rodzaju literackiego nie jest istotny fakt, że ukazywanie się diabła miało miejsce w zewnętrznej, zmysłami dostrzegalnej posta-

⁸ R.L. Bruckberger, *Dzieje Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1972, s. 119.

⁹ H. Muszyński, *Kuszenie Chrystusa w tradycji synoptycznej*, CT 46 (1976), s. 24.

¹⁰ G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1954, s. 293.

¹¹ R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996, s. 209.

¹² F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1974, s. 129; H. Muszyński, *Kuszenie Chrystusa...*, dz. cyt., s. 25.

ci, gdyż cały opis ma charakter teologiczny. Sama obecność diabła, aczkolwiek rzeczowyista, nie musiała być uchwytna zmysłami.

Badany fragment jest tekstem narracyjnym¹³. Biorąc pod uwagę, że opowiadanie komunikuje *dzianie się, zdarzenie*, tj. czynności, wypadki i procesy, to zapewne takim zdarzeniem jest spotkanie Jezusa z diabłem na narożniku świątyni w Jeruzalem (4,9). Widnieją w nim również wypowiedzi postaci (Jezus i diabeł) zawarte w tekście w formie dialogu (w. 9b.10b.12)¹⁴. Zwykle mają one formę mowy niezależnej, charakteryzującej się składniową i gramatyczną niezawisłością przytaczanych słów (w. 10b.12b). Są one odtwarzane w sposób, w jaki zostały wypowiedziane i wyodrębniają się w toku narracji za sprawą łączników (czasowników) oznaczających mówienie, typu *rzekł* (w. 9b.12a), po których następuje przytoczenie słów bohatera, zawierających cytaty ze ST (w. 10b.12b). Zważywszy, że refleksja może posiadać formę uogólnienia, argumentacji, pytania lub apelu, występujące w tekście cytaty ze ST można zaliczyć również do tego typu środka podawczego narracji, która w tym wypadku posiada cechy dysputy egzegetycznej. Można w niej wyodrębnić element treściowy (fabuła) i formalny (dyskurs)¹⁵.

Widocznymi składnikami fabuły Łk 4,9-12 są: zdarzenia (zaprowadzenie Jezusa na narożnik świątyni w Jeruzalem [w. 9]), postaci (Jezus i diabeł [w. 1-2]) oraz tło (pustynia [w. 1], post [w. 1], pokusa [w. 1. 12], świątynia [w. 9]).

W pierwszej części perykopy mowa jest o spotkaniu Jezusa z diabłem, który następnie wyprowadził Go na narożnik świątyni w Jeruzalem (w. 9). Ta czynność prawdopodobnie ma charakter kuszenia za pomocą wizji, o czym świadczy analogiczny zwrot w drugiej pokusie: *pokazał mu w jednej chwili* (w. 5). Do przemieszczenia z pustyni na świątynię doszło z inicjatywy diabła, analogicznie jak w poprzedniej pokusie (w. 5). Owo zdarzenie obejmuje dalej

¹³ W tym względzie W. Przyczyna (*Kaznodziejski przekaz opowiadań biblijnych*, Kraków 2000, s. 21–27) wyróżnia następujące środki podawcze narracji, którymi są: opowiadanie, opis, wypowiedzi postaci, refleksja.

¹⁴ Wypowiedzi postaci spełniają trzy funkcje: (1) *charakteryzacyjną* – sposób wypowiedzenia się postaci i treść poszczególnych wypowiedzi są ważnym elementem charakterystyki pośredniej; (2) *fabularną* – są ogniwami przebiegu zdarzeniowego przedstawionego w tekście; (3) *informacyjną* – powiadamiają o okolicznościach pominiętych przez narratora. Por. tamże, s. 26–25.

¹⁵ Elementem treściowym jest zaprezentowana w tekście historia, zaś elementem formalnym – sposób opowiedzenia tej historii. Szerzej zob. tamże, s. 33–49.

dialog rozpoczęty również z inicjatywy kusiciela, który za pomocą trybu przypuszczającego podał w wątpliwość, że Jezus jest Synem Bożym (w. 9b), proponując Mu rzucenie się w dół z narożnika świątyni (w. 9c). Do tego posłużył się argumentem skrypturystycznym (w. 10b-11), na który Jezus odpowiedział również słowami zaczerpniętymi ze ST. Sama pokusa dotyczyła niebezpieczeństwa śmierci, z której Bóg miał Go wyzwolić. Została wyrażona nie tylko wobec samego Jezusa, lecz również względem kierunku Jego drogi prowadzącej na krzyż w Świętym Mieście. Paradoksalnie, diabeł pośrednio oddał również chwałę Bogu za śmierć mającą się ostatecznie dokonać na krzyżu. Przyspieszenie tego aktu byłoby sprzeniewierzeniem się woli Ojca.

Drugim składnikiem fabuły są *postacie*¹⁶, które dzielą się na charaktery i typy¹⁷. Podmiotem, a zarazem postacią pierwszoplanową w badanej perykopie jest sam Jezus, którego określa zaimek *auton* (w. 9a), zaś Jego imię wymienia się w w. 12¹⁸. Ukazany został w *ruchu*, tzn. w czasie przebywania drogi z pustyni na narożnik świątyni (w. 9a). Istotne przesłanie o dominującym Jego przymiocie wypowiada drugi bohater sceny, czyli sam diabeł, określając Go jako *Syna Bożego* (w. 9b). Umieszczenie owego tytułu sugeruje, że przekaz opowiadania nie ogranicza się jedynie do relacji o samym wydarzeniu, lecz zawiera katechezę, pouczenie skierowane do intelektu. Przebieg rozmowy Jezusa z diabłem wykazuje, że Syn Boży jest doskonałym znawcą i interpretatorem słowa Bożego.

Typem postaci drugoplanowej są *aniolowie*, przedstawieni jako wysłannicy Boga, strzegący przed niebezpieczeństwem śmierci (w. 10b-11). Mają oni cechy ponadindywidualne (stróżowie), dlatego można ich zakwalifikować jako *bohatera zbiorowego*¹⁹.

¹⁶ Używa się też innych bliskoznacznych określeń postaci: *personel opowiadania, bohater, figura, charakter*. Por. H. Markiewicz, *Wymiary dzieła literackiego*, Kraków 1984, s. 153–154.

¹⁷ Charakter to postać wyraźnie zindywidualizowana, wyposażona w różne cechy osobowościowe, zwykle podporządkowane jakiejś dominancie, natomiast typ wskazuje na postać mającą rysy ponadindywidualne, zwykle przynależne jakiejś grupie społecznej, np. faryzeusze. Szerzej zob. S. Szymik, *Podstawowe aspekty analizy narracyjnej tekstu biblijnego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2 (1996), s. 90–103.

¹⁸ Na równi z Jezusem, lecz nieco w tle opowiadania występuje osoba samego Boga, o którym wspomina się w wyrażeniu *Syn Boży* (w. 9b).

¹⁹ W. Przyczyna, *Kaznodziejski przekaz...*, dz. cyt., s. 38.

Składnikami tła są czas, miejsce i uwarunkowania społeczne, w których poruszają się postacie²⁰. W świetle następstwa czasowego przedstawionych w opowiadaniu wydarzeń zauważa się, iż czas opowiadania jest skondensowany w stosunku do czasu zdarzeń. Za sprawą tzw. *elipsy domyślnej*, tzn. na sposób milczący, autor dokonał sukcesywnej (zgodnie z biegiem czasu opowiadanego) kondensacji czasowej²¹. Chodzi zwłaszcza o *zaprowadzenie Jezusa do Jeruzalem* (w. 9). Drugim elementem tła jest przestrzeń, którą – w przypadku opowiadania trzeciej pokusy (w. 9-12) – determinuje pustynia (w. 1) i narożnik świątyni (w. 9).

Element formalny opowiadania (dyskurs) dotyczy sposobów przekazywania fabuły. Są nimi narracja, punkt widzenia i dystans²². W narracji perykopy zachowano porządek chronologiczny, zgodny z normalnymi regułami świata zewnętrznego, gdyż najpierw Jezus pościł czterdzieści dni, a następnie odczuł głód (w. 2). Dopiero po tym fakcie nastąpiły kolejne pokusy (w. 3-12). Punkt widzenia dotyczy pozycji, z jakiej się opowiada fabułę i generalnie może on być zewnętrzny lub wewnętrzny. Z nim wiąże się odpowiednio dystans opowiadania, czyli stosunek (*odległość*) opowiadającego do świata przedstawionego²³. Podobnie jak w większości historii ewangelicznych, w powyższym tekście zastosowano *zewnętrzny punkt widzenia* autora owej redakcji. Chodzi o szczególnie dla św. Łukasza sposób ujęcia wydarzenia z punktu widzenia teologicznego.

²⁰ W.A. Kort, *Narrative Elements and Religious Meaning*, Philadelphia 1975, s. 20.

²¹ W. Przyczyna, *Kaznodziejski przekaz...*, dz. cyt., s. 40.

²² S. Chatman, *O teorii opowiadania*, „Pamiętnik Literacki” 4 (1984), s. 214–215.

²³ Zachodzą zwykle trzy możliwości. Opowiada się z zewnętrznego punktu widzenia, z perspektywy osoby, która nie uczestniczy w historii. W tym przypadku dystans jest stosunkowo największy. Zmniejsza się on, gdy relacja jest z wnętrza opowiadania, z punktu widzenia jego bohatera. Najmniejszy dystans zachodzi wówczas, gdy narrator opowiada w pierwszej osobie, o własnych doświadczeniach, *wychodząc* niejako z opowiadania. Por. W. Rakocy, *Nowe metody analizy literackiej w egzegezie Nowego Testamentu*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 548; zob. też tenże, *Metoda narracyjna w interpretacji tekstu biblijnego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (1995), s. 161–168.

Łk 4,9-12 w tradycji synoptycznej o kuszeniu Jezusa

Kuszenie Jezusa zostało przekazane przez tradycję synoptyczną w podwójnej formie – krótszej i dłuższej. Pierwszą reprezentuje tekst Mk 1,12-13, zaś drugą stanowią opisy Łk 4,1-13 i Mt 4,1-11.

Relacja św. Marka ogranicza się do stwierdzenia, że Chrystus przebywał przez czterdzieści dni na pustyni, gdzie był kuszony przez szatana w otoczeniu dzikich zwierząt i aniołów (1,12-13)²⁴. Nie wspomina się tu o poście Jezusa, co było przedmiotem Jego kuszenia, oraz o *Jeruzalem*.

Zestawienie trzech tekstów synoptycznych pozwala wyodrębnić kilka wspólnych elementów: pustynia jako miejsce kuszenia (Mk 1,12; Mt 4,1; Łk 4,1), czterdziestodniowy czas trwania (Mk 1,13; Mt 4,2; Łk 4,2) oraz obecność Ducha²⁵ i szatana (diabła) (Mk 1,12; Mt 4,1; Łk 4,1). W relacji św. Mateusza i Marka widnieje wzmianka o aniołach (4,11; 1,13), co może świadczyć o wzajemnej zależności, lecz zachodzące rozbieżności nie pozwalają uznać relacji św. Marka jako jedyne źródła wszystkich opisów.

Opisy św. Mateusza i Łukasza zawierają wiele analogii potwierdzających istnienie wspólnego źródła Q²⁶. Obaj autorzy umiejscawiają kuszenie na pustyni (Mt 4,1-4; Łk 4,1-4), na narożniku świątyni (Mt 4,5-7; Łk 4,9-12) oraz na górze (Mt 4,6-11; Łk 4,5-8). Również ich treść wyrazili zbliżonymi wyrażeniami: *powiedz, aby te kamienie stały się chlebem* (Mt 4,3; Łk 4,3), *rzuc się w dół* (Mt 4,6; Łk 4,9), lub *to wszystko dam Tobie, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon* (Mt 4,9; Łk 4,6). W obu przypadkach użyto tych samych odpowiedzi ze ST: Ps 91,11-12 (Mt 4,6; Łk 4,11), Pwt 8,3 (Mt 4,4; Łk 4,4), Pwt 6,16 (Mt 4,7; Łk 4,12) oraz Pwt 6,13 (Mt 4,10; Łk 4,8).

Dostrzega się także znaczące różnice, które informują o pracy redakcyjnej obu autorów. Św. Łukasz pominął wzmiankę o czterdziestu nocach (Mk 1,12; Mt 4,2), ale zaznaczył, że Jezus nic nie jadł w ciągu czterdziestu dni (Łk 4,2). Jako ewangelista Ducha Świętego uściślił wieloznaczne słowo *pneuma*

²⁴ Wzmiankę o *aniołach* (Mk 1,13) można porównać do podobnej ich posługi względem proroka Eliasza (1 Krl 19,5-8).

²⁵ Wzmianka o Duchu Świętym, który poprowadził Jezusa na pustynię, pokazuje, iż inicjatorem tego czasu był sam Bóg. Podobne działanie Ducha towarzyszyło wielkim charyzmatykom ST (Sdz 6,34). Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Biblia Lubelska*, Lublin 1997, s. 32.

²⁶ S. Gądecki, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1992, s. 155–160; H. Langkammer, *Wprowadzenie do ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1996, s. 330–354.

(Mk 1,12; Mt 4,1), zastępując je określeniem *pneuma agion* (Łk 4,1)²⁷. Konsekwentnie nazywa kusiciela słowem *o* diabol oj, natomiast św. Mateusz używa zamiennych określeń: *o* sałtanaj (Mt 4,10) lub *o* diabol oj (Mt 4,1.3).

W przypadku cytatów ze ST św. Mateusz użył dłuższej zmodyfikowanej wersji w pierwszej pokusie (Pwt 8,3), natomiast odwrotna sytuacja ma miejsce w drugim kuszeniu, gdyż św. Łukasz zastąpił ogólne stwierdzenie: *to wszystko dam Tobie, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon* (Mt 4,9), treściowo dokładniejszym sformułowaniem: *Tobie dam całą tę potęgę i wspaniałość ich [królestw], bo mnie jest poddana i mogę ją oddać, komu chcę. Jeśli więc upadniesz i oddasz mi pokłon, wszystko będzie Twoje* (Łk 4,6-7). W kontekście powyższej pokusy można też zaznaczyć, że według św. Mateusza miała ona miejsce na *bardzo wysokiej górze* (4,8), zaś w wersji św. Łukasza odbyła się *na górze* wraz z oryginalnym dodatkiem w postaci określenia *w jednej chwili* (4,5).

Najbardziej ewidentna różnica dotyczy wspomnianej już kolejności pokus. W ujęciu św. Mateusza następują kolejno po sobie: pustynia, narożnik świątyni w Świątym Mieście oraz wysoka góra, co prawdopodobnie odpowiada doświadczeniom Izraela w czasie wędrówki na pustyni: otrzymanie manny (Pwt 8,3), wody (6,16) i przykazań (6,13)²⁸. Według relacji św. Łukasza trzecie kuszenie miało miejsce na narożniku świątyni z wyraźnym akcentem na słowo *Jeruzalem* (4,9) oraz charakterystycznym zakończeniem całego kuszenia w postaci słów: *odstąpił od Niego aż do czasu* (w. 13)²⁹.

Jeruzalem jako miejsce i czas kuszenia Jezusa

Św. Łukasz rozpoczął i zakończył swe podwójne dzieło w kontekście świątyni w Jeruzalem (Por. Łk 1,9 i 24,53 oraz Dz 2,46 i 26,21)³⁰. Również trzecia pokusa (4,9-12) ma związek z tym miejscem, a ściślej – z jej narożni-

²⁷ H. Muszyński, *Kuszenie Chrystusa...*, dz. cyt., s. 20.

²⁸ Zgodnie z żydowskimi oczekiwaniami Mesjasz miał być drugim Mojżeszem. Ta idea była bardzo bliska Mt, który wykazał w swej Ewangelii, że Chrystus jest nowym Mojżeszem. Por. R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, dz. cyt., s. 210.

²⁹ M. Bednarz, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1997, s. 247.

³⁰ Określając świątynię, św. Łukasz stosował cztery terminy z nazewnictwa pozabiblijnego: *Ἱερὸν* (Świątynia), *Ναός* (Przybytek) *Οἶκος* (Dom Boży) i *Τόπος* (Miejsce). Por. W. Stypa, *Terminologia Świątyni w pismach Łukasza*, „Scriptura Sacra” 8–9 (2004–2005), s. 141–142.

kiem, który znajdował się w miejscu złączenia wschodniego i południowego muru³¹. Trzeba się strzec przed zbyt realistycznym wyobrażeniem tego miejsca, stawiając granicę między apokaliptycznym i współczesnym myśleniem. Lot z narożnika świątyni należał do tych *znaków*, których się spodziewano od antychrysta, być może dlatego, że relacja trzeciej pokusy winna być rozumiana jako świadoma obrona przed magicznymi siłami i ówczesnymi szarlatanami³².

Powyższy motyw można też znaleźć w relacji św. Mateusza, dlatego kluczowym słowem redakcji św. Łukasza jest termin *kairos*, który ewangelista umieścił w zakończeniu opisu trzech pokus (4,13). Owe słowo przeszło swoją ewolucję znaczeniową w ciągu wieków, niemniej podstawowym jego znaczeniem było *to, co rozstrzygające, zasadniczy, istotny punkt*³³. Z biegiem czasu użycie tego terminu w znaczeniu miejsca lub rzeczy zanikło, przez co znaczenie czasowe stało się dominującym.

Najważniejszym czasem dla Jeruzalem, który niestety nie został rozpoznany, był *kairos* jej nawiedzenia przez Jezusa (19,44; 20,10). Tuż przed rozpoczęciem swej męki Zbawiciel zapowiedział zburzenie Jerozolimy i świątyni (21,24), dlatego zachęcał uczniów, aby przygotowali się czuwaniem modlitewnym na ten *czas* (21,36). W ten sposób trzy kuszenia są jakby *przygrywką* do decydującej rozprawy z diabłem na końcu drogi do Jeruzalem. Na pustyni rozpoczęła się walka, w której są jedynie przerwy, gdyż trwała ona dalej³⁴. Ów *czas* nadszedł w momencie, gdy diabeł wszedł w Judasza (22,3), zaś kolejnymi etapami *panowania godziny ciemności* (w. 53) były: pocałunek zdrady (w. 48), zaparcie się Piotra (w. 60-62), naigrwania i obelgi strażników (w. 63-65), sytuacja osądu wobec Wysokiej Rady (w. 66-71), Piłata (23,1-7), Heroda (w. 8-12) oraz odrzucenie przez własny lud (w. 17-25).

Kulminacja kuszenia Jezusa nastąpiła w czasie Jego wyszydzenia na krzyżu (23,35-43). Analogicznie jak w opisie kuszenia na pustyni (4,3.7.10), również i tym razem można wyróżnić trzy konstrukcje trybu przypuszczającego, po których występuje tryb rozkazujący: *Jeśli On jest Mesjaszem, Wybrańcem Bożym* (23, 35); *Jeśli Ty jesteś królem żydowskim* (w. 37); *Czy Ty nie jesteś Me-*

³¹ Szerzej zob. T. Jelonek, *Dzieje świątyni jerozolimskiej*, Kraków 2004.

³² J. Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, Dresden 1983, s. 112.

³³ S. Bielecki, *Nowotestamentalne ujęcie terminu kairos*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2-6 (1992), s. 58-65.

³⁴ J. Ernst, *Das Evangelium nach Lucas*, dz. cyt., s. 112.

sjaszem (w. 39)³⁵. Podobny jest także układ sformułowań, gdyż w obu przypadkach pierwsze i trzecie kuszenie odnosi się do władzy mesjańskiej (por. 4,3 i 23,35 oraz 4,9 i 23,39), natomiast drugie dotyczy władzy ziemskiej (por. 4,6-7 i 23,27). Autorami wymienionych szyderstw są kolejno: członkowie Wysokiej Rady (23,35); żołnierze (w. 36) i jeden z łotrów (w. 39). W obu przypadkach ważnym kontekstem jest modlitwa Jezusa (3,21; 23,22,40; 23,34). Powyższe podobieństwa potwierdzają zależność obu tekstów.

Zauważa się też istotne różnice. Autorem pokus na pustyni był bezpośrednio diabeł i posiadały one raczej charakter wewnętrzny, natomiast w scenie ukrzyżowania szatan posługuje się ludźmi i mają one charakter zewnętrznych szyderstw. Ponadto cierpienie krzyżowania było zapewne nieporównywalnie większe niż w czasie postu. Również reakcja Jezusa na kuszenie jest odmienna. W pierwszym przypadku Jezus bronił się słowami Pisma św. (4,4.8.12), natomiast w drugim wybrał milczenie. Nie odpowiedział ani przywódcom żydowskim, ani żołnierzom, ani złoczyńcy na krzyżu.

Pierwsza grupa, czyli członkowie Wysokiej Rady, drwili z Jezusa (23,35). Użyty w tym miejscu czasownik *εμεμυκθηριζον* oznacza ‘kręcić nosem’, ‘krzywić się’, ‘najeżyć się’, co sugeruje, że czynili to z pewnym grymasem szyderstwa, natomiast czas *imperfectum* wskazuje, iż trwało to nieustannie. Podobna sytuacja miała miejsce w kontekście chciwości faryzeuszy (16,14), gdzie również drwili z Niego z nieukrywaną satysfakcją i poczuciem wyższości³⁶. Św. Łukasz był wrażliwy na sprawę honoru i dobrego imienia, dlatego nie mini-malizował faktu wzgardy, którego przedmiotem stał się Jezus, lecz przypomniał w tym miejscu Jego ostrzeżenia w tym względzie (6,25). Przywódcy Izraela doskonale wiedzieli o Jego godności – *Wybraniec Boży*, który w mocy cudotwórczej – *wybawił innych* (23,35). W ich mniemaniu winien spełniać swój mandat z autorytetem i mocą samego Boga, gdyż jako *Wybraniec Boży* posiadał specjalny rodzaj umiłowania od Boga. Z tego względu zachęcali Go, aby wykorzystał własne przywileje wynikające z tego wybraństwa. Wiedzieli, że Jezus mógł się wybawić, lecz nie chciał tego uczynić. Jego *dziwne* zachowanie stało się przedmiotem drwin, gdyż taką postawę uznali za niezgodną z wcześniejszym przyznaniem się, że jest Synem Bożym (22,70-71). Poprzez

³⁵ Zestawienie sceny ukrzyżowania Jezusa (Łk 23,35-43) z opowiadaniem o Jego kuszeniu (4,1-13) uwypukla D.L. Zani, *Il buon ladrone: Gesù salva nella morte* (Łk 23,35-43), http://www.arcidiocesi.trento.it/teologia/laici/st_documenti.htm, s. 3.

³⁶ Tamże, s. 4-5.

sarkastyczny śmiech wyrazili całą swoją złość i okrutną satysfakcję z powodu bezradności Jezusa, milczącego i pokonanego na krzyżu. Była to dla nich forma zemsty za Jego wcześniejsze przepowiadanie, połączone z działalnością cudotwórczą. Podobny sarkazm można już było usłyszeć w Nazarecie: *Lekarzu, ulecz samego siebie* (4,23). Byli przekonani o potępieniu Jezusa, na co wskazywała Jego śmierć, gdyż w ich przekonaniu Bóg nie mógł być po stronie kogoś, kto cierpiał takie męki. Wcześniej zawsze zbawiał swój lud za pośrednictwem wielkich dzieł mocy. Czymś obraźliwym wydawała się sama myśl, że mógł zbawiać kogoś za sprawą krzyża.

Druga fala pokus napłynęła za sprawą żołnierzy, co jest oryginalnym ujęciem św. Łukasza w stosunku do pozostałych synoptyków (23,36). Swoją pogardę wyrazili poprzez czyny i słowa. Podczas gdy podawali Mu ocet do picia, wystawiali Go na próbę słowami: *Jeśli Ty jesteś Synem Bożym, wybaw sam siebie* (w. 37). Być może nie chodziło wtedy o gest miłosierdzia, lecz o przedłużenie Jego agonii. W tym miejscu autor akcentuje napis w trzech językach: *To jest Król Żydowski* (w. 38). Czasownik w formie aorystu *enepaixan* sugeruje, że zadane przez nich udręki trwały krótko (w. 36). Wspomniany napis o Królu Żydowskim był dla nich pretekstem szyderczych drwin, aby Jezus zrealizował swoją władzę. Wyśmiewali Jego bezradność wobec siebie samego i swojego ludu. Był dla nich podobny do dziecka, które nie potrafi o własnych siłach zaspokoić swojego pragnienia. Owa ironia podobna jest także do sytuacji, gdy ktoś próbował budować wieżę, a nie potrafił ukończyć rozpoczętego dzieła (14,29). Postawienie akcentu na tablicy z napisem *Król Żydowski* przywołuje również wcześniejsze szyderstwa i wzgardę Heroda, który kazał Go ubrać w lśniący płaszcz (23,10). W ten sposób ów władca towarzyszył Jezusowi swoją drwiną aż na krzyż. Tego typu król, odziany przez Heroda, był dla żołnierzy rzymskich zwyczajną karykaturą, gdyż liczyli się jedynie z silną władzą.

Serię trzech pokus kończą szyderstwa jednego z dwóch łotrów (kakourgoi), towarzyszących Mu w znoszeniu tej samej kary (w. 39). O tym fakcie autor wspominał już po Ostatniej Wieczerzy: *Zaliczony został do złoczyńców* (22,37; por. Iz 53,12). Nie wiadomo nic o ich tożsamości, czy byli Żydami, poganami lub aktywistami ruchu zelotów. Dziwi też akceptacja tego faktu przez Jezusa, zmuszonego dzielić swoją karę z takimi osobami, wyłączonymi przecież spod prawa. Patrząc od strony tylko zewnętrznej, wszyscy trzej otrzymali tę samą okrutną karę i nie było między nimi żadnej różnicy, gdyż dwaj złoczyńcy byli z nim sun autw. W rezultacie jeden z nich pozostał z Jezu-

sem jedynie w zewnętrzny sposób, drugi natomiast zjednoczył się z Nim poprzez wiarę.

W relacji św. Marka i św. Mateusza obaj złoczyńcy pozostali solidarni z Jego przeciwnikami, tzn. z przywódcami i przechodniami, natomiast św. Łukasz taką postawę przypisał tylko jednemu: *Czy Ty nie jesteś Mesjaszem?* (23,39). Jego drwiny przybrały najwyższy stopień, gdyż łączyły się z bluźnierstwami, którymi *uragał Mu* (εβλ ασfhmei). Prawdopodobnie wypowiadał słowa przeciwko samemu Bogu lub przeklinał Jego i swoją śmierć, których nie rozumiał. Liczył, że Jezus wykorzysta swoją mesjańską moc, aby wyzwolić ich ze śmierci. W ten sposób oddzielił zbawienie od swojego źródła, czyli od Mesjasza, gdyż żądał wybawienia natychmiast, na własny ograniczony sposób. Według niego Jezus winien zareagować natychmiast, *tu i teraz*, w jednakowy dla wszystkich sposób. Sprawdzeniem Jego mesjanizmu miało być ocalenie własne oraz złoczyńców. Taką postawę autor ocenił jako bluźnierstwo, gdyż dzieło zbawienia trwało już od dawna, według planu i zamysłu samego Boga. Brak odpowiedzi ze strony Jezusa spowodował wyzwiska skierowane przeciwko Jego godności mesjańskiej.

W każdej z trzech pokus można znaleźć związek pomiędzy godnością mesjańską i zdolnością wybawienia. Jezus nie mógł być Mesjaszem, jeśli w tym samym czasie nie był ziemskim Wybawicielem. Członkowie Wysokiej Rady, żołnierze i jeden ze złoczyńców, wszyscy byli więźniami tego samego schematu ziemskiego myślenia: *Mesjasz winien objawić się w zewnętrznej mocy, zdolnej pokonać samą śmierć. Jeśli tego nie czyni, Jego śmierć nie służy niczemu*³⁷. Gdy Jezus nie spełnia tych wymagań, zostaje wydrwiony i wyszydzony z gniewem. Powyższe postawy są przedłużoną formą procesu przeciwko Jezusowi, jakoby człowiek posiadał prawo być Jego sędzią, a pośrednio również sędzią samego Boga.

Jezus był osaczony dramatycznymi pokusami, gdyż wysłuchanie powyższych żądań zaciemniłoby obraz miłosiernego Boga, dzielącego cierpienia ludzkie i miłującego człowieka aż za cenę oddania życia własnego Syna. Wprawdzie mogłoby to spowodować wiarę u szyderców, a tym samym potwierdziłoby obraz potężnego Boga, który pokonał faraona i jego wojsko, Boga sukcesu,

³⁷ W tym miejscu warto przytoczyć słowa św. Pawła, zawierające podobną myśl: *Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą* (1Kor 1,22-24).

zdołnego nakarmić swój lud, lecz myślenie takie nie należy do ekonomii Bożego działania. Być może taki Bóg jest trudny do zaakceptowania, lecz w tym zawiera się serce Ewangelii. Trzeba uznać, że często sukces jest jedynym kryterium oceny postaw, również w rodzinach i Kościele. W osobie Jezusa Bóg wchodzi w ból człowieka i dzieli go razem z nim.

Jezus mógł zejść z krzyża i uniknąć śmierci. W ten sposób zmanifestowałby swoją moc, lecz nie zdołałby zaświadczyć o swojej miłości względem ludzi, nie zostałby Emmanuelem, a człowiek nie zrozumiałby wartości poświęcenia siebie samego.

Wprawdzie podkreślono wcześniej, że Jezus milczał w czasie męki na krzyżu, jednak niejako w Jego imieniu przemówił drugi, tzw. *dobry łotr* (23,40-42)³⁸. Zapewne ów człowiek doświadczył okrucieństwa prawa, prawa stojącego po stronie silniejszego. W aktualnej sytuacji mógł odczuwać jedynie zniechęcenie i gniew względem społeczności, w której żył. Dzięki obserwacji cierpiącego Jezusa nastąpiła w nim przemiana, gdyż dostrzegł inny świat, w którym nie walczy się za pomocą siły, lecz mocą miłości, aż za cenę życia.

Zapewne złoczyńca słyszał modlitwę Jezusa, w której prosił o przebaczenie dla swoich oprawców (23,34). Zrozumiał, że Jezus jest Królem, który nie używa swojej władzy, aby zniszczyć prześladowców, lecz kocha swoich nieprzyjaciół. Wytrzymuje ataki zła, ponieważ przyszedł po to, aby objawić miłość Ojca, który jest wrażliwy na cierpienie człowieka. Spoglądając na Niego, łotr odnalazł również sens własnej śmierci, zwracając uwagę drugiemu złoczyńcy, że istnieje ewidentna różnica między ich karą a Jego. Stał się przez to prototypem umierającego człowieka wierzącego, który wcześniej skonfrontował swoją śmierć ze śmiercią Jezusa, pozwalając się przez nią zbawić (por. Kol 1,13)³⁹. Przez upomnienie drugiego łotra i rozpoznanie własnej winy zewnętrznie wyraził swoje nawrócenie (23,40-41). Ucisząc swojego kompana (*epitimwh*), wprowadził w praktykę wcześniejsze nauczanie Jezusa, dotyczące upomnienia brata grzeszącego (17,3). W zdecydowany sposób zaświadczył, że brak bojaźni Boga jest znakiem ślepej arogancji⁴⁰. Wprawdzie Jezus wcześniej

³⁸ Św. Łukasz wykazuje upodobanie do przedstawiania osób parami, akcentując postawy kontrastujące ze sobą: Zachariasz i Maryja; Marta i Maria; bogacz i Łazarz.

³⁹ Por. D.L. Zani, *Il buon ladrone...*, dz. cyt., s. 7-8.

⁴⁰ Wystosowane przez dobrego łotra upomnienie przywołuje przypowieść o człowieku, który nie bał się ludzi i Boga (Łk 18,1-8) oraz współgra z wyznaniem Maryji w *Magnificat*, iż miłosierdzie Pana spływa na wszystkich, którzy się Go boją (Łk 1, 50).

zwracał uwagę, że nie trzeba bać się ludzi, lecz nie wykluczał bojaźni względem Tego, kto po śmierci miał moc wprowadzenia do piekła. Bojaźń Boża oznacza najpierw rozpoznanie Boga, Jego działanie, wielkość, a następnie uznanie małości człowieka. Złoczyńca rozpoznał własny grzech i stwierdził niewinność Jezusa. W kontekście jego zbawienia ważne było to, że rozpoznał winę nie tylko swojego kompana, lecz również własną. Rozpoznał swój grzech i zaakceptował własną śmierć, co jest wyrazem bojaźni Bożej. Jest też pierwszym piewą dobroci Jezusa: *nie zrobił nic złego* (23,41). W podobny sposób brzmiały słowa Heroda (w. 4), Piłata (w. 14-15,22) oraz setnika (w. 47). Był szczerzy wobec siebie i Jezusa, jednocześnie ufając, że Jezus zawsze stoi po stronie pokutującego grzesznika. To dodało mu odwagi do modlitwy skierowanej ku Jezusowi. Użyty czas *imperfectum* czasownika *mówił* sugeruje, że powtarzał ją kilkakrotnie. Zwrócił się do Jezusa po imieniu, prosząc o wspomnienie go w Jego królestwie (w. 42). Był przekonany, że nie zostanie zapomniany i opuszczony, gdyż znajdował się z Nim w jedności cierpienia. To pozwoliło mu odkryć z Nim przyjaźń, aby następnie wypowiedzieć Jego imię, dające zbawienie (por. Dz 4,12). Jego prośba o pamięć zawiera echo wielu modlitw kierowanych przez Żydów w ciągu dnia. Forma imperatywu aorystu czasownika *mnhsqhti*⁴¹ wskazuje, że dla niego nastąpiła aktualizacja zbawienia, które dokona się w przyszłości. Nie prosił o coś, co miało nastąpić natychmiast, lecz jedynie o pamięć w przyszłości. W ten sposób zbawczemu wydarzeniu towarzyszy teologiczne wyjaśnienie (1,54,72)⁴². W tym miejscu warto zauważyć, że wszyscy ludzie, którzy w jakiś sposób publicznie wyznawali wielkość i tożsamość mesjańską Jezusa, mieli zawsze łaskę uczestniczenia w jakimś cudzie. Jednak nikt wcześniej nie znajdował się w tak trudnej sytuacji jak ów łotr, który jeszcze przed zmartwychwstaniem został zbawiony z krzyża. W swoim krótkim wyznaniu zawarł jednocześnie wyznanie wiary i pokutę.

Odpowiedź Jezusa jest zaskakująca, gdyż na prośbę odnoszącą się do przyszłości uroczystym *amen* (23,43; por. 4,24; 12,37; 18,17,29) nie tylko obie-

⁴¹ Ów czasownik często pojawia się w LXX jako tłumaczenie hebrajskiego *zakar*, natomiast u synoptyków występuje 3 razy u Mateusza oraz 6 razy u Łukasza (4 razy w Dz). Za każdym razem jest w relacji do Boga lub Jezusa. Por. J. Kudasiewicz, *Jeruzalem – miejscem ukazania się zmartwychwstałego Chrystusa* (Łk 24,1-52), RTK 1 (1974), s. 52.

⁴² O. Michel, *mimnšskomai*, w: TDNT IV (*Theological Dictionary of the New Testament* I-IV, ed. G.W. Bromiley, Michigan 1987), s. 676-677.

cał pamięć, lecz także zbawienie, i to *dziś*⁴³. Nie użył swojej władzy, aby ocalić siebie, lecz wykorzystał ją w wybawieniu łotra, aby mógł być z Nim w raj. Zjednoczenie z Nim w śmierci jest najlepszą gwarancją zjednoczenia z Nim w chwale, gdyż Jego zbawienie nie jest *od* cierpienia i śmierci, lecz *w* cierpieniu i śmierci z Nim. Według relacji św. Łukasza wypowiedziane słowa Jezusa z krzyża są Jego ostatnimi słowami skierowanymi do pojedynczej osoby.

Podsumowując charakterystykę powyższej sceny w kontekście tematyki kuszenia, warto zauważyć pewną prawidłowość, która pojawia się jedynie w redakcji św. Łukasza. W przeciwieństwie do relacji św. Mateusza (4,11), trzeci ewangelista pominął wzmiankę o *przystąpieniu i usługiwaniu aniołów*, w miejsce której podał informację, iż diabeł po zakończeniu kuszenia *odstąpił od Niego aż do czasu* (Łk 4,13). W pewnym sensie rolę aniołów wspierających Jezusa w czasie kuszenia w agonii przejął ów *dobry łotr* (23,40-43), który najpierw upomniał drugiego złoczyńcę (w. 40), a następnie zwrócił się do Jezusa w postawie modlitewnej (w. 42). W ten sposób pocieszył samego Jezusa i pokazał, w jaki sposób trzeba odpierać bluźnierstwa złego ducha.

W świetle przeprowadzonej analizy Łk 4,9-12 uwypuklono soteryczną rolę Jeruzalem jako miejsca szczególnego kuszenia Jezusa. Badany tekst pokazał, iż jego treść stanowi jakby preludium do prawdziwego kuszenia, które nastąpiło w *kairosie* męki Jezusa w Jeruzalem. Diabeł posługuje się często świętymi tekstami Biblii, które wypacza, wyprowadzając błędne wnioski pomijające kontekst. Temu przeciwstawił się Jezus, również korzystający z Pisma św.

Postawa Jezusa na krzyżu pokazuje, iż najlepszą odpowiedzią na pokusy podczas cierpienia jest milczenie. Również zachowanie *dobrego łotra* ukazuje sposób odpierania pokus w czasie cierpienia. Najpierw trzeba uznać majestat Boga i unieść się przed Nim w bojaźni. To pozwala dostrzec i wyznać niewinność Boga w związku ze znośnym cierpieniem. Zawsze winno się ogłosić Bożą sprawiedliwość. Następnym krokiem powinna być prośba o miłosierdzie, gdyż każde cierpienie lub kuszenie jest związane z wielkim trudem. Taka prośba nie tylko przynosi ulgę, lecz także zbawia.

Typową pokusą jest żądanie natychmiastowego uzdrowienia i uwolnienia od cierpienia. Wprawdzie może ono nastąpić, lecz zawsze jest drugorzędne w stosunku do zbawienia. W świetle badanych tekstów (Łk, 4,9-12; 23,35-43)

⁴³ Słowo *dziś* ma partykularny związek ze zbawieniem u św. Łukasza: *dziś się narodził Zbawiciel* (2, 11); *dziś spełniły się te słowa* (4, 20); *dziś zbawienie stało się udziałem tego domu* (19, 9).

każda pokusa, a zwłaszcza cierpienie są okazją łaski zbawiającej, która wypływa z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa.

GERUSALEMME COME LUOGO DELLA TENTAZIONE DI GESÙ ALLA LUCE DI LC 4,9-12

Riassunto

Per capire quanto avviene sul pinnacolo del tempio a Gerusalemme (Lc 4,9-12), può essere illuminante il confronto tra questa scena e la tentazione subita da Gesù sulla croce (Lc 23,35-43), perchè terminando la triplice tentazione subita da Gesù nel deserto, all'inizio del suo ministero pubblico (Lc 4,13), Luca aveva detto che il diavolo «se ne andò per ritornare al tempo fissato». Ora questo tempo è certamente quello della passione. Nei due episodi c'è però una vistosa differenza: alla triplice tentazione nel deserto Gesù risponde con forza e con lucidità, appellandosi alla parola di Dio («sta scritto»). Sulla croce invece si chiude in un impenetrabile silenzio e non risponde né ai capi, né ai soldati, né al cattivo ladrone.

In ciascuna delle tre sfide è riconoscibile la connessione tra la dignità messianica e la capacità di salvare. Gesù non può essere il Messia se nello stesso tempo non è il Salvatore. I capi dei giudei, i soldati e il cattivo ladrone sono tutti prigionieri dello schema terreno del diavolo, mondano della messianicità e della salvezza.

**NOTY, KOMENTARZE,
RECENZJE, SPRAWOZDANIA**

**CO MA WSPÓLNEGO APOKALIPTYCZNY ARMAGEDON
Z HISTORYCZNYM MEGIDDO?
PIOTROWI BRIKSOWI W ODPOWIEDZI**

Paweł Marek Mucha*

Z wielką uwagą i zainteresowaniem przeczytałem artykuł Piotra Briksa pt. *Historyczne Megiddo a apokaliptyczny Armagedon*¹. Długo zastanawiałem się, czy podjąć polemikę dotyczącą apokaliptycznego Armagedonu i wiązania go z historycznym Megiddo. Postanowiłem przedstawić poważne wątpliwości co do – moim zdaniem – błędnego, choć rzeczywiście sięgającego już trzeciego, a – może nawet drugiego wieku – niemal powszechnie przyjętego utożsamiania apokaliptycznego Armagedonu z historycznym Megiddo.

Ze względu na treść w artykule można wyróżnić zasadniczo dwie części: jedna dotyczy historycznego Megiddo, druga apokaliptycznego Armagedonu i jego relacji do Megiddo. Rozdział poświęcony Megiddo jest rzetelny, oparty na faktach logicznie przedstawionych, merytorycznie bardzo dobry. Tok myślowy jest jasny i precyzyjny. Tej części nie można nic zarzucić: materiał jest wyczerpujący a sposób jego przedstawienia – zadowalający.

* Paweł Marek Mucha, ur. 31.05.1978; absolwent Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu.

¹ P. Briks, *Historyczne Megiddo a Apokaliptyczny Armagedon*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2004), s. 6–18.

Inaczej przedstawia się sytuacja, jeśli chodzi o pokazanie Armagedonu i jego związku z historycznym Megiddo. W tej części autor sam wątpi w to, co twierdzi, stawiając uzasadnione pytania dotyczące wiązania Armagedonu z historycznym Megiddo: *Dlaczego hagiograf, działający pod koniec pierwszego lub na początku drugiego wieku po Chr., nadał właśnie nazwę Megiddo miejscu ostatecznej batalii? Dlaczego wybrał leżące w ruinie już od około 600 lat miasto w północnym Izraelu?* (s. 13).

Sam dostrzega poważne trudności w przyjęciu utożsamiania Armagedonu ze starożytnym Megiddo: *O wiele bardziej prawdopodobne wydaje się przypuszczenie, że autor pisze do ludzi, którzy Megiddo nie widzieli, a swoje wiadomości i wyobrażenia o nim czerpali z krążących legend oraz z Biblii. Co więcej, osady lokujące się na ruinach Megiddo, w różnych okresach nosiły zupełnie nie powiązane z Megiddo nazwy. Prawdopodobnie o lokalizacji tej starożytnej twierdzy nikt nie miał nawet żadnej wiedzy* (s. 13).

Św. Jan podkreśla, że [duchy czyniące znaki] *zgromadziły ich* [królów całej ziemi] *na miejsce, zwane po hebrajsku Har-Magedon* (Ap 16,16). Bardzo wcześnie dokonano utożsamienia apokaliptycznego Armagedonu z historycznym Megiddo. Warto zauważyć, że literalnie apokaliptyczny Armagedon różni się od historycznego Har Megiddo wokalizacją (samogłoskami). Jest to o tyle interesujące, że owego utożsamienia obu miejsc dokonano bardzo wcześnie, bo już w trzecim wieku, a więc na długo przed czasem, gdy Masoreci dokonali wokalizacji tekstu hebrajskiego.

Greckojęzycznym pisarzom starożytnego chrześcijaństwa można było dość łatwo dokonać takiego utożsamienia – bez zbędnej analizy treści. Har Megiddo w tekście hebrajskim bez samogłosek mogło być łatwo powiązane z apokaliptycznym Armagedonem (te same spółgłoski), a kontekst bitew stoczonych pod Har Megiddo na pierwszy rzut oka świetnie pasował. Dopiero gdy Masoreci dopisali samogłoski do tekstu hebrajskiego, okazało się, że oba wyrazy różnią się samogłoskami, ale i na to znaleziono sposób – tłumaczono, że Armagedon jest zhellenizowaną wersją hebrajskiego Har Megiddo.

Powstaje jednak pytanie: jak może Armagedon być zhellenizowaną formą hebrajskiego Har Megiddo, skoro sam autor natchniony wyraźnie zaznacza, że po hebrajsku (nie po grecku!) to miejsce nazywa się Armagedon.

Autor artykułu wyraźnie mówi, że *nazwy tej nie znajdziemy jednak na żadnej z map, gdyż Harmagedon jest zhellenizowaną formą hebrajskiego Har Megiddo, znaczącą po prostu: Góra Megiddo. Jest określeniem wzgórza, na którym wzniesione było starożytne miasto Megiddo, znane każdemu uważnemu czytelnikowi Starego Testamentu* (s. 6).

W żadnym jednak miejscu w Starym Testamencie nie ma połączenia Megiddo z „górami” czy „wzgórzem”. Jest mowa o „Megiddo” (מִגִּדּוֹ - 2Krl 9,27 i בְּמִגִּדּוֹ - 2Krl 23,29), o „równinie Megiddo” בְּבִקְעַת מִגִּדּוֹן - Za 12,11 i 2Krn 35,22) oraz o „wodach Megiddo” (עַל־מֵי מִגִּדּוֹ - Sdz 5,19)². Co więcej, sam Piotr Briks zauważa, że *Harmagedon pojawia się w tym tekście bez żadnego związku geograficznego, brak jest później także nawiązań do tego miejsca lub w ogóle do jakiegokolwiek konkretnego miejsca zapowiadanych wydarzeń. Co więcej, brak jest przyczyny, dla której ewentualna walka sił reprezentujących Dobro i Zło miałyby odbywać się właśnie u stóp, niebędącego już twierdzą, Megiddo* (s. 15).

Trudno się nie zgodzić z tym wnioskiem, ale aż dziw bierze, że – chyba nikt – nie zauważa paraleli w Starym Testamencie do owego opisu, w kontekście którego pojawia się wzmianka o Armagedonie. Chodzi tutaj o dwie perykopy (Za 14; Jl 4), przedstawiające ten sam tok wydarzeń co Ap 16,13-21. Zarówno Zachariasz, jak i Joel mówią – tak jak św. Jan – o zgromadzeniu się wszystkich narodów przeciw Bogu i Jerozolimie (= Kościołowi) w pewnym dniu samego Boga, w którym Bóg odnosi zwycięstwo nad nimi, i zostaje przez wszystkich (którzy ocaleją) uznany Królem. Joel zaskakuje, podaje bowiem miejsce owego zgromadzenia się narodów. Jest to według niego Dolina Joszafat [hebr.: Bóg sędzi] (Jl 4,2), którą w innym miejscu nazywa Doliną Wyroku (Jl 4,14). Dla Joela jest to zatem symboliczne miejsce ostatecznej klęski wrogów Boga i dlatego nadał mu nazwę *Doliny, w której Bóg dokonuje sądu / wyroku* nad tymi wszystkimi zgromadzonymi przeciw Niemu narodami.

Można by na tej podstawie sądzić, że św. Jan nie miał na myśli Megiddo, lecz – wzorując się właśnie na Joelu – sam ukuł termin na określenie owego symbolicznego miejsca ostatecznej klęski wrogów Boga i Kościoła. Wtedy staje się zrozumiałe, dlaczego stanowczo podkreśla, że owo miejsce nazywa się po hebrajsku Armagedon, chcąc jakby w ten sposób wyraźnie odrzucić sugestie wiązania owego miejsca z Megiddo. To podkreślenie przez niego „hebrajskości” owego miejsca mogło być próbą mającą na celu zapobiegnięcie uważaniu Armagedonu za zniekształconą nazwę Har Megiddo³.

W ten sposób chciał sam św. Jan dać do zrozumienia, żeby nie kojarzyć tegoż miejsca z Megiddo, lecz nadał mu symboliczne znaczenie (nazwę), które można odczytać po hebrajsku. Jak się okazuje, miejsce to można – opierając się właśnie na hebrajskim znaczeniu tego słowa – przetłumaczyć (według mnie) na dwa sposoby:

² A więc termin „Har Megiddo” nie ma uzasadnienia biblijnego, jest natomiast sztucznie dopasowany przez tłumaczy i komentatorów, żeby bardziej był widoczny jego związek z Armagedonem.

³ Dodanie przydechu do słowa „Armagedon” byłoby zatem nadinterpretacją dokonaną przez tłumaczy i komentatorów.

– góra Magog (por. Ez 39), w której żyje się jak w raju (a więc niezniszczalna ziemską potęgą wroga Bogu, w której ludzie żyją jak w raju); miasto [עִיר (ar)] zbudowane za pomocą tajemnej wiedzy (architektura itp.), w której żyje się ludziami jak w raju [עֵדֶן (eden)].

Jeśli chodzi o drugi wariant znaczenia, św. Jan mógł nawiązać do miasta, w którym ludzkość chciała zbudować wieżę Babel – symbol ludzkiej pychy (całej ludzkości!) i buntu wobec Boga, a które stało się pustkowiem na skutek pomieszania języków i rozejścia się w ten sposób narodów (Rdz 11,1-9; a zwłaszcza Rdz 11,4). Armagedon byłby zatem antytypem miasta, w którym zbudowano wieżę Babel, stając się przez to przyczyną kary Bożej, a w konsekwencji tejże kary – stania się pustkowiem (co byłoby zapewne także nawiązaniem do Iz 27,8.10, a także Iz 24,10 i So 2,15). Chodziłoby zatem o miasto zbudowane dzięki ludzkiej wiedzy, które stało się pychą ludzkości i jej buntu przeciw Bogu i Jego ludowi, a to skutkowałoby ściągnięciem na siebie gniewu Bożego (całkowitego zniszczenia, stania się pustkowiem – por. Iz 27,8.10; 24,10; So 2,15).

Taki obrót sprawy zaskakuje, bo ta nazwa wyraźnie po hebrajsku coś znaczy: miasto [zbudowane] za pomocą tajemnej wiedzy [zapewne architektury, budownictwa itp., itd.] na wzór raju [w którym ludzie żyją jak w raju]. Co autor chce przez to powiedzieć? Sam mówi, że miał widzenie na wyspie Patmos i je opisał (Ap 1,9-10; 1,1-2). Jeśli zobaczył nasze czasy w widzeniu – człowiek, który żył w pierwszym wieku! – to nie byłoby to czymś nadzwyczajnym, gdyby – powiedzmy – zamieszkanie ludzi na ziemi z początku XXI w. próbował w ten sposób opisać. Jeszcze bardziej uzasadnione byłoby jego użycie (skonstruowanie słowa Armagedon), gdyby miał na myśli którąś z metropolii na świecie⁴. Jeśli zobaczył w widzeniu życie ludzi w naszych czasach, to mógł je bezpośrednio przyrównać do życia w raju: z jednej strony wspaniałość tego życia, a z drugiej odrzucenie Boga jako skutek tegoż wspaniałego życia.

Łatwo zatem wyjaśnić, dlaczego to miejsce nazwał Armagedonem, i dlaczego odpowiedział, że należy je czytać po hebrajsku, a nie w jakimś innym języku, chcąc w ten sposób uniknąć kojarzenia Armagedonu z historycznym Megiddo. Powstaje jednak pytanie, dlaczego to miejsce jest symbolicznym miejscem ostatecznej klęski wrogów Boga i Kościoła? Odpowiedź na to pytanie wymaga większego badania, które znacznie wykracza poza ramy tej dyskusji.

⁴ Chyba nikt nie ma wątpliwości, że jeśli autor natchniony Apokalipsy, żyjący w I wieku, zobaczył w widzeniu życie ludzi naszych czasów w którejś z metropolii lub w tzw. rozwiniętych (bogatych) krajach, to mógł je przyrównać do życia ludzi w raju.

Joel i Zachariasz podkreślają, że owo wydarzenie nastąpi w dniu wszechmogącego Boga. Stary Testament wyraźnie nazywał ten dzień dniem Pańskim, który będzie triumfem Boga, a klęską zbuntowanej ludzkości. Wydaje się pewne, że starotestamentowy Dzień Pański i apokaliptyczny Armagedon są tym samym wydarzeniem czasów ostatecznych⁵, z tą tylko różnicą, że św. Jan i Joel opisują je na płaszczyźnie topograficznej (jako miejsce), a Stary Testament przedstawia w perspektywie czasowej (jako konkretny czas, wydarzenie). Może takie podwójne przedstawienie tego samego wydarzenia jest skutkiem odmiennego ujmowania rzeczywistości: inne dla żydowskiego czytelnika (dynamiczne ujmowanie rzeczywistości – czas wydarzenia), a inne dla grekojęzycznego (statyczne ujmowanie rzeczywistości – miejsce wydarzenia)⁶.

Armagedon jest więc symbolicznym miejscem ogólnoświatowej klęski wrogów Boga i Kościoła, która jest momentem zwrotnym w historii zbawienia – na imię Jezus zegnę się wszelkie kolano, i wszelki język wyzna, że Jezus Chrystus jest Panem, ku chwale Boga Ojca (Flp 2,10-11; por. także Iz 45,23). W dzisiejszym politeistycznym świecie nawet człowiekowi wielkiej wiary jest trudno w to uwierzyć. *Megiddo nie jest więc w Apokalipsie św. Jana konkretnym miejscem geograficznym, ale nie można powiedzieć, że jest sugestywnym symbolem pola ogromnych bitew* (s. 15). Armagedon jest antytypem miasta, w którym zbudowano wieżę Babel, a które stało się pustkowiem na skutek kary Bożej, ściągniętej przez zbuntowaną ludzkość.

Reasumując, apokaliptyczny Armagedon nie ma nic wspólnego z historycznym Megiddo⁷. Utożsamianie obu miejsc jest błędne (inna wokalizacja obu słów; brak występowania Megiddo w Starym Testamencie w połączeniu ze słowem „góra” czy „wzgórze”; inny kontekst wydarzenia). Armagedon jest ukutym przez św. Jana terminem na oznaczenie symbolicznego miejsca ogólnoświatowej klęski wrogów Boga i Kościoła na wzór Joela, które ten nazywa Doliną Joszafat [Bóg sądzi] lub Wyroku (Jl 4,2.14). Kontekst, w jakim pojawia się Armagedon, pasuje do Joela i Zachariasza. Przedstawia to samo wydarzenie, które Stary Testament nazywał „Dniem Pańskim”. Potwierdzają to skutki obu tych wydarzeń, które są identyczne – nie ma natomiast żadnego związku z Megiddo.

⁵ K. Lijka, *Dzień Pański według Apokalipsy*, „Liturgia Sacra” (Opole) 3 (1997) 2, s. 33–39.

⁶ B. Poniży, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000, s. 12.

⁷ W tym zdaniu wymieniam poprawnie – moim zdaniem – oba terminy: „Armagedon” i „Megiddo”, a nie: „Harmagedon” i „Har Megiddo”, które są na siłę upodabniane do siebie, żeby bardziej pokazać związek pomiędzy nimi.

BABILOŃSKI ŚLAD WYDARZEŃ BIBLIJNYCH? KOMENTARZ DO ODKRYCIA PROF. MICHAELA JURSY

Piotr Briks

Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Na opublikowanej przez prestiżowe amerykańskie czasopismo „Archeology” liście 10 najbardziej sensacyjnych odkryć archeologicznych roku 2007 znalazła się, i to z numerem drugim, niewielka¹, zapisana pismem klinowym tabliczka pochodząca z babilońskiego miasta Sippar (obecnie na terenie Iraku, niemal na przedmieściach współczesnego Bagdadu)². Nie jest to w zasadzie odkrycie archeologiczne, gdyż od dawna tabliczka ta przechowywana była w British Museum³, ale i inne sensacje z tej listy mają z archeologią dość luźny związek. Tak czy inaczej, odczytanie owej tabliczki wywołało u wielu ogromne zaciekawienie⁴. Zapisany na niej tekst jest pokwitowaniem potwierdzającym przekazanie przez jednego z wysokich urzędników króla Nabuchodonozora II⁵ znacznej ilości złota do świątyni Marduka *Esagila* w Babilonie w 595 r. przed Chr. Sensacją nie było oczywiście samo odnalezienie takiego pisma. Podobnych zalegają w archiwach muzealnych nieprzeliczone ilości (abstrahując od wartości ofiary). Poruszenie wywołało imię zleceniodawcy – *Nabu-szarrussu-ukin*. Według wydawcy tekstu⁶, wybitnego austriackiego asyriologa prof. Michaela Jursy, ma to być ta sama osoba, o której wspomina Księga Jeremiasza przy okazji relacjonowania wydarzeń związanych ze zdobyciem Jerozolimy przez Nabuchodonozora II w 586 r. przed Chr. (więc zaledwie 9 lat po sporządzeniu omawianego dokumentu).

¹ Jej długość wynosi zaledwie 5,5 cm.

² Znaleźisko pochodzi z archiwum miejscowej świątyni bóstwa słońca.

³ Tabliczka znajduje się w zbiorach muzeum od 1920 r. Odkryta podczas wykopalisk w Sippar prowadzonych w latach 70. XIX w. Oznaczenie: BM 114789 (1920-12-13, 81).

⁴ I. Finkel, kurator bliskowschodniego oddziału British Museum stwierdził wręcz: „prozaiczny dokument handlowy stał się punktem zwrotnym w badaniach nad historią Starego Testamentu. Tabliczka ta zasługuje na sławę”.

⁵ Powszechnie mówi się o pokwitowaniu darowizny dla świątyni – twierdzenie takie nie ma jednak pokrycia w tekście, który nie precyzuje charakteru owej przesyłki.

⁶ Tekst został oficjalnie opublikowany w: *Nabū-sarrūssu-ukīn, rab ša-rēši, und „Nebusarsekim”* (*Jer. 39:3*), NABU 1 (2008), 9-10.

Tabliczka odczytana przez prof. Jursę zawiera następujący tekst:

[Dotyczy] 1,5 miny złota⁷, własności Nabu-szarrussu-ukin, naczelnika dworzan/eunuchów, które [to złoto] posłał przez pośrednictwo Arad-Banitu, dworzanina, do [świątyni] Esagila. Arad-Banitu dostarczył [złoto] do Esagila. W obecności Bel-usat, syna Apla, członka straży królewskiej i Nadina syna Marduk-zer-ibni. W miesiącu Szabat, dnia 18, roku 10 Nabuchodonozora, króla Babilonu⁸.

Na czym więc polega sensacyjność odkrycia prof. Jursy i czy faktycznie rozgłoszone o nim wieści znajdują swoje potwierdzenie w faktach?

Po śmierci wielkiego króla reformatora Jozjasza (609 r. przed Chr.) na tronie Jerozolimy zasiadali kolejni władcy, zupełnie niepotrafiący poradzić sobie z coraz bardziej skomplikowaną sytuacją polityczną na Bliskim Wschodzie. Upadek potężnej Asyrii doprowadził do konfrontacji pomiędzy Egiptem a imperium nowobabilońskim. Oba mocarstwa, co zrozumiałe, chciały z jak największą korzyścią dla siebie podzielić schedę po Niniwie, a równocześnie osłabić konkurenta i w ten sposób zapewnić sobie bezpieczeństwo na przyszłość. Judea znajdowała się dokładnie pomiędzy oboma na nowo dzielącymi strefy wpływów imperiami. Właściwe zachowanie w tej sytuacji wymagało od następców Jozjasza umiejętności przewidywania i zmysłu dyplomatycznego, których to cech zabrakło im wszystkim. W rezultacie podejmowanych przez kolejnych władców wrogich Babilonii sojuszy i spisków, Nabuchodonozor postanowił ostatecznie upokorzyć i podporządkować krnąbrnego wasala. Pierwsza wyprawa przeciw Jerozolimie w 597 r. przed Chr. nie przyniosła oczekiwanych rezultatów, wobec czego wyruszył z kolejną w roku 587/586. Mieszkańcy Jerozolimy, licząc na pomoc sojuszników i opiekę Jahwe, stanęli do bohaterskiej walki. Jednak z każdym kolejnym dniem oblężenia morale obrońców podupadało. Król Jerozolimy Sedecjasz wraz z dowódcami starali się podnosić swoich poddanych na duchu i zachęcić ich do dalszej walki. W tym samym jednak czasie prorok Jeremiasz robił wszystko, żeby zniechęcić swoich rodaków do walki. Twierdził, że upadek Jerozolimy jest już przesądzony, a Nabuchodonozor jest

⁷ Czyli ok. 0,75 kg kruszcu, co przy obecnym kursie złota daje sumę ponad 50 tys. zł.

⁸ Tłumaczenie z angielskiego na podstawie H.A.I. Stadhouders, *The Nebusarsekim Tablet* (preprint) 2008, 1 (tam też transliteracja tekstu i obszerny komentarz do znaleziska) – patrz: igitur-archive.library.uu.nl/let/2008-0103-200958/Nebusarsekim%20Tablet%20-%201gitur.pdf (01.03.2008). Opracowanie H.A.I. Stadhoudersa ma być częścią kolejnego tomu *Biblische Notizen* jako apendiks do B. Becking, *The Identity of Nabu-sharrussu-ukin, the Chamberlain. An Epigraphic Note on Jeremiah 39:3*. Tłumaczenie prof. M. Jursy (wydawcy tekstu): *Betreffs 1,5 Minen Gold, Eigentum von Nabū-šarrūssu-ukīn, dem 'Obersten der Höflingsä Arad- Bānītu, das er an Esangila geschickt hat: Arad-Bānītu hat (das Gold) in Esangila übergeben. Im Beisein von Bēl-usāti, Sohn von Aplāja, dem königlichen Leibgardisten (tābiḥu), (und) von Nādin, Sohn von Marduk-zēru-ibni. 18.XI.10 Nabuchadnezar, König von Babylon (Nabū-šarrūssu-ukīn, rab ša-rēši, und „Nebusarsekim“ (Jer. 39:3), NABU 1 (2008), 9).*

narzędziem kary Jahwe, której należy poddać się z pokorą. Wywoływało to z oczywistych względów wściekłość przywódców Izraela, którzy kazali Jeremiasza uwięzić. Z drugiej strony prorok swoim nauczaniem zaskarbił sobie wdzięczność Babilończyków, którzy po zdobyciu Jerozolimy obdarzyli Jeremiasza wolnością.

Interesujący nas fragment biblijny dotyczy pierwszych chwil po uczynieniu wyłomu w fortyfikacjach Jerozolimy, przez który do miasta wtargnęli żołnierze Nabuchodonozora, a zaraz po nich także jego dowódcy i urzędnicy. Biblia Tysiąclecia tak tłumaczy odnośny tekst:

*W roku jedenastym Sedecjasza, w czwartym miesiącu, dziewiątego dnia uczyniono wyłom w mieście. Weszli wtedy wszyscy dowódcy króla babilońskiego i obrali sobie siedzibę w Bramie Środkowej: Nergal-sar-eser z Sin-Magir, **Nebuszazban, rab saris**, Nergal-sar-eser, rab mag, oraz wszyscy pozostali dowódcy króla babilońskiego.*

Jak widać, polski przekład tego imienia znacząco różni się od formy akadyjskiej⁹, odczytanej przez prof. Jursę. Pojawia się więc pierwsze pytanie, czy *Nabu-szarrussu-ukin* to ta sama osoba co *Nebuszazban*? Pozornie taka identyfikacja wydaje się całkowitym nieporozumieniem. Zmienimy jednak zdanie, jeśli przyjrzymy się masoreckiej wersji tekstu hebrajskiego:

נְרַגְלֵי שַׂר־אַצָּר סַמְגַר־נְבוּ שַׂר־סָכִים רַב־סָרִיס נְרַגְלֵי שַׂר־אַצָּר רַב־מָגֵן

Nergal sar-ecer Samgar-n^ebu sar-s^ekim rab-saris Nergal sar-ecer, rab-mag...

W tekście, jak widać, nie ma występującego w tłumaczeniu BT imienia *Nebuszazban*, nie ma też jednak imienia z tabliczki Jursy..., chyba żeby zmienić podział słów zaproponowany przez masoretów i z dwu imion: SAMGAR-N^EBU + SZAR-SAKIM – stworzyć jedno: N^EBU-SZAR-SAKIM – co już znacznie bardziej przypomina akadyjskie *Nabu-szarrussu-ukin*. Choć podobieństwo nie uderza.

Otwarte pozostaje pytanie: skąd w takim razie w polskim tłumaczeniu Księgi Jeremiasza 39,3 wzięło się imię *Nebuszazban*?

Otóż imię to w takiej właśnie formie pojawia się w tekście hebrajskim nieco dalej, w wersecie 12 (tego samego rozdziału):

*Nebuzaradan, dowódca straży przybocznej, **Nebuszazban, rab saris**, Nergal-sar-eser, rab-mag, oraz wszyscy dowódcy króla babilońskiego kazali sprowadzić Jeremiasza z dziedzińca wartowni i powierzyli go Godoliaszowi, synowi Achikama, syna Szafana, by go zwolnił do domu... (Jr 39,12n).*

⁹ Nie tylko polski zresztą. W wielu tłumaczeniach brak jest imienia, które wywołało takie poruszenie po odkryciu prof. Jursy. New Revised Standard Version oraz JPS Tanakh mają: *Sarsechim the Rab-saris*, niemieckie Einheitsübersetzung: *Nebuschasban, der Oberkämmerer*, francuska Bible de Jérusalem: *Sar-Sekim, haut dignitaire*.

W tym przypadku imię urzędnika królewskiego oddane jest już zgodnie z tekstem hebrajskim:

וַיִּשְׁלַח נְבוּזַרְאֲדָן רַב־טַבָּחִים וְנְבוּשַׁזְבָּן רַב־סָרִיס וְנִגְרַל שַׂר־אַצָּר רַב־מֶג
 ...i posłał N^buzaradan rab-tabbachim i N^buszazban rab-saris i Nergal sar-ecer rab-mag...

Polski tłumacz Księgi Jeremiasza, zakładając, że chodzi o tego samego urzędnika, tekst obu wersetów harmonizuje – w Jr 39,3 dzieląc odnośny fragment w ten sposób, że imię dostojnika określanego jako *rab-saris* uzupełnia o końcówkę poprzedzającego go imienia, co w rezultacie dało *nebu-sar-sekim* – co z kolei zamienione zostaje na imię znane z początku perykopy, czyli *Nebuszazban*.

Jest to jednak jedynie zabieg śp. ks. prof. L. Stachowiaka, tłumacza tej Księgi w Biblii Tysiąclecia. W dalszych rozważaniach musimy się więc trzymać tekstu hebrajskiego, nie sugerując się nawet jedną z jego redakcji, czyli tzw. Tekstem Masoreckim, który także bezpośrednio nie daje podstaw do zaproponowanej przez prof. Jursę identyfikacji.

Należy jednak zauważyć, że TM jest tylko jedną z możliwych wersji podziału tego wyliczenia dygnitarzy babilońskich. Według różnych koncepcji zachowany ciąg spółgłosek oznaczać może od dwu do ośmiu imion ewentualnie uzupełnionych tytułami¹⁰.

Dla przykładu LXX ma w odpowiadającym TM wersecie 46,3 znacząco odbiegający od wersji masoreckiej kształt tego fragmentu:

Nargalasar kai. Samagwq kai. Nabousacar kai. Nabousarij kai. Nagargasnaser Rabamag

czyli: *Nargalasar i Samagot i Nabusachar i Nabusaris i Nagargasnaser Rabamag*.

Są jednak teksty dzielące interesującą nas listę imion w sposób podobny do prof. Jursy. Tak jest na przykład w przypadku Wulgaty:

Neregel Sereser Semegar Nabu Sarsachim Rabsares Neregel Sereser Rebmag

Jeśli więc akadyjska forma wymienionego w Księdze Jeremiasza imienia dostojnika babilońskiego zachowałaby się na odczytanej tabliczce klinowej, tekst hebrajski należałoby więc podzielić nieco inaczej niż proponują masoreci.

Zamiast:

סמג־נבו שר־סכ־ים רב־סריס

¹⁰ Ciekawą próbę rekonstrukcji podziału tego wersetu Księgi Jeremiasza przeprowadza Ch. Heard na stronie: www.heardworld.com/higgaion/?p=680 (11.07.2008), a następnie uzupełnia ją o kolejne argumenty na stronie www.heardworld.com/higgaion/?p=681 (13.07.2007).

powinno być:

סמנר נבו־שר־סכִים רב־סריס

Forma נבו־שר־סכִי *Nabu-sar-sakim* znacznie bardziej odpowiada już odczytanemu z tabliczki BM 114789 imieniu *Nabu-szarrussu-ukin*. Nie mają one identycznego brzmienia, ale w wypadku hebrajskich transkrypcji imion babilońskich to reguła. Imię bez porównania słynniejszego, także pojawiającego się w obu tekstach króla Nabuchodonozora w wersji hebrajskiej (נְבוּכַדְרֶאֱצַר oraz נְבוּכַדְרֶאֱצַר) brzmi *N^ebukadnecar* lub odpowiednio *N^ebukadrecar*, podczas gdy w tekstach babilońskich odczytuje się je jako: *Nabu-kudurri-ucur*.

Identyfikację postaci z Księgi Jeremiasza i tabliczki odczytanej przez prof. Jursę uprawdopodobniają dwie bardzo znaczące przesłanki. Pierwsza z nich to zbieżność czasowa występowania obu postaci (rok wystawienia dokumentu 595 to zaledwie 9 lat przed wydarzeniami opisywanymi w Księdze Jeremiasza). Warto w tym miejscu wspomnieć, że człowiek o imieniu *Nabu-szarrussu-ukin*, a do tego pełniący funkcję naczelnika dworzan/eunuchów na dworze babilońskim (za panowania Amel Marduka), znany był już wcześniej z dokumentu opublikowanego przez prof. Sacka w 1972 r.¹¹ Zaproponowaną przez prof. Vanderhooft¹² identyfikację z *Nabu-sar-sakim* odrzucono jednak ze względu na datację dokumentu (rok 561, czyli 25 lat po wydarzeniach opisanych przez Jeremiasza) oraz nieco odmienny zapis tytułu tego urzędnika¹³. Nie można wykluczyć, że mimo odstępów 34 lat we wszystkich trzech tekstach może chodzić o tę samą osobę, a odrzucenie tezy Vanderhooft było zbyt pośpieszne.

Przesłanka druga, to zajmowane przez *Nabu-sar-sakim* (*Nebuszazbana*) stanowisko רב־סריס czyli *rab-saris*, co wydaje się być hebrajską formą babilońskiego tytułu *rab ša-reši*, tłumaczonego najczęściej jako *nadzorca* lub *naczelnik eunuchów* lub *dworzan*¹⁴.

¹¹ R.H. Sack, *Amel-Marduk 562-560 B.C. A Study based on Cuneiform, Old Testament, Greek, Latin and Rabbinical Sources*, Neukirchen-Vluyn 1972, 23:4.

¹² D.S. Vanderhooft, *The Neo-Babylonian Empire and Babylon in the Latter Prophets*, Atlanta 1999, s. 151 i 115. M. Jursa poświęca wspomnieniu o identyfikacji D.S. Vanderhoofta znaczącą część komentarza do opublikowanego przez siebie tekstu. (M. Jursa, *Nabū-šarrūssu-ukīn, rab ša-rēši, und „Nebusar-sekim”* (Jer. 39:3), s. 9 oraz przypis 2, s. 10).

¹³ W tekście opublikowanym przez Sacka tytuł ten pojawia się w pełniejszym brzmieniu *ša reš šarri*. Obszerniejsze opracowanie tego zagadnienia patrz L.R. Siddall, *A Re-examination of the Title ša-reši in the Neo-Assyrian Period*, w: *Gilgameš and the World of Assyria. Proceedings of the Conference Held at the Mandelbaum House. The University of Sydney, 21–23 July 2004*, Ancient Near Eastern Studies Supplement, Series 21, Leuven 2007, s. 225 n.

¹⁴ Na temat odpowiedniego tłumaczenia wyrażenia *ša-reši* patrz: A.C.V.M. Bongenaar, *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: Its Administration and Its Prosopography*, Istanbul 1997, s. 99 n.

Niestety, obie poszlaki nie tylko nie dają całkowitej pewności, ale wręcz nasuwają kolejne wątpliwości i każą bardzo krytycznie spojrzeć na lansowaną przez media tezę prof. Jursy.

Po pierwsze, tytuł *rab-saris* nie może stanowić niepodważalnego argumentu przemawiającego za identyfikacją obu urzędników. Poważne wątpliwości wzbudza tu drugi z przytoczonych już fragmentów Księgi Jeremiasza – 39,13, gdzie ten sam tytuł, w tym samym czasie, nosi osoba o zupełnie innym imieniu (*Nebuszazban*). Można oczywiście przyjąć, że są to dwie wariacje tego samego imienia, ale byłoby to już kolejne założenie *a priori*. Być może na dworze króla Nabuchodonozora było więcej osób noszących ten tytuł w tym samym czasie. W takim wypadku identyfikacja *Nabu-szarrussu-ukin* z biblijnym *Nabu-sar-sakim* traci na oczywistości. W związku z powyższym wysunąć można jeszcze jedną wątpliwość. Zwyczajem poświadczonym w wielu dokumentach nowobabilońskich jest nadawanie nowego imienia wraz z objęciem nowej funkcji. Bardzo często były to imiona odwołujące się do któregoś z bóstw opiekuńczych właściwych dla danego stanowiska, albo np. akcentujące pewne aspekty władzy królewskiej. W ten sposób kolejni urzędnicy piastujący ten sam urząd nosili podobne imiona. *Nabu-sar-sakim* może być więc hebrajską formą imienia jedynie zbliżonego fonetycznie do *Nabu-szarrussu-ukin*. Ale nawet gdyby to było to samo imię – fakt ten wcale nie musi oznaczać, że jest to ta sama osoba. W obu wypadkach pod tymi imionami kryć się mogą różne osoby.

Zanim więc ogłosimy sensację, odpowiedzieć należy na co najmniej cztery podstawowe pytania:

- Jak powinniśmy odczytywać imię urzędnika we fragmencie Jr 39,2?
- Jeśli zaproponowany przez prof. Jursę (i popierany przez wielu) podział odnośnego wersetu jest właściwy – czy *Nabu-sar-sakim* to to samo imię, co *Nabu-szarrussu-ukin*?
- Jeśli to to samo imię, to czy są to te same osoby?
- A nawet jeśli tak – to co nowego wnosi ta informacja do badań nad Biblią?

Spróbujmy być życzliwymi recenzentami tezy prof. Jursy i założmy, że po pierwsze w Jr 39,2 znajduje się w ogóle imię *Nabu-sar-sakim*, po drugie jest ono hebrajskim odpowiednikiem akadyjskiego *Nabu-szarrussu-ukin*, po trzecie, że w Jr 39,3 i w tekście BM 114789 mowa jest o tej samej osobie. Pominąwszy nawet powyższe zastrzeżenia co do jednoznaczności proponowanej identyfikacji, wbrew euforycznym wypowiedziom

niektórych uczonych i publicystów¹⁵, i tak nie zmieni ona znacząco podejścia do historii biblijnej. Co najwyżej stanowić może maleńki przyczynek do badań nad wiarygodnością źródeł historycznych zachowanych na kartach Pisma św., a najwłaściwszym określeniem dla tego odkrycia jest „ciekawostka”. Choć należy zaznaczyć, że w razie potwierdzenia się spekulacji prof. Jursy (a na ogłoszenie sukcesu jest jeszcze z pewnością zbyt wcześnie), zrewidować będzie trzeba kolejne krytyczne wydania tekstu hebrajskiego, a za nim w pewnym zakresie także nowych tłumaczeń Biblii¹⁶.

Rozgłos, jaki wywołała ta mała tabliczka świadczy natomiast niezbitnie, na jak ogromne zainteresowanie mogą liczyć badacze starożytności, szczególnie jeśli ta choćby zetknie się z dziejami zapisanymi na kartach Biblii. Ponad sto tysięcy nieodczytanych tabliczek klinowych kryją archiwa jednego tylko Muzeum Brytyjskiego, na całym świecie liczba ich dawno już przekroczyła dwa miliony. Nawet trudno sobie wyobrazić, ile tysięcy inskrypcji spoczywa jeszcze pod piaskami Bliskiego Wschodu. Kolejne sensacje czekają na swoich odkrywców¹⁷.

¹⁵ Jako „ciekawostkę” można tu zacytować fragment doniesienia na temat tabliczki BM 114789 z angielskiego „Telegraph” z 13.07.2007. (www.telegraph.co.uk/news/main.jhtml?xml=/news/2007/07/11/ntablet111.xml) [Jursa] had made what has been called the most important find in Biblical archaeology for 100 years, a discovery that supports the view that the historical books of the Old Testament are based on fact.

¹⁶ Trudno jednak zgodzić się na tak daleką rewizję tekstu Jr 39,3, jaką proponuje np. Ch. Halton, który hebrajskie imiona i tytuły proponuje zastąpić ich oryginalnymi, babilońskimi formami: *All of the officers of the king of Babylon made their entry, and occupied the middle gate – Nergal-šarri-usur governor of Sinmagir, Nabu-šarrussu-ukin the Rab-ša-rēši, Nergal-šarri-usur the Rab-mugi, and all the other officers of the king of Babylon.* ancienthebrewpoetry.typepad.com/ancient_hebrew_poetry/2007/07/jeremiah-393-an.html (13.07.2007).

¹⁷ Bardzo ciekawa, aktualizowana na bieżąco prezentacja obecnego stanu badań i dyskusji znajduje się na jednym z działów strony Ancient Hebrew Poetry. W porządku chronologicznym ukazywania się głównego wątku: *Jeremiah 39:3 and History: A New Find Clarifies a Mess of a Text*, http://ancienthebrewpoetry.typepad.com/ancient_hebrew_poetry/2007/07/jeremiah-393-an.html; *Jeremiah 39:3, the Nabû-šarrussu-ukin Tablet, and History: UPDATE*; http://ancienthebrewpoetry.typepad.com/ancient_hebrew_poetry/2007/07/jeremiah-393-th.html; David Vanderhoof, *Nabû-šarrüssu-ukîn, and Jeremiah 39:3,13*; http://ancienthebrewpoetry.typepad.com/ancient_hebrew_poetry/2007/08/david-vanderhoo.html; *The Quest for the Historical Nabû-zēr-iddina*; http://ancienthebrewpoetry.typepad.com/ancient_hebrew_poetry/2007/08/the-quest-for-t.html.

SPRAWOZDANIE Z SYMPOZJUM *MEZOPOTAMSKIE TŁO BIBLII*
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO
SZCZECIN, 14–16 KWIETNIA 2008

Piotr Briks, Marcin Nockowski

W dniach 14–16 kwietnia 2008 r., na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego odbyło się sympozjum naukowe *Mezopotamskie tło Biblii* zorganizowane przez pracowników katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej ST wraz z bardzo licznym gronem studentów pod kierunkiem Joanny Michalskiej, studentki V roku.

Sympozjum podzielone zostało na dwie części. Pierwsza z nich (14–15 kwietnia) stanowiła cykl warsztatowych spotkań wprowadzających przede wszystkim studentów, ale także wszystkich zainteresowanych, w tematykę badań asyriologicznych, geografii, historii, archeologii Bliskiego Wschodu oraz licznych powiązań biblijnego Izraela z bardzo szeroko pojętą cywilizacją Mezopotamii. Spotkania te, mające formę wykładów, prezentacji multimedialnych i konwersatoriów, prowadzone były przez pracowników Wydziału oraz samych studentów.

W pierwszym dniu sympozjum wystąpili: Hanna Puziak (III rok studiów stacjonarnych), ks. dr Cezary Korzec (Katedra Egzegezy i Teologii Biblijnej NT), s. Anna Paluch (studentka IV roku studiów niestacjonarnych), Marek Jastrzębski (student V roku), Piotr Goniszewski (student IV roku) oraz Piotr Zawendowski (student roku III).

H. Puziak zaznajomiła ponad 150 przybyłych na pierwszą sesję słuchaczy ze sztuką babilońską od ok. II tysiąclecia, do pierwszej połowy I tysiąclecia p.n.e., w sposób systematyczny dzieląc ją według okresów na: starobabilońską, średniobabilońską (powstała w tzw. okresie kasyckim) i nowobabilońską, powstającą aż do upadku Babilonii w 538 p.n.e. Liczne zdjęcia opatrzone komentarzem przybliżyły sztukę, a poprzez nią także historię Imperium Babilońskiego.

Jako drugi prelegent wystąpił ks. dr C. Korzec, który zaprezentował temat *Wieża Babel*. Przedmiotem referatu była egzegeza Rdz 11,1-9 uzupełniona o próbę wykładni teologicznej i wskazówki duszpasterskie płynące z tego tekstu.

P. Goniszewski przygotował wykład *Nahum naocznym świadkiem upadku Niniwy?* Kanwą referatu był tekst z księgi proroka Nahuma (Na 2,2-14), relacjonujący zniszczenie Niniwy. Referat stanowił (wzbogaconą o prezentację multimedialną) analizę

tekstu mającą prowadzić do odpowiedzi na pytanie, czy prorok Nahum opisuje widziane na własne oczy wydarzenia, czy mamy tu do czynienia z formą proroctwa retrospektywnego? Zdaniem prelegenta wiele elementów tekstu świadczy za wariantem pierwszym.

Po trzech referatach przyszła kolej na przygotowaną przez P. Zawendowskiego projekcję prezentującą, w formie filmu przeplatanej licznymi slajdami, roślinność Bliskiego Wschodu.

Siostra A. Paluch przedstawiła słuchaczom dwie prezentacje multimedialne. Pierwsza z nich była ogólnym wprowadzeniem w historię, geografię, mitologię i kulturę Mezopotamii, druga poświęcona była jednemu ze śladów wspaniałości starożytnego Babilonu, a konkretnie jego prawodawstwa – steli Hammurabiego. Poniedziałkowe warsztaty zamknął wykład *Hetyci i ich kontakty z Mezopotamią*, który zaprezentowany został przez Marka Jastrzębskiego. Prelegent zapoznał nas z tematem, poczynając od wskazania źródeł wiedzy o Hetytach, poprzez prezentację zarysu ich historii, polityki i działań militarnych, powiązań z innymi krajami Mezopotamii, skończywszy na przyczynach i skutkach upadku państwa Hetytów.

W kolejnym dniu sympozjum możliwość zaprezentowania swoich tematów otrzymali studenci studiów niestacjonarnych: Wioletta Świergiel (studentka IV roku) – *Wieża Babel*, s. Ewa Hładyk, s. Danuta Janicka i Marek Rostankowski (studenci roku III) – *Mezopotamskie ślady w Biblii*. W tym dniu wystąpił również ks. dr hab. prof. US Piotr Briks, przedstawiając w prezentacji multimedialnej wybrane eksponaty z działu mezopotamskiego Vorderasiatisches Museum w Berlinie. Zaprezentowane i pokrótce opisane zostały różnego rodzaju inskrypcje klinowe, stele, statuetki, szklane flakoniki, reliefy, fragment przedmiotów kultycznych, modele budowli i wiele innych skarbów Mezopotamii.

W. Świergiel, na kanwie opowiadania o budowie wieży Babel, podjęła się prezentacji konstrukcji zigguratu, typowej dla środowiska mezopotamskiego budowli kultycznej. Dzięki przedstawionym projektom, szkicom i zdjęciom słuchacze stali się świadkami budowy tego typu wieży oraz zostali wprowadzeni w jej przeznaczenie i symbolikę.

E. Hładyk, D. Janicka oraz M. Rostankowski przygotowali odczyt i projekcję przedstawiające słuchaczom konkretne przykłady związków świata mezopotamskiego z Biblią. Rozważali oni przykłady związków geograficznych, politycznych, militarnych, handlowych, architektonicznych, prawnych, zwyczajowych i wielu innych. Wskazywali na liczne fragmenty Biblii nawiązującej albo wprost czerpiącej z literackich pierwowzorów mezopotamskich.

Trzeci dzień sympozjum przeznaczony był na wystąpienia zaproszonych gości. Swoje referaty w tej części wygłosili trzej przedstawiciele asyriologicznej szkoły po-

znańskiej na czele z prof. dr hab. Stefanem Zawadzkim, światowej sławy znawcy okresu nowobabilońskiego, oraz towarzyszący mu mgr Radosław Tarasewicz i dr Witold Tyborowski. Biblistów reprezentowali: wybitny znawca związków Izraela z Asyrią ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski oraz ks. dr hab. prof. US Piotr Briks. Taki skład referentów gwarantował prawdziwą ucztę intelektualną, co z kolei zachęciło do przybycia bardzo liczne grono słuchaczy, a jak się okazało w licznych tego dnia dyskusjach, aktywnych i kompetentnych uczestników spotkania naukowego.

Tę część sympozjum otworzył przywitaniem czcigodnych gości i słuchaczy oraz wprowadzeniem w tematykę konferencji ks. dr hab. prof. US Zdzisław Kroplewski, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Rozpoczynając sympozjum, mówił: „Wyrażam wielkie zadowolenie, że to sympozjum odbywa się na naszym Wydziale. Życzę, aby to spotkanie przyniosło wiele treści, które wpłyną na osobisty rozwój. Gratuluję Katedrze Egzegezy i Teologii Biblijnej Starego Testamentu podjęcia się takiej inicjatywy”. Po słowach serdecznego powitania rozpoczęła się pierwsza sesja, której przewodniczył ks. prof. P. Briks. Jako pierwszy głos zabrał ks. prof. W. Chrostowski, prezentując referat *Historiografia biblijna a historia starożytnej Mezopotamii*. W swoim wykładzie zaprezentował podstawowe kryteria opisu historii na kartach Biblii. Wskazał przyczyny i przykłady niezgodnego z rzeczywistością przedstawiania wydarzeń historycznych. Wielokrotnie uwrażliwiał słuchaczy na elementy propagandy zawarte w historiografii biblijnej.

Tematem referatu mgr. R. Tarasewicza były *Deifikowane rydwany w religijnej tradycji Mezopotamii*. Prelegent przedstawił symbolikę deifikowanych rydwanów w starożytnym imperium Mezopotamii. Sięgnął również do wizji rydwanu w teofanii z Księgi Ezechiela, wskazując na liczne podobieństwa pomiędzy ujęciem prorockim a zachowanymi w literaturze czy sztuce motywami mezopotamskimi.

Ostatnim prelegentem sesji porannej był dr W. Tyborowski, który wystąpił z referatem: *Kodeks Przymierza a Prawa Hammurabiego. Spojrzenie z perspektywy mezopotamskiej*. W systematycznym, a równocześnie barwnym wystąpieniu W. Tyborowski na wybranych przykładach omawiał znaczenie dla poddanych Hammurabiego poszczególnych paragrafów kodeksu, wskazywał na ich nowatorstwo, ciekawe sformułowania, problemy, jakie tworzyły i pytania, jakie stawiają badacze tego zabytku legislacji. Referat spotkał się z wyjątkowo życzliwym odbiorem, m.in. dlatego, że słuchacze zostali już wprowadzeni w tę tematykę aż dwoma prezentacjami z poprzednich sesji.

Po tym wystąpieniu przewidziana została przerwa, podczas której prelegenci, jak również wszyscy uczestnicy sympozjum mogli skorzystać z przygotowanego przez organizatorów poczęstunku. Po przerwie drugiej sesji przewodniczył dr W. Tyborowski.

Swoje tematy zaprezentowali prof. S. Zawadzki: *Żydzi w Babilonie, Babilon w oczach Żydów* oraz ks. prof. P. Briks *Sensacyjne odkrycie prof. Jursy?*

Profesor S. Zawadzki zaprezentował wyniki swoich najnowszych badań nad onomastyką mezopotamską. Ta wydawałoby się mało znacząca gałąź badań asyriologicznych w rękach wprawnego naukowca staje się prawdziwą skarbnicą informacji o pochodzeniu, strukturze, a nawet wierze i obyczajach poszczególnych grup etnicznych na badanym terenie. Profesor Zawadzki skupił się na onomastycznych śladach obecności ludności hebrajskiej (a przynajmniej zachodniosemickiej) na terenach Międzyrzecza.

Ksiądz prof. P. Briks w swoim wykładzie, bogato ilustrowanym w prezentacji multimedialnej, zajął się analizą mało na pozór znaczącego dokumentu, jaki pod koniec ubiegłego roku opublikował prof. Jursa, wywołując przy okazji niezwykle ożywioną dyskusję. Dotyczyła ona mianowicie pojawiającego się w potwierdzeniu przyjęcia złota imienia *Nabu-szarrussu-ukin*. Sensację wywołała identyfikacja tej osoby ze znanym z Biblii urzędnikiem Nabuchodonozora. Ksiądz prof. Briks wskazał na liczne i znaczące wątpliwości dotyczące takiej identyfikacji.

Po każdym wykładzie organizatorzy przewidzieli czas na dyskusję, refleksje i pytania, z którego uczestnicy zaskakująco dla wszystkich chętnie korzystali.

W zgodnej opinii uczestników sympozjum było to wyjątkowo udane wydarzenie naukowe, a ponieważ także integracyjne dla bardzo zaangażowanych w organizację i przebieg konferencji. Chwalony był poziom naukowy wystąpień, ale także atmosfera, zaangażowanie słuchaczy i świetna organizacja przedsięwzięcia.

Na koniec główny organizator spotkania, ks. prof. P. Briks, podziękował prelegentom, a w szczególności przybyłym gościom, za udział i wygłoszenie referatów oraz wszystkim uczestnikom sympozjum tak licznie (każdego dnia obecnych było 100–200 osób) i wytrwale biorącym udział w kolejnych sesjach. Podkreślił, że na wyjątkowe uznanie zasłużyła grupa ok. 40 studentów przygotowująca tak fascynujące w rezultacie sympozjum naukowe.