



# **BIBLIOTEKA TEOLOGII STOSOWANEJ**

Prawda — Wolność — Religia

---

3(2024)



# **BIBLIOTEKA TEOLOGII STOSOWANEJ**

Prawda — Wolność — Religia

---

3(2024)



Warszawa 2024

*Redaktor naczelny*

ks. prof. dr hab. Jan Kazimierz Przybyłowski, UKSW

*Zastępca redaktora naczelnego*

ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Cisko

*Zespół redakcyjny czasopisma*

ks. prof. dr hab. Ireneusz Celary – UŚ, Katowice

ks. dr hab. Jerzy Kostorz – UO, Opole

ks. prof. dr hab. Dariusz Lipiec – KUL, Lublin

prof. UKSW dr hab. Grzegorz Łęcicki – UKSW, Warszawa

ks. prof. UKSW dr hab. Dariusz Henryk Pater – UKSW, Warszawa

prof. UKSW dr hab. Monika Przybysz – UKSW, Warszawa

ks. prof. PWT dr hab. Bogusław Drożdż – PWT, Wrocław

ks. prof. dr hab. Janusz Szulist – UMK, Toruń

*Recenzenci*

ks. prof. PWT dr hab. Andrzej Tomko, Wrocław

ks. prof. UKSW dr hab. Jarosław Babiński – UKSW, Warszawa

*Sekretarz redakcji: dr Paulina Jabłońska*

*Zastępca sekretarza redakcji: mgr Jakub Szyszko*

*Projekt okładki: Michał Banach*

*Opracowanie graficzne, łamanie: Grzegorz Sztandera*

*Korekta: Urszula Hańkiewicz*



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

**"Zadanie finansowane ze środków Ministerstwa Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego na podstawie umowy nr MEiN/2021/DPI/333  
z dnia 14.01.2022".**

„Realizacja badań naukowych dotyczących kompleksowej i interdyscyplinarnej analizy wolności religijnej oraz zagadnień związanych z współpracą na rzecz interreligijności i interkulturowości w wymiarze teoretycznym, empirycznym i praktycznym prowadzonych w ramach Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie”.



© Copyright by Uniwersyteckie Centrum  
Badań Wolności Religijnej

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

ISSN 3071-7612 (wersja papierowa)

e-ISSN 2956-6215

**Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie**

01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561 88 38; fax (22) 561 89 11

e-mail: [wydawnictwo@uksw.edu.pl](mailto:wydawnictwo@uksw.edu.pl); [www.wydawnictwo.uksw.edu.pl](http://www.wydawnictwo.uksw.edu.pl)

## SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE – Marek Melnyk .....	7
Introduction	
KS. IRENUSZ KONDRÓW	
Przebaczenie formą wyzwolenia w perspektywie teologii greckokatolickiej .....	13
Forgiveness as a form of liberation from the perspective of greek catholic theology	
KS. JAROSŁAW MOSKAŁYK	
Teologiczny wymiar pojednania .....	30
The theological dimension of reconciliation	
KACPER KOZŁOWSKI	
Aksjologia encykliki <i>Pacem in terris</i> Jana XXIII i jej reлектura w nauczaniu społecznym papieża Franciszka .....	41
The axiology of Pope John XXIII's encyclical <i>Pacem in terris</i> and its relevance to the social teaching of Pope Francis	
MAREK MELNYK	
Polacy, Ukraińcy, Rosjanie. Pojednanie .....	55
Poles, Ukrainians, Russians. Reconciliation	
ROMAN ANDRZEJ PŁOŃSKI	
Kultura współczesnej prawosławnej myśli religijnej .....	73
The contemporary culture of orthodox religious thought	
KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI	
Wolność religijna w perspektywie teologii stosowanej .....	95
Religious freedom from the perspective of applied theology	

## RECENZJE

Władysław Wyszowa dzki, <i>Arcybiskup Szczepan Wesoły. Przewodnik na drogach wolności</i> , Warszawa 2023 – bp Andrzej F. Dziuba .....	112
Bł. Józef Cebula OMI (1902–1941). <i>Konteksty życia i męczeńskiej śmierci</i> , red. Paulina Jabłońska, Warszawa 2023 – ks. Jarosław Różański .....	114



---

## SPRAWOZDANIA

PAULINA JABŁOŃSKA

Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej *Misjonarze  
męczennicy a wolność religijna*, Warszawa, 23 marca 2023 roku ..... 120

## VARIA

MICHAŁ ZARECKI

Aksjologia pojednania w filmie *Biały ptak z czarnym znamieniem* (1972),  
reż. Jurij Illjenko ..... 124  
The axiology of reconciliation in the film *The White Bird Marked with Black* (1972),  
directed by Yuri Illenko

KRZYSZTOF TOMASIK

Biskup na wojnie ..... 130  
Bishop at war

## WPROWADZENIE

W bieżącym numerze czasopisma „Biblioteka Teologii Stosowanej” chcemy dokonać namysłu nad procesem pojednania polsko-ukraińskiego. Jest to próba udowodnienia, że jest ono zainspirowane i podtrzymywane doświadczeniem Ewangelii. Jest to tym samym wskazanie na istnienie relacji dialogowych między obu narodami, zbudowanych na fonematach chrześcijańskiej teologii pojednania. Wydaje się ona czymś trwałym w dialogu polsko-ukraińskim. Zamysłem autorów jest ukazanie teologicznych źródeł idei pojednania obu narodów. Podjęli się oni również interdyscyplinarnej refleksji nad religijnym wymiarem pojednania polsko-ukraińskiego, ujawniając jego historyczny, filozoficzny i medialny kontekst. Warto też zauważyć, że opublikowane artykuły są pokłosiem międzynarodowej konferencji naukowej „Teologiczne podstawy pojednania polsko-ukraińskiego”, zorganizowanej już kolejny raz w Rzymie w październiku 2023 roku. Na miejsce konferencji wybrano Rzym, ponieważ tutaj po II wojnie światowej rozpoczęły się pierwsze próby dialogu polsko-ukraińskiego, które zostały zainicjowane przez kardynałów J. Ślipija i K. Wojtyłę. Zwieńczeniem tych wysiłków były pierwsze katolickie deklaracje o pojednaniu polsko-ukraińskim. Wydarzenia te miały miejsce w Rzymie w 1987 r.: 8 października w Papieskim Kolegium Polskim i 17 października w Kolegium Ukraińskim św. Jozafata. W nawiązaniu do tamtych inicjatyw postanowiliśmy cyklicznie organizować spotkania, które miały być forum dialogu na temat wyzwań i problemów związanych z dialogiem obu narodów. Szczególnie ważne dla nas jest wskazanie drogi prowadzącej do ewangelicznego pokoju, pojednania i braterstwa w relacjach obu narodów. Pierwsza konferencja odbyła się w 2017 roku w ramach obchodów trzydziestej rocznicy ogłoszenia deklaracji o pojednaniu między Polakami i Ukraińcami. Druga odbyła się w 2019 roku i miała na celu analizę roli Jana Pawła II w pojednaniu polsko-ukraińskim. Prezentowany numer „Biblioteki Teologii Stosowanej” to próba przedstawienia kilku wejrzeń w proces pojednania. Spróbujemy niektóre z nich zarysować.

Irenusz Kondrów przedmiotem swych refleksji uczynił zdefiniowanie pojęcia „przebaczenie”, zarówno w przestrzeni *profanum*, jak i *sacrum*. To



z kolei pozwoli odpowiedzieć na pytanie dlaczego człowiek, a szczególnie chrześcijanin, potrzebuje przebaczenia, które jawi się niewątpliwie jednym z najistotniejszych wymiarów chrześcijańskiego życia, bezcennym darem Boga dla ludzkości i niekwestionowaną drogą prowadzącą do rozwoju duchowego. Analiza zagadnienia pozwoli na odtworzenie „duchowych schodów”, czyli etapów, przez które człowiek powinien przejść, aby nabyć swego rodzaju duchowych predyspozycji, umożliwiających mu wejście na drogę przebaczenia, która z kolei zainicjuje w życiu doświadczanie autentycznego chrześcijaństwa.

Jarosław Moskałyk wskazał zasadnicze elementy teologicznych podstaw pojednania. Zgodnie z założeniem teologicznym podstawową bazą społeczności ludzkiej jest wspólna natura ludzka, wspólna czasoprzestrzeń i wspólna bytowość oparta na wielości i różnorodności. Najwyższy rodzaj samorealizacji każdego narodu i to na wszystkich płaszczyznach bytowania, bez względu na hierarchię jego członków dokonuje się w związku z działaniem ludzkim. Chrześcijanie postrzegają powszechną społeczność ludzką oraz poszczególne narody w kategoriach wiary, misterium Chrystusa i Kościoła. Teologia nie usprawiedliwia jakiegoś fałszywego mesjanizmu narodowego, gdyż ten jest z natury swojej błędny i zawiera cechy ekskluzywne. Jakkolwiek przyjmuje, że każdy naród odgrywa określoną rolę w ramach Bożej Ekonomii Narodów i jest włączony w kształtowanie tego świata. Dlatego charakteryzuje go własna specyfika, historia i model współdziałania z innymi na rzecz budowania jednej wspólnoty. Według papieża Jana XXIII źródłem istnienia społeczności ludzkiej i właściwego porządku społecznego jest Bóg. Poszczególne społeczeństwa i wspólnoty ze względu na swoją wolność dopuszczają się jednak różnych nadużyć o charakterze wewnętrznym i zewnętrznym. O ile te wewnętrzne przynoszą szkodę natury jednostkowej, to już te zewnętrzne oddziałują bardziej powszechnie, przez co dochodzi do podziałów między różnymi społecznościami, narodami i grupami ludzkimi. W Bożym planie dziejów istnieje jednak możliwość pokonywania podziałów i rozbicia pośród poszczególnych społeczeństw, a zarazem wspólnego pojednania poprzez podjęcie się realizacji pierwotnej idei wewnątrzspołecznego porozumienia i jedności na sposób ewangeliczny. Stąd potrzebne jest samoukorzenie i rodzaj publicznego rachunku sumienia, czyli społeczne wyznanie win, prośba o wzajemne przebaczenie, wyrażenie żalu za swą przeszłość i podjęcie niezłomnej woli poprawy. Z chrześcijańskiego punktu widzenia każdy podział, jak naucza Jan Paweł II w encyklice poświęconej działalności ekumenicznej *Ut unum sint*, „pozostaje w sprzeczności z Prawdą, której głoszenie jest ich

misją, a tym samym szkodzi poważnie ich świadectwu” (n. 98). W tej sytuacji jedynym rozwiązaniem jest radykalny zwrot wszystkich chrześcijan w stronę Prawdy, w kierunku Prawdy pisanej wielką literą, Prawdy osobowej, w stronę Trójjedynego Boga. Prawda ta powoduje, że w Kościele niezmiennie docenia się wielkość zbiorowości ludzkich, a zarazem dąży do zbliżenia i pojednania między odrębnymi strukturami na sposób im odpowiedni.

Kacper Kozłowski ukazał uniwersalność aksjologii encykliki *Pacem in terris*. Siła papieskiego dokumentu tkwi właśnie w wartościach powszechnych i ponadkonfesyjnych, dzięki którym możliwy jest konstruktywny dialog ze światem współczesnym. Chrześcijaństwo jednak z pomocą Objawienia wznosi humanistyczne koncepcje na nowy wymiar. Ponadto autor zwraca uwagę na relekturę *Pacem in terris* i jej koncepcji pokoju w nauczaniu społecznym papieża Franciszka zawartym zwłaszcza w adhortacji *Evangelii gaudium* i encyklice *Fratelli tutti*. Narysowane paralele pomiędzy „czworobokiem Janowym” i wielościanem Franciszka stawiają pytania o ciągłość doktryny społecznej Kościoła.

Z kolei Marek Melnyk zwrócił uwagę na wartości chrześcijańskie w procesie pojednania. Celem jego artykułu jest analiza wartości przyświecających wszystkim, którzy byli i są zaangażowani w dialog i pojednanie polsko-ukraińskie, inicjowane i podtrzymywane przez Kościół katolicki. Autor pragnie dokonać tego poprzez zaprezentowanie podstawowych dokumentów i konkretnych działań poświęconych dialogowi oraz pojednaniu polsko-ukraińskiemu. Są to głównie dokumenty i inicjatywy powstałe w łonie Kościoła katolickiego. Z nich chce wyselekcjonować wartości znaczące w procesie dialogu i pojednania między Polakami i Ukraińcami. Działania pojednawcze między obu narodami tworzą wyraźny proces. Jest on ukierunkowany na przełamywanie negatywnych stereotypów i przewyciężanie konfliktów w sferze symbolicznej. Z tej całej tradycji dialogowej autor chce wyselekcjonować wartości chrześcijańskie jako „znaczące”. Ale i te, które można określić jako „wyświechtane” czy – już mniej potocznie rzecz ujmując jako – ornamentalne. W procesie pojednania obu narodów wyeksponowano następujące wartości: [1] Nadprzyrodzony charakter prawdy. Odrzucono względność prawdy poprzez przeniesienie jej w wymiar nadprzyrodzoności. [2] Zaproponowano Polakom i Ukraińcom spojrzenie z perspektywy nadprzyrodzonej na historię zła między obu narodami. Dążono w ten sposób by przewyciężyć dwa różne, bo narodowe, spojrzenia na zło. Odrzucono spór o to, po której stronie jest prawda na temat skali zadanego sobie zła. Zamiast spierać się, która wersja prawdy jest tutaj właściwa, zaproponowano spojrzenie na te sprawy samego

Boga, a nie ludzi. [3] W trakcie procesu dialogu i pojednania polsko-ukraińskiego wyraźnie wskazano na misterium chrztu jako podstawowe źródło pojednania polsko-ukraińskiego. Widoczne było to w nauce biskupów na temat przebaczenia. [4] Aby dokonać ewangelicznego pojednania zaproponowano przebaczenie, które miało być przewyciężeniem determinizmów złej historii. Dążono do wyraźnego odróżnienia pojednania i przebaczenia. Uzasadniając konieczność przebaczenia, należy zauważyć przeciwstawienie grzeszności ludzi i Bożej sprawiedliwości. Wskazując na tę chrześcijańską antynomię, podkreśla się ułomność ludzkiej natury, niezdolnej do właściwego osądzenia zła i dobra. Na przywołane zasady aksjologii dialogu związane z działaniami Kościoła katolickiego należy spojrzeć w perspektywie ciągłego załamania i odradzania się „świeckiej” konwencji dialogu i pojednania polsko-ukraińskiego. Było ono realizowane przez elity intelektualne i polityczne. Chrześcijańska aksjologia dialogu to system wartości, który służy sztuce dialogu. Są to wartości łączące różnych ludzi. Jest to dobro niosące nadzieję poróżnionym, skonfliktowanym ludziom. Każdy kto dąży do komunikacji między ludźmi, musi przewyciężyć różnego rodzaju tzw. kryzysy wartości. Aksjologia dialogu zakłada spór o wartości. Aksjologia dialogu to też sztuka komunikacji umożliwiająca szukanie wspólnego Dobra w świecie sprzeczności. Aksjologia dialogu zakłada realność Prawdy. Ona umożliwiła przewyciężenie rozproszenia w sferze prawdy istnienia zarówno indywidualnego, jak i społecznego. Istotne dla zdolności do dialogu są wartości autoteliczne: godność, honor, odpowiedzialność. Aksjologia dialogu ma swoją wyraźną domenę ontologiczną. Jest bowiem rodzajem mądrości. Mądrość objawiająca się w aksjologii dialogu to coś więcej niż jedna totalna wartość. Zamiast tego mądrość, jako swoista „substancja” aksjologii dialogu, to w istocie wielość harmonijnych wartości. Ta wielość wartości jest fundamentem, na którym budujemy wszelki dialog.

Roman Andrzej Płoński pochylił się nad kulturą współczesnej prawosławnej myśli religijnej. Zwraca on uwagę na trzy bieguny prawosławnej teologii jakimi są Bóg, człowiek i świat. Artykuł dogłębnie nakreśla dziedziny prawosławnej teologicznej refleksji oraz ukazuje ich wzajemne współprzenikanie.

Wolność religijna z perspektywy teologii stosowanej została ukazana w artykule Jana Przybyłowskiego. Wybrzmiewa w nim konieczność współdziałania i dialogu nauk teologicznych ze światem współczesnym. Teologia stosowana pozwala przenieść abstrakcyjne teologiczne rozważania na sferę praktyczną, co pozwala wykorzystać je w dzisiejszych wyzwaniach, przed którymi stoi Kościół. Jednym z takich wyzwań jest troska o wolność

religijną, wyływająca z nauczania Jana Pawła II. Podstawą tej troski jest otwarcie i akceptacja prawdy o wolności sumienia oraz prawa do wyznawania własnej religii.

Ponadto w numerze zawarliśmy recenzje dwóch publikacji. Pierwsza z nich opowiada o bł. Józefie Cebuli, polskim kapłanie ze zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, który został zamordowany w niemieckim obozie koncentracyjnym Mauthausen. Przystępstwem za które trafił do obozu o. Cebula, było wykonywanie swojej kapłańskiej posługi. Pomimo okupacyjnego zakazu, codziennie, w cywilnym ubraniu, odwiedzał chorych, spowiadał grzeszników, chrzczył dzieci i błogosławił małżeństwa. Druga recenzja poświęcona jest publikacji o abp. Szczepanie Wesołym, wieloletnim duszpasterzu polskiej emigracji. Swoją działalnością abp Wesoły ukazywał, jak pięknie można łączyć umiłowanie polskości z orędziem Ewangelii.

W czasopiśmie zamieszczono także sprawozdanie dr Pauliny Jabłońskiej z międzynarodowej konferencji naukowej „Misjonarze męczennicy a wolność religijna”, zorganizowanej przez Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW, Katedrę Misjologii UKSW, Pomoc Kościołowi w Potrzebie oraz Katedrę Dialogu Międzyreligijnego i Pomocy Humanitarnej UKSW w Warszawie. Zawołanie Tertuliana o krwi męczenników jako zasiewie nowych chrześcijan nieustannie do nas powraca. Jesteśmy winni męczennikom, którzy oddali swoje życie za wiarę nie tylko pamięć, ale również powinniśmy wdrażać w życie orędzie Ewangelii, za które przelali oni swoją krew.

W ostatniej części czasopisma zamieszczono dwa teksty. W pierwszym Michał Zarecki przedstawił aksjologię pojednania w filmie *Biały ptak z czarnym znamięm* (1972) w reżyserii Jurija Illjenki. Jest to niezwykle obraz ukraińskiej kinematografii z czasów radzieckich, którego akcja rozgrywa się w latach 1937–1947. Burzliwe czasy wojenne stanowią jednak tło dla historii huculskiej rodziny, która ukazuje nam wartości takie, jak wolność jednostki i jej samostanowienie, przywiązanie do lokalnej ojczyzny i ziemi, czy szacunek dla natury.

Natomiast Krzysztof Tomasik w swym tekście pt. *Biskup na wojnie* podzielił się – z racji swojej dziennikarskiej profesji – bardzo konkretnym i niezwykle bogatym w przeżycia i refleksje doświadczeniem, które znalazło swój wyraz w książce pt. *Bóg nie opuścił Ukrainy*, będącej wywiadem rzeką z arcybiskupem większym kijowsko-halickim – patriarchą Światosławem Szewczukiem, zwierzchnikiem Ukraińskiego Kościoła Grekokatolickiego, największego katolickiego Kościoła wschodniego na świecie. Wybrałem

tytuł *Biskup na wojnie* ponieważ jest to przejmujące do głębi świadectwo nie tylko patriarchy Kościoła, duchowego przywódcy, ale i pełnego bólu człowieka pokładającego całkowitą ufność w Bogu. Jego świadectwo jest osadzone w konkretnym realnym czasie bezwzględnie i bezustannie zagrożenia, w którym się on codziennie znajduje wraz milionami Ukraińców. Daje on wyraz codziennych napięć i niepokojów, kiedy w Ukrainie cały czas wybuchają rosyjskie rakiety, bomby, armatnie pociski, rozbrzmiewają syreny przeciwlotnicze, giną ludzie, niszczone są miasta i wioski. Jest to refleksja nad „diabelstwem” wojny we wszelkich jej wymiarach: Boskim, osobistym, społecznym, międzynarodowym. Wiemy, że wojna niszczy życie w każdym wymiarze i stawia każdego, nie tylko osoby, które doświadczają bezpośrednio skutków wojny, ale każdego, przed pytaniem przede wszystkim o sens życia człowieka. W naszej rozmowie arcybiskup Światosław mówi: „Przed wszystkim jako człowiek zadaję sobie pytanie, co to znaczy być biskupem w czasie wojny. I odpowiadam, że w świetle Ewangelii Chrystusowej to oznacza odnajdywać sens w absurdzie”. I tu pojawiają się wielkie pytania teodycei: Jeśli Bóg istnieje, i jeśli – jak na Boga przystało – jest dobry i wszechmocny, to zło obecne w stworzonym przezeń świecie staje się zagadką, która bezwzględnie domaga się wyjaśnienia. Czy dobry i zarazem wszechmocny Bóg w ogóle może pozwalać na zło? A jeśli pozwala, to czy na pewno jest dobry, i czy na pewno jest wszechmocny?

*Marek Melnyk*



KS. IRENUSZ KONDRÓW

 <https://orcid.org/0009-0007-4710-1764>

e-mail: irenej@wp.pl

## PRZEBACZENIE FORMĄ WYZWOLENIA W PERSPEKTYWIE TEOLOGII GRECKOKATOLICKIEJ

### Forgiveness as a form of liberation from the perspective of greek catholic theology

**Abstrakt:** W prezentowanym artykule punktem wyjścia jest zdefiniowanie pojęcia „przebaczenie”, zarówno w przestrzeni *profanum*, jak i *sacrum*. To z kolei pozwoli odpowiedzieć na pytanie, dlaczego człowiek, a szczególnie chrześcijanin, potrzebuje przebaczenia, które jawi się niewątpliwie jednym z najistotniejszych wymiarów chrześcijańskiego życia, będącym bezcennym darem Boga dla ludzkości i niekwestionowaną drogą prowadzącą do rozwoju duchowego. Analiza zagadnienia pozwoli na odtworzenie „duchowych schodów”, czyli etapów, przez które człowiek powinien przejść, aby nabyć swego rodzaju duchowe predyspozycje, umożliwiające mu wejście na drogę przebaczenia, która z kolei zainicjuje w życiu doświadczanie autentycznego chrześcijaństwa.

**Słowa kluczowe:** przebaczenie, pojednania, grekokatolicyzm, teologia grekokatolicka.

**Abstract:** In the presented article, the starting point is to define the concept of “forgiveness”, both in the “profane” and “sacred” space. This, in turn, will allow us to answer the question why a person, especially a Christian, needs forgiveness, which is undoubtedly one of the most important dimensions of

---

KS. IRENEUSZ KONDRÓW – teolog grekokatolicki. Absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Animator grekokatolickiej diakonii w sferze społecznej i liturgicznej. Jego zainteresowania badawcze oscylują wokół kwestii związanych z tożsamością teologiczną Kościoła grekokatolickiego w Polsce. W 2024 roku książką *Grekokatolicyzm. Oblicze wschodniej wiary* zainicjował serię publikacji mających na celu przybliżenie polskojęzycznym czytelnikom tradycji i tożsamości wschodniego Kościoła katolickiego tradycji kijowskiej.

Christian life, a priceless gift from God to humanity and an unquestionable path leading to spiritual development. The analysis of the issue will allow us to recreate the "spiritual stairs", i.e. the stages through which a person should go in order to acquire a kind of spiritual predisposition that will enable him to enter the path of forgiveness, which in turn will initiate the experience of authentic Christianity in his life.

**Key words:** forgiveness, reconciliation, Greek Catholicism, Greek Catholic theology.

Słowo „przebaczenie” możemy rozpatrywać w co najmniej dwóch wymiarach: na przykład *profanum*, czyli biurokratycznym (prawnym), i *sacrum*, czyli religijnym (metafizycznym). W pierwszym wymiarze „przebaczenie” jest aktem władzy organu publicznego, który odstępuje od wymierzenia uzasadnionego odwetu lub go odwołuje względem kogoś, kto na ten odwet zasługuje (Kofakowski, 2009, 224). Prawnicze pojęcie „przebaczenia” koresponduje w pewnej mierze z pojęciem „przebaczenia sakralnego” ze Starego Testamentu, gdzie Bóg chętnie przebacza, dostrzegając pokorę i skruchę (por. 2Krn 7, 14; Ps 86, 5) oraz wolę nawrócenia ze strony grzesznika (Alsop, 1999, 1009). Można jednak dostrzec też zasadniczą różnicę w pojmowaniu przebaczenia w Starym Testamencie i systemie administracyjnym. W ludzkim prawodawstwie, ludzkie winy są rejestrowane i przechowywane, a osoby, które ponownie popełniają wykroczenie, są sądzone w perspektywie dotychczasowych przewinień. Przebaczenie Boże z kolei, również starotestamentowe, jest darowaniem długu, i to tak skutecznym, że Bóg już go nie widzi, a grzech zostaje wykreślony (por. Iz 38, 17), zabrany (por. Wj 32, 32), odpokutowany, zniszczony i zgładzony (por. Iz 6, 7).

Biblia jest świadectwem stopniowej edukacji ludzkości, dzięki której Bóg wyprowadza człowieka z prymitywnych zwyczajów ku cywilizacji miłości. Dzięki prawu symetrycznego odwetu ogranicza bowiem barbarzyństwo: „Ktokolwiek zabije człowieka, będzie ukarany śmiercią. [...], oko za oko, ząb za ząb” (por. Kpł 24, 17–20; Pwt 19, 21). W Chrystusie zaś zaprasza nas do zupełnie nowej rzeczywistości: „Słyszeliście, że powiedziano: «Oko za oko i ząb za ząb»! A Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi!” (Mt 5, 38–42). Jezus tym samym wymaga od nas zupełnie innej pedagogiki niż starotestamentowa. Przejawia się ona w zniesieniu prawa odwetu i wyrzeczeniu się naprawy krzywd. Chrystus wymaga przebaczenia, które



jest ugruntowane na bezinteresownej, niczego nieoczekującej w zamian miłości, która jest wolnym darem, niezależnym od drugiej osoby (Dautais, 2021, 191–192). Chrystus pokazuje nam tym samym, że przebaczenie nie powinno być determinowane postawą innych ludzi, ponieważ dokonuje się ono w nas, w naszym wnętrzu (Benson, 2012, 19), i jest niezależne od świata zewnętrznego.

O ile pojęcie „przebaczenia” w sferze starotestamentowego *sacrum* oraz w przestrzeni *profanum* czasami się utożsamia, o tyle w świetle nauki Chrystusa i nowotestamentowego pojęcia *sacrum* mamy do czynienia już z różnymi pojęciami. Ktoś może jednak powiedzieć, że zarówno przebaczenie prawne, jak i religijne, niesie ze sobą – inicjuje – odrodzenie międzyludzkich relacji. Tak, to prawda, jednak organy publiczne traktują owo przywrócenie relacji międzyludzkich jako ostateczny cel, a chrześcijanie jedynie jako drogę do celu ostatecznego, którym jest osiągnięcie zbawienia. Poza tym celem przebaczenia u chrześcijan jest pojednanie, rozumiane nie tyle jako odnowienie dotychczasowej komunii, co jej udoskonalenie, wejście na jej wyższy poziom. Co istotne, chrześcijańskie przebaczenie dotyczy nie tylko relacji międzyludzkich, ale i relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. W tym kontekście należy powiedzieć, że pojęcie przebaczenia w sferze *sacrum* (zarówno starotestamentowym, jak i nowotestamentowym), przez swą relacyjność do Boga, swój wymiar duchowy, metafizyczny, jest naznaczone apofatycznością. Innymi słowy, człowiek nie jest w stanie do końca go zdefiniować, pojąć, czy też dokonać wyczerpującej analizy tego procesu. Niniejsze rozważania o przebaczeniu należy zatem traktować jako wstęp do dalszych analiz.

## Dlaczego człowiek potrzebuje przebaczenia?

Pierwsza odpowiedź, jaka się nasuwa, brzmi: ponieważ został stworzony z miłości i do miłości. Jak zauważa Jarosław Moskałyk: „Miłość jest skierowana do wszystkich i jest prawem wszystkich” (Moskałyk, 2015, 40; Melnyk, 2022, 19)<sup>1</sup>. Miłość jest naturalnym środowiskiem naszej egzystencji i gwarancją dobrobytu duchowego, a przebaczenie, które jest tematem niniejszej

---

<sup>1</sup> „Miłość jest jedną z podstawowych wartości w ujęciu chrześcijańskim. Świat otwiera się w sposób naturalny przed człowiekiem, który umie kochać. Jest to swoisty rodzaj poznania. Dzięki temu nawiązujemy głębokie relacje z innymi ludźmi. Każdy człowiek chce być kochany, afirmowany, akceptowany” (Melnyk, 2022, 19).

refleksji, jest jednym z największych przejawów miłości. Przebaczenie jest darem miłości, jest odpowiedzią chrześcijanina na zniewagę i zranienie, która inicjuje przywrócenie zerwanych więzi. Dzięki przebaczeniu – w większości przypadków – miłość między osobami zaczyna krążyć na nowo (Lemoine, 2016, 83). Przebaczenie sprawia, że Boża rzeka miłości może swobodnie płynąć przez nasze serce, oczyszczając je i doskonaląc (Arnott, 2011, 9). Miłość umożliwia człowiekowi osiągnięcie pełni człowieczeństwa wyrażającego się w jego ikoniczności. Miłość jest płodna i twórcza nie tyle w sensie doczesnym, co wiecznym. Miłość w sposób milczący, niewidzialny i niewyczuwalny niweluje zło z życia człowieka, które jest zaprzeczeniem „płodności” duchowej.

Jak mówi Księga Rodzaju, człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Jest zatem istotą społeczną, relacyjną, ikoniczną. Innymi słowy potrzebuje miłości, relacji z Bogiem oraz drugim człowiekiem, aby móc się samorealizować i być szczęśliwym. Zatem wszystko to, co odcina nas od miłości, co utrudnia nam relacje z drugim człowiekiem i Bogiem, jest dla nas toksyczne, a nawet zabójcze.

Przebaczenie, szczęśliwe życie i pokój wewnętrzny są jak podwójne drzwi, które otwierają się i zamykają jednocześnie. Nie przebacząc, nie tylko zamykamy się w sobie, ale także zamykamy się na życiodajną miłość Boga, a w konsekwencji niweczmy naszą ikoniczność i deformujemy nasze Boże podobieństwo. Przebywając w gniewie, zapominamy o Bogu, żyjemy w grzechu, stajemy się istotami demonicznymi, ponieważ oddajemy się we władanie złu. Możliwe, że najdobitniej ową regułę Bóg objawia nam w przypowieści o nielitościwym dłużniku. Uświadamia w niej nam, że jeśli chcemy doświadczyć Bożego miłosierdzia, wcześniej sami musimy praktykować miłosierdzie wobec naszych nieprzyjaciół. Przypowieść ta wskazuje również, że Bóg poniekąd oddał sąd nad nami – w pierwszej kolejności – w nasze ręce. Zatem już w tym świecie sami siebie skazujemy na piekielne wyobcowanie, gdy nie praktykujemy przebaczenia i gdy nie potrafimy kochać naszych nieprzyjaciół.

Co ważne, nielitościwy dłużnik tłumaczy nam, dlaczego za wszelkie zło w świecie – jako chrześcijanie – zawsze powinniśmy obwiniać w pierwszej kolejności siebie. W ten bowiem sposób oddajemy się Bożemu miłosierdziu i „wpadamy” w objęcia Boga. Natomiast oceniając, czy osądzając naszego krzywdziciela, sami też stajemy się prześladowcami i oddajemy się w objęcia Szatana. Jak zauważa metropolita Andrzej Szeptycki: „Zabójca wyklucza siebie z Bożej społeczności, z rodziny, jaką wedle Bożych zamiarów ma

być ludzkość” (Szeptycki, 2000b, 408). Warto mieć świadomość, że mordercami stajemy się, nie tylko odbierając życie innemu człowiekowi bronią konwencjonalną, ale także, gdy osądzamy naszych krzywdzicieli, bowiem wtedy stajemy się duchowymi zabójcami naszych wrogów, a tym samym i nas samych; stajemy się więc samobójcami (Mnich Kościoła Wschodniego, 2000, 93)<sup>2</sup>.

Wagę przebaczenia w życiu chrześcijanina najdobitniej uzasadnia zmartwychwstały Jezus Chrystus, który nawiedzając swoich uczniów, mówi: „Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam». Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane»” (J 20, 21–23). Ów fakt pokazuje, że Chrystus uczynił przebaczenie pierwszą misją, jaką powierza swoim uczniom. Innymi słowy traktuje przebaczenie priorytetowo (Benson, 2012, 78–79). I wskazuje, że my również powinniśmy je tak samo traktować. Co istotne, a jednocześnie często pomijane przez Kościół hierarchiczny, słowa o potrzebie odpuszczenia grzechów nie odnoszą się tylko do kapłaństwa hierarchicznego, ale obowiązują cały Lud Boży, laików, królewskich kapłanów (Mnich Kościoła Wschodniego, 2000, 69–70; Afanasjew, 2002, 22)<sup>3</sup>, którymi są wszyscy chrześcijanie dzięki darowi Ducha Świętego, którego otrzymali na chrzcie świętym (Afanasjew, 2002, 106)<sup>4</sup>, i są zobowiązani w swym sercu odpuszczać grzechy.

---

<sup>2</sup> Warto pamiętać, że w duchowości wschodniej można się też spotkać z pozytywnym pojęciem samobójstwa „duchowego”. Ma ono miejsce, gdy człowiek „uśmierca” swoją grzeszność, pożądlivą zmysłowość, aby żyć pełnią miłości dla Chrystusa i Kościoła. Bowiem „Kaźda Eucharystia jest dla biorących w niej udział kapłana i wiernych w pewnym sensie samobójstwem. Zgładzony zostaje stary człowiek, grzesznik. Na jego miejscu pojawia się nowy człowiek w Jezusie Chrystusie. [...] Egoista, którym byliśmy, przestał istnieć. A przynajmniej tak powinno być, jeśli naprawdę bierzemy udział w świętej liturgii”.

<sup>3</sup> „Kaźdy człowiek jest naprawdę kapłanem – w tym znaczeniu, że może jednoczyć się z kapłańską ofiarą i ze wstawiennictwem Jezusa Chrystusa. Kaźdy członek mistycznego Ciała Chrystusa dzięki wewnętrznemu zjednoczeniu z jego Głową, czyli Osobą Jezusa, uczestniczy w kapłańskim życiu i ofiarniczej śmierci Odkupiciela. Kaźdy wierny może celebrować wewnętrzną i niewidzialną liturgię w takiej mierze, w jakiej łączy się z ofiarą zapoczątkowaną przez Jezusa na ziemi i kontynuowaną przez Niego wiecznie w niebie” (Mnich Kościoła Wschodniego, 2000, 69–70); „W Nowym Testamencie spełniło się starotestamentowe prośnię: cały lud, a nie tylko jego część, służy w imię Boże. Cały lud nowotestamentowy jest klerem Boga, a kaźdy w tym ludzie jest klerikiem” (M. Afanasjew, 2002, 22).

<sup>4</sup> „Chrzest zawiera w sobie łaskę kapłaństwa, przez którą wszyscy służy Bogu na zgromadzeniu eucharystycznym”.

Wiara w Boga, spotkanie z Chrystusem zakłada przysposobienie wartości ewangelicznych, które przenikają w nasze życie. Grekokatolik dzięki Kościołowi i uczestnictwu w Boskiej Liturgii staje się częścią ciała Chrystusa, ma możliwość doświadczenia największych mistycznych przeżyć (Paprocki, 2001, 77)<sup>5</sup>, w tym zmartwychwstania. Liturgia odnawia nasze kapłańskie namaszczenie chrzcielne do kreowania nowego życia w Chrystusie. Żyjąc wartościami ewangelicznymi, grekokatolik uobecnia w swoim życiu niewidzialnego i zmartwychwstałego Boga. Co ważne, owo życie ewangeliczne jest możliwe dzięki Duchowi Świętemu i Jezusowi Chrystusowi, których miłość przemienia człowieka i rozkochuje w potrzebie czynienia dobra. Ponadto, jeżeli przyjmiemy za Markiem Melnykiem, że „wartości odkrywane przez chrześcijan są odblaskiem Boga, znakami jego obecności” (Melnyk, 2022, 18), to wówczas należałoby powiedzieć, że Kościół jest Kościołem tylko wówczas, gdy propaguje wartości świadczące o Bogu i Jego obecności w świecie. Jeśli zatem Kościół szerzy „wartości” sprzeciwiające się Bogu, to oznacza, że nie posiada on jedności z Bogiem. Konkludując słowami metropolity Szeptyckiego, dla chrześcijan: „Najwyższym dobrem jest Bóg, a w pewnym sensie Bóg jest jedynym dobrem: «Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg» (Mk 10, 18). Pośrednio chrześcijaństwo nazywa dobrem to wszystko, co prowadzi do Boga i do Niego zbliża” (Szeptycki, 2000a, 316).

Chrześcijanin dzięki wierze w Boga i Jego miłości jest w stanie żyć w świecie, w którym zło nie tylko nie zostało definitywnie pokonane, ale nawet dominuje nad dobrem. Chrześcijaństwo nie może ograniczać się do przestrzegania katalogu norm etycznych, ponieważ wówczas przekształciłoby się z szalonej miłości w wyrachowany związek, czy też kolejną ideologię. Prawdziwe chrześcijaństwo wszystko postrzega z perspektywy Bożej Rodziny, kochającego Boga i pustego grobu Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał za każdego człowieka.

Każde trudne doświadczenie stawia nas przed wyborem podążania drogą śmiertelnych instynktów lub wierności pedagogice Boga. Wejście na drogę Bożej pedagogiki – rozumianej jako rezygnacja z odwetu – jest trudne, wymaga od człowieka dojrzałości i niezwykłej determinacji, a przede wszystkim jedności z Bogiem. Człowiek zdystansowany wobec Boga zamyka się w sobie. Daje się ponieść buntowi, zazdrości, żądzy odwetu, zostaje porwany przez namiętne i śmiertelne impulsy. W ten sposób doszło do pierwszego morderstwa w historii ludzkości. Historia Kaina jest

---

<sup>5</sup> Święty Symeon teolog uważał, że najwyższe przeżycia mistyczne można znaleźć w liturgii.

pierwowzorem każdej przemocy wyrządzonej człowiekowi przez człowieka. Pokazuje, że morderstwo jest następstwem zranienia i odwrócenia się od Boga. Kain, opisywany jako budowniczy miast, czasami jest uważany za założyciela cywilizacji. W ten sposób historia przypomina, że praktycznie każda cywilizacja została zbudowana na zbrodni. Biblijna opowieść, przedstawiając proces narodzin morderstwa, zachęca nas do unikania śmiercionośnej logiki (Dautais, 2021, 62–63). Oczywiście najdobitniejszy i najskuteczniejszy głos o unikanie przemocy kieruje do ludzkości Jezus Chrystus (Arnott, 2011, 42)<sup>6</sup>.

Wbrew pozorom gniew nie uwalnia nas od oprawcy. Gniewając się, ciągle pozostajemy ofiarą i nadal trwamy w sferze oddziaływania gnębicielela. Pozwalamy, by miał nad nami władzę. Przebacząc zaś, odzyskujemy kontrolę nad sobą i naszym życiem, stajemy się wolni i szczęśliwi. Poczucie skrzywdzenia oraz cierpiętnictwo odbiera nam radość życia i nie pozwala nam się rozwijać. Słusznie zauważa arcybiskup większy Światosław Szewczuk: „[...] jeśli kultuwuję w swoim sercu nienawiść do agresora, to jestem przegrany. Przebaczyć to znaczy zwyciężyć. Tylko wtedy możemy zaleczyć nasze rany i być silniejszymi od agresora” (Szewczuk, 2018, 151).

W relacjach z innymi ludźmi, a głównie z naszymi oprawcami i wrogami, najistotniejsze jest więc przebaczenie. Jest ono dla nas uzdrawiające i wyzwalające, a co najważniejsze – warunkuje życie w Chrystusie. Należy podkreślić, iż przebacząc, wyzwalamy nie tylko siebie, ale i naszych nieprzyjaciół, bowiem przebaczenie udzielone przez ofiarę niejednokrotnie wyzwala też napastnika ze spirali zła, umożliwia mu nawrócenie i wejście na drogę zbawienia (Lemoine, 2016, 90)<sup>7</sup>. Przebacząc, zatrzymujemy zło na sobie i pozwalamy rozwijać się miłości.

Na podstawie powyższych słów można więc stwierdzić, że przebaczenie stanowi bezcenny dar Boga, który pozwala nam kochać wszystkich ludzi miłością samego Boga (Lemoine, 2016, 97)<sup>8</sup>. Kochając bezinteresownie,

---

<sup>6</sup> „W Liście do Hebrajczyków (r. 12) jest napisane, że krew Jezusa przemawia o wiele mocniej niż krew Abła (Hbr 12, 24). Krew Abła krzyczy bowiem: „Boże pomścij mnie, mój brat zamordował mnie” (zobacz: Rdz 4, 10, parafraza). Natomiast krew Jezusa woła: „Ojcie, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34). Miłosierdzie triumfuje nad osądzeniem”.

<sup>7</sup> Przykładem przebaczenia uzdrawiającego krzywdziciela jest historia pianistki Maïé, aresztowanej przez esesmanów i poddanej eksperymentom medycznym, która po uwolnieniu z obozu przebaczyła swemu katowi. Podczas spotkania ze swoim ciemiężcą powiedziała mu, aby wykorzystał swój czas, aby kochać (por. Benson, 2012, 57–58).

<sup>8</sup> „Miłość, ze swej natury, przypomina człowiekowi tak bardzo samego Boga, jak to tylko po ludzku możliwe. Wprowadza ona duszę w stan upojenia, a szczególnie jej charakter

człowiek staje się hezychazystą, nieustannie oddaje cześć Bogu i trwa w obecności przed Nim (*Filokalia*, 1998, 34). „Według opinii Włodzimierza Sołowjowa «sens miłości polega na uznaniu drugiej osoby za mającą wartość absolutną». Oznacza to, że kontakt człowieka z Bogiem dokonuje się poprzez innego człowieka oraz że ostatecznym celem osoby ludzkiej jest przebóstwienie, które powoduje, że człowiek nabiera cech absolutnych” (Paprocki, 2001, 225–226).

W tym miejscu może jednak zrodzić się kolejne pytanie, a mianowicie, w jaki sposób możemy wejść na drogę rozwoju duchowego, jaką jest przebaczenie.

W pierwszej kolejności, żeby właściwie umieć korzystać z daru przebaczenia, trzeba mieć świadomość, że urazy cechują się różną skalą intensywności. W konsekwencji proces przebaczenia może przychodzić łatwo, a innym razem może trwać latami. Niezależnie od okoliczności należy pamiętać, że świadomy akt przebaczenia kłóci się z pośpiechem, gdyż może on zakłócić uzdrawiający proces przebaczenia (Benson, 2012, 114)<sup>9</sup>, a także samo pojednanie będące jego ukoronowaniem. Nietrudno zauważyć, że osoby charakteryzujące się duchową głębią i oświecone na sprawy tego świata są niezwykle powolne wobec czasu. Nie spieszą się. W ten sposób dają sobie możliwość przysposobienia tego, co przeżywają, i potrafią z większym zrozumieniem doświadczać rzeczywistości przebaczenia (Dautais, 2021, 116).

Po drugie, proces przebaczenia jest dostępny tylko dla człowieka silnego duchowo. W grekokatolicyzmie przebaczenie postrzega się jako proces leczniczy – przede wszystkim pojednania z Bogiem i samym sobą, następnie z innymi ludźmi. Żeby móc pokochać drugiego człowieka, najpierw trzeba pokochać Boga, co jest jednoznaczne z pokochaniem siebie i zaakceptowaniem siebie. Wówczas dopiero posiadziemy predyspozycje do przebaczenia, osiągniemy pokój wewnętrzny, pozwalający nam spojrzeć na negatywne doświadczenia z dystansu i poczucia siły. Tylko człowiek silny duchowo i wewnętrznie zjednoczony ze sobą oraz Chrystusem jest gotowy do autentycznego przebaczenia.

Jeśli za św. Janem Teologiem przyjmujemy, że Bóg jest miłością, a przebaczenie postrzegamy jako jeden z najwyższych przejawów miłości, to

---

czyni ją źródłem wiary, głębią cierpliwości i morzem pokory” (J. Klimak (VII w.), *Powrót do źródeł*, 1998, 28).

<sup>9</sup> „Pośpiech jest tu złym doradcą, bo niszczy poszczególne etapy procesu pojednania”.

praktykując przebaczenie, przebywamy w Bogu, żyje w nas Chrystus, a my żyjemy w Nim. Wówczas można mówić o życiu, które nie pozwala zredukować drugiego człowieka do poziomu rzeczy. Chrystus uświadamia, że każdy człowiek – przez Jego śmierć i zmartwychwstanie – został powołany do życia w Nim, a tym samym posiada godność, której pod żadnym pozorem nie można deptać. Im głębsza jest nasza relacja z Bogiem, im bardziej intensywne jest nasze życie w Chrystusie, tym większą posiadamy wrażliwość na każdy przejaw marginalizacji drugiego człowieka. Inaczej mówiąc, doświadczenie zbawienia powoduje, że na szczycie naszego systemu wartości sytuują się wartości nadprzyrodzone. Należy je postrzegać nie tyle jako katalog norm moralnych, ale jako sposób życia. Przykładowo, człowiek staje się miłosierny i łagodny nade wszystko dzięki żywej relacji z Chrystusem, a nie dzięki przestrzeganiu Dekalogu.

Kolejny etap duchowego odrodzenia objawia się w umiejętności „pokajania się”, przebaczenie jest bowiem uwarunkowane wewnętrznym nawróceniem i przemianą, nazywaną greckim terminem *metánoia*. Człowiek jest zdolny do przebaczenia tylko wówczas, gdy dostrzega swoją kruchość i niedoskonałość, a jednocześnie jest przekonany, że – pomimo swoich ułomności – zawsze jest kochany. Z kolei świadomość niewystarczalności prowadzi do *kátharsis*, czyli inicjuje proces oczyszczenia duchowego wzroku, wstrząśnięcia, które powoduje, że łuski zła – grzechu – dotychczas nas oslepiające spadają i zaczynamy widzieć w swoim krzywdzicielu Chrystusa. Innymi słowy, pomimo tego, że nasz wróg zachowuje się jak dzikie zwierzę, nie przestajemy widzieć w nim dziecka Bożego, dostrzegamy jego ikonizację (Moskałyk, 2007, 26–28)<sup>10</sup>, co oznacza, że jest istotą stworzoną na obraz i podobieństwo Boga oraz powołaną do zbawienia. Grekokatolicy żywią nadzieję, że ostatecznie nad każdym złem tego świata zatriumfuje Boże miłosierdzie, i że żaden człowiek nie jest nieodwołalnie potępiony na wieki (*Obrzęd kłękania*) [20.09.2023]; (Чин святої П’ятдесятниці, 2001, 444–446; Paprocki, 2001, 69)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> „Obraz Boga tkwi w człowieku, jest nie do zatarcia, a chrzest go jeszcze odnawia i oczyszcza. [...] Osoba stworzona na obraz Boży jest kimś nieporównywalnie scalonym i zjednoczonym z swoim Twórcą. To kryterium stanowi także o jej wyższym bycie ikonizacyjnym, którego nie może nigdy zetrzeć ze swego oblicza [...]. Wielu Ojców Kościoła, opierając się na nauce Nowego Testamentu, uważało, że stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo urzeczywistnione zostało w zamyśle Boga nie w pierwotnym człowieku, lecz w Chrystusie”.

<sup>11</sup> Co potwierdza trzecia modlitwa świętej Pięćdziesiątnicy, podczas której zginamy kolana, a kapłan woła: „Sam przeto, Władco wszystkich, Boże nasz Zbawco, [...] który [...]



*Metanoia*, *katharsis* i przebóstwienie (gr. *theosis*) to podstawy przebaczenia w Kościele greckokatolickim. Bez nich ewangeliczne przebaczenie jest niedostępne. Człowiek wewnętrznie nieprzemieniony, nieprzebóstwiony, który nie jest w stanie odciąć się od podporządkowania „wartościom” tego świata, będzie postrzegał przebaczenie stereotypowo – jako przejaw słabości czy braku odwagi do konfrontacji z krzywdzicielem. Ewangelicznego przebaczenia „nie udźwignie” również psychologia. Jedyną motywacją na drodze do ewangelicznego przebaczenia jest Chrystus, który nieprzerwanie woła i pokazuje, że ostatnie słowo należy do miłości.

Z ludzkiego punktu widzenia logika przebaczenia i bezinteresownej miłości wydaje się jedną wielką naiwnością, ale gdy spojrzymy na historię – choćby duchownego greckokatolickiego Emiliana Kowcza – to zobaczymy, że jego miłość, poświęcenie, śmierć w obozie koncentracyjnym w Majdanku i wezwanie do miłowania wrogów dla współczesnego oraz przyszłego świata ma nieporównywalnie większy wydźwięk niż historii ludzi, którzy walczyli z bronią w ręku. Ojciec Kowcz jest dowodem na to, że życie jest silniejsze niż śmierć, że człowiek jest w stanie przeciwstawić się złu i jednocześnie nie daje się wciągnąć w jego śmiertelną spiralę.

Najważniejsze przesłanie płynące ze świadectwa Kowcza polega na tym, że człowiek praktykujący miłosierdzie i przebaczenie również w okolicznościach zbrodni – wojny – otrzymuje dar Ducha Świętego, dzięki któremu jest w stanie nie tylko ocalić swą ikoniczność – swoje podobieństwo do Boga, ale dostąpić też wyżyn przebóstwienia, potwierdzając tym samym swe Boże synostwo i nastanie królestwa Bożego. Wspaniale ukazują ową prawdę słowa Kowcza wyrażone w grypsie więziennym do swojej rodziny, która zabiegała o jego uwolnienie: „Dziękuję Bogu za jego łaskawość dla mnie. Poza niebem to jedyne miejsce, w którym chciałbym przebywać. Wszyscy jesteśmy tu równi: Polacy, Żydzi, Ukraińcy, Rosjanie, Litwini czy Estończycy [...]. Kiedy odprawiam Służbę Bożą, wszyscy oni modlą się [...].

---

zechciałeś przyjąć modlitwy oczyszczające za przebywających w otchłani, dając nam wszelką nadzieję wypuszczenia uwięzionych i rozwiązania ich nieczystości oraz zesłania Twojej pociechy” (*W niedzielę wieczór świętej Pięćdziesiątnicy. Obrzęd klękania*, tłum. H. Paprocki, <http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/rok/50nica.pdf> [20.09.2023]). Zob. też: Чин святої П'ятдесятиці, в: Требник, Видання Верховного Ариєпископа Української Греко-Католицької Церкви, Львів 2001, s. 444–446; „[...] Kościół modli się za wszystkich bez wyjątku zmarłych w oficjum niesporów Pięćdziesiątnicy, aby Chrystus przychodzący *en atómo, en ripe ophthalmou* (1Kor 15, 52) uczynił ich uczestnikami swojej chwały, gdyż ma moc «skierować do otchłani i z niej uwalniać»” (Paprocki, 2001, s. 68).

Umierają na różne sposoby i ja pomagam im przechodzić ów most. Czyż to nie błogosławieństwo? Czy to nie najwspanialsza korona, jaką mógłby mi włożyć na głowę mój Pan? Tak! Dziękuję Bogu tysiąc razy dziennie, że posłał mnie tutaj. O nic więcej nie będę Go prosił. Nie rozpaczajcie z mego powodu. Radujcie się ze mną! Módlcie się za tych, którzy stworzyli ten obóz i cały ten system. Oni potrzebują waszych modlitw [...]. Niech Bóg się nad nimi zlituje [...]" (Siwicki, 2004) [27.10.2020].

Świadectwo Kowcza przypomina, że wszyscy jesteśmy wezwani przez Jezusa Chrystusa do rezygnacji ze sprawiedliwości (Szeptycki, 2000a, 284)<sup>12</sup>, ponieważ jest ona nieosiągalna w tym świecie. Ponadto proces dążenia do sprawiedliwości zazwyczaj uruchamia mechanizm przemocy i walki, który kończy się dla jednych zwycięstwem, a dla drugich porażką. Jedynym „lekarstwem” na społeczne pragnienie i poczucie sprawiedliwości jest bezinteresowna, niemająca granic miłość. Jak nauczał A. Szeptycki: „Nie godzi się stawiać granic miłości, nie można powiedzieć: dotąd, a nie dalej. Jeśli ktoś nie z innej przyczyny, lecz z samolubstwa pamięta wyrządzoną mu obrazę, to już nie miłuje Boga ponad wszystko; wyżej od Boga stawia siebie i swoją sprawę, a przez to wyrывa z korzeniami wszelką miłość ze swego serca, bo albo miłość jest ponad wszystko i bez żadnych zastrzeżeń, albo zupełnie jej nie ma” (Szeptycki, 2000a, 311–312; Moskałyk, 2018, 29–30)<sup>13</sup>. Miłując naszych nieprzyjaciół, poznajemy Boga, zbliżamy się do Niego, wchodzimy z Nim w osobliwą komunie. Kto bowiem miłuje, ten trwa w Bogu (Leloup, 2012, 123; Moskałyk, 2018, 28–29), bo Bóg jest miłością, jak czytamy na kartach Ewangelii św. Jana Teologa. Kto potrafi więc kochać bezinteresownie, ten zaiste jest teologiem (*Powrót do źródeł*, 1999, 34)<sup>14</sup>.

Niekiedy możemy się spotkać ze stwierdzeniem, że bez zadośćuczynienia czy rekompensaty majątkowej – czyli bez sprawiedliwości – nie ma pokoju i nie ma prawdziwego pojednania. Jest to oczywiście słuszna zasada,

---

<sup>12</sup> Co ciekawe, jak zauważa Szeptycki: „Jezus Chrystus tylko raz w Ewangelii nazywa Ojca niebieskiego świętym: «Ojcze święty» (J 17, 11) i raz sprawiedliwym (J 17, 25)”.

<sup>13</sup> „W dziejach chrześcijaństwa dochodziło niegdyś do bardzo zdecydowanego i jednoznacznego podziału na dobrych i złych czy zasługujących na zbawienie albo potępienie. W ten sposób próbowano wyznaczać granice miłości oraz ograniczać jej zasięg wyłącznie do wybranych. Potwierdza to, że miłość rozumiano zupełnie fragmentarycznie i partykularnie, bez możliwości oddziaływania powszechnego” (por. Moskałyk, 2018, s. 29–30).

<sup>14</sup> Ewargiusz z Pontu twierdził: „Jeśli jesteś teologiem, prawdziwie się modlisz; jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem”.

ale odnosi się ona wyłącznie do sfery *profanum*, rzeczywistości doczesnej i materialnej. W chrześcijaństwie tak rozumiana zasada sprawiedliwości nie obowiązuje, bowiem chrześcijaństwo przewyższa sprawiedliwość w miłości i poprzez miłość (Arnott, 2011, 44)<sup>15</sup>. W tym miejscu ponownie odwołam się do nauczania metropolity Szeptyckiego, który w przypowieści o synu marnotrawnym dostrzega: „niezmierną miłość miłosiernego Ojca, który wyczekuje na powrót syna i wybiega mu na spotkanie, a swoją dobrocią i miłosierdziem wyprzedza jego pokutę. Chrystus umarł na krzyżu za nas – jeszcze grzeszników; wyszedł nam naprzeciw, wyprzedził naszą skrucę; darem ze swego życia i nieustającym przebaczeniem ciągle tę naszą skrucę wyprzedza” (Szeptycki, 2000a, 307).

Nie powinniśmy zatem mieć jakichkolwiek wątpliwości, że – o ile uważamy się za chrześcijan i uczniów Chrystusa – powinniśmy, za przykładem Zbawiciela, wyprzedzać miłością i przebaczeniem skrucę oraz pokutę naszych wrogów. Ponadto przypowieść o synu marnotrawnym wskazuje, iż Bóg nie oczekuje od nas zadośćuczynienia, tylko nawrócenia i przyznania, że w Nim jest nasze spełnienie i zabawienie. Bóg nie stawia nawróconemu człowiekowi – podobnie jak marnotrawnemu synowi (Ambrosio, 2001, 614–615), jawno grzesznicy, dobremu łotrowi czy też Piotrowi po zdradzie (Leloup, 2012, 98)<sup>16</sup> – warunków, w jaki sposób mieliby zrekompensować swój grzech. Zadośćuczynienia wymaga natomiast człowiek, starszy brat syna marnotrawnego, chrześcijanin-rytualista, który kieruje się logiką Starożytności, logiką prawa i symetrycznej sprawiedliwości.

Podobnie czynią dziś ci chrześcijanie, którzy uwarunkowują pojednanie z winowajcą zadośćuczynieniem, pokutą i reparacjami wojennymi. Oczywiście nie oznacza to, że krzywdziciel nie jest zobowiązany do rekompensaty, zadośćuczynienia i naprawienia wyrządzonych krzywd, ale powinny się one pojawić samoczynnie i nie powinny być wymuszane przez ofiarę, ponieważ wówczas proces przebaczenia i pojednania – w wymiarze chrześcijańskim – może zostać zachwiany, może być nieszczerzy, a w konsekwencji nie będzie prowadzić do prawdziwego odrodzenia relacji międzyludzkich. W rzeczywistości zadośćuczynienie i reparacje najbardziej są potrzebne

---

<sup>15</sup> „Ktoś kiedyś powiedział mi, że jako chrześcijanin nie mam żadnych praw. I to jest absolutną prawdą. Jedyne prawa, jakie zostały nam dane, to prawo do otrzymania przebaczenia wszystkiego, kiedy my przebaczymy innym, prawo do życia wiecznego po śmierci, do pełnego miłości poddania się Jezusowi i do polegania na Nim we wszystkim”.

<sup>16</sup> Por. Jak słusznie zauważa J.-Y. Leloup: „Jezus nie żąda po zdradzie Piotrowej żadnego zdania sprawy z tego, co zaszło. Powiedział po prostu: «Miłujesz Mnie? Piotrze, miłujesz?»”.

temu, kto dopuścił się zła. Nie potrzebuje ich Bóg i nie powinien ich potrzebować skrzywdzony chrześcijanin, ale ten, kto się dopuścił krzywdy, bowiem gdy przebaczenie staje się autentyczne, on sam pragnie i dąży do zadośćuczynienia.

Ofiara nie powinna żądać zadośćuczynienia, podobnie jak każdy chrześcijanin, który czyni dzieła miłosierdzia, nie powinien oczekiwać życzliwości od obdarowanego. W tym przypadku bowiem filantrop staje się zakładnikiem obdarowanego, a ofiara potęguje swoje zniewolenie i ciągle pozostaje w orbicie oddziaływania krzywdziciela. Przywołana reguła pokazuje, jak ogromna moc wyzwolicielska tkwi w miłości bezinteresownej, która jest jednym z największych darów Boga dla ludzkości. Co istotniejsze, dzięki niej stajemy się podobni Bogu i dostępujemy przeobstwienia, czyli mamy możliwość partycypowania w miłości i mocy Bożej.

Dzięki miłosierdziu, pokorze i łagodności doświadczamy Boga i przeobstwienia. Metropolita Szeptycki nauczał, że chrześcijanin jest zobligowany do: „[...] naśladowania Bożego miłosierdzia i to nie byle jak, ale aż do pełnej ofiary z siebie i do pójścia aż na Golgotę z miłości do tych, którzy nas skrzywdzili” (Szeptycki, 2018, 310–312). W liście pasterskim *Nie zabijaj* Metropolita podkreślał: „Chrześcijanin – i nie tylko chrześcijanin, ale każdy człowiek – jest zobowiązany ze swej ludzkiej natury do miłości bliźniego. I nie tylko chrześcijan, ale wszystkich ludzi” (Szeptycki, 2000b, 410). Jarosław Moskałyk z kolei zauważa, że miłość chrześcijańska „[...] powinna obejmować nie tylko wszystkich ludzi, lecz także całe stworzenie oraz być prawdziwą inspiracją w dążeniu do powszechnej wspólnoty ludzkiej i pomostem od świata doczesnego do wiecznego” (Moskałyk, 2018, 29).

Nie oznacza to w żadnym wypadku, że przebaczenie należy utożsamiać z zapomnieniem. Naiwnością jest przyjmować, że wieloletnie nieporozumienia i krzywdy same się rozwiążą. Pamięć jest niezbędnym warunkiem przebaczenia; umożliwia wzajemne uznanie krzywd i strzeże nas przed recydywą (Szewczuk, 2018, 102)<sup>17</sup>. Zapominanie i wyparte urazy są jak uspiiony wulkan. Dlatego istotnym elementem procesu przebaczenia jest rozpoznanie i nazwanie zła po imieniu. Nieuznanie agresji jako takiej prowadzi do wyparcia, które uruchamia negatywny proces wieloletniego wewnętrznego cierpiętnictwa i zniewolenia. Zło i krzywda nie biorą się znikąd. Wszystko ma swoje okoliczności, źródło i sprawcę, którego należy określić, aby wiedzieć,

---

<sup>17</sup> „Nie chcemy rozdrapywać ran, ale chcemy o nich pamiętać, gdyż pamięć jest sposobem przywołania przeszłości, aby nie powtórzyły się podobne zbrodnie”.

komu i co przebaczyć. W tym kontekście należy powiedzieć, że przebaczenie nie jest zapomnieniem, ale wzrostem w miłości.

Ewangelia pokazuje, że chrześcijańskie przebaczenie to w istocie jeden z przykładów niesymetrycznej miłości, przejawiającej się we współczuciu, miłości do wrogów i darowaniu im długu (Moskałyk, 2007, 24; Moskałyk, 2018, 28–29; Szewczuk, 2023, 104)<sup>18</sup>. Warto też pamiętać, że centrum najbardziej znanej modlitwy chrześcijan *Ojcze nasz* stanowi przebaczenie, które w języku greckim i łacińskim zostało określone jako: „umorzenie długów”. „Umieć przebaczyć” to inaczej umorzyć drugiemu człowiekowi wszelki dług wobec nas (Szewczuk, 2023, 24)<sup>19</sup>. Przebaczenie to nie tylko umorzenie długu, ale także spłacenie go za krzywdziela, ponieważ krzywdy, których zaznaliśmy, są efektem uchybienia w miłości wobec nas, są pochodną braku miłości, którą trzeba uzupełnić. Czasami ów brak miłości powoduje wyrwę pomiędzy ludźmi, którą trudno nam odbudować, a ponadto może ona prowadzić do pragnienia zemsty.

Zdarzają się więc sytuacje, gdy przebaczenie i pojednanie wydają się nam być niedostępne. Uczucia, emocje, również te negatywne, przypominają nam,

---

<sup>18</sup> W perspektywie kenotycznego wcielenia Bożego Słowa, a następnie ukrzyżowania Chrystusa nie sposób zgodzić się z Szewczukiem, że: „zgodnie z Ewangelią pokój i sprawiedliwość zawsze występują razem. Nie można mówić o pokoju, jeśli nie ma sprawiedliwości” (por. Szewczuk, 2018, 150); „[...] pokój bez prawdy i sprawiedliwości nie istnieje” (Szewczuk, 2023, s. 104). J. Moskałyk z kolei: „Chrześcijańska miłość jest motywowana pełną otwartością i zniesieniem jakichkolwiek przeszkód [w tym również tych wpływających z prawa i sprawiedliwości – I.K.] w stosunkach międzyludzkich [...]. Teraz miłość ma być zasadą wszelkiego życia, działania i drogą do poznania prawdy, którą jest sam Bóg” (Moskałyk, 2018, 28–29). „W perspektywie ikonicznego spełnienia się od osoby wymaga się zawsze ofiary [...]. Otwartość na potrzebę ofiary pozwala człowiekowi osiągnąć przede wszystkim ład wewnętrzny. Pozwala wreszcie zrozumieć charakter swojej ikoniczności [czyli podobieństwa Bożego objawiającego się w miłości do wrogów i nieprzyjaciół – I.K.]. Tego ikonicznego charakteru osoby nie da się jednak pojąć i pogłębić bez wiary” (Moskałyk, 2007, 24).

<sup>19</sup> Wbrew przywołanej zasadzie abp Ś. Szewczuk swoimi wypowiedziami wydaje się generować dług krzywdziela, uwarunkowując pojednanie Ukraińców z Rosjanami spłaceniem określonego długu, tj. twierdząc: „Kolejnym krokiem powinny być reparacje wojenne, mówi o tym sumienie chrześcijańskie – jeśli komuś coś ukradłem, abym mógł otrzymać od Pana Boga przebaczenie grzechów, muszę zadośćuczynić ofierze, oddać to, co zabrałem, inaczej nie zostaną odpuszczone moje grzechy. Podobnie nie możemy mówić o jakiejś praktycznej, nie teoretycznej sprawiedliwości, jeśli nie zostanie naprawiona wyrządzona krzywda” (Szewczuk, 2022, 134). Tego typu stanowisko nie tylko generuje dług u krzywdziela, ale także pogłębia traumę u ofiary. Szczególnie wówczas, gdy ofiara nie jest w stanie wyegzekwować zadośćuczynienia od krzywdziela. W konsekwencji ofiara zamiast dostąpić uwolnienia, potęguje swoje zniewolenie i zatrzuwa swoje codzienne życie.

że jesteśmy żywymi istotami. Złość wywołana urazą wskazuje, że człowiek został stworzony do szczęścia, a nie do cierpienia. Stąd każda okoliczność wywołująca cierpienie w naszym życiu jest przez nas nietolerowana. Dlatego tak trudno przychodzi nam przebaczenie, szczególnie w okolicznościach, gdy czujemy się dotkliwie skrzywdzeni. Wydaje się nam wówczas, że jedynym wyjściem z sytuacji jest zemsta. Warto pamiętać, że pragnienie zemsty jest reakcją zwrotną naszej cielesnej natury na bardzo poważne zranienie, jest efektem energii wyzwolonej poczuciem zranienia. Co gorsze, człowiek jest zdolny wówczas nie tylko zemścić się na krzywdzicielu, ale na każdym, kto pojawi się akurat w jego zasięgu. Są to procesy zachodzące w człowieku, których nie należy lekceważyć, a przede wszystkim tłumić. Energię wypływającą z potrzeby zemsty należy bowiem przekierować i spożytkować na dzieła miłosierdzia.

Czynienie dobra zamiast zła ma funkcję leczniczą (Szewczuk, 2023, 134)<sup>20</sup>, umożliwiającą nam czynić postępy na drodze przebaczenia i pojednania. Co istotne, pozwala działać w nas Bogu, który obdarowuje nas swą miłością, pomaga zniwelować przepaść dzielącą nas od nieprzyjaciela. Bóg staje się niejako saperem, powoli rozbijającym nas z potrzeby zemsty, abyśmy mogli odzyskać *shalom*<sup>21</sup> (Benson, 2012, 46) i podążać ku pełnej wewnętrznej wolności określanej w Kościele greckokatolickim jako *apátheia*<sup>22</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

Afanasjew M., 2002, *Kościół Ducha Świętego*, Białystok.

Alsup J.E., 1999, *Przebaczenie*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. nauk. P.J. Achtemeier, Warszawa, s. 1009.

---

<sup>20</sup> „Mówimy, że w ascetyzmie chrześcijańskim jest podział na ascetyzm negatywny i pozytywny. Negatywny ma miejsce wówczas, kiedy walczymy z naszymi grzechami i wadami. Z nimi trzeba walczyć. Ale ascetyzm pozytywny mówi, że wyleczenie moich wad jest możliwe za pomocą przeciwstawnych cnót. Na przykład trzeba walczyć z lenistwem, ale możemy je wyleczyć wówczas, kiedy wzmocnimy przeciwstawną cnotę, na przykład pracowitość”.

<sup>21</sup> „Hebrajskie słowo *shalom* jest trudne do przetłumaczenia. *Shalom* lub «pokój» to nie pokój oznaczający brak konfliktu, ale pełnię dokonującą się poprzez odnowę mojej istoty i mojej relacji z Bogiem: mnie całego”.

<sup>22</sup> *Apátheia* to stan człowieka wolnego wewnętrznie, wolnego od grzechu, od pożądlivosti zmysłowej, a zarazem zdolnego do prawdziwej bezinteresownej miłości. Jest to stan duchowy chrześcijanina, gdy miłość do Boga i do bliźnich nie pozostawia miejsca dla zmysłowych i samolubnych odruchów. Nie oznacza on jednak całkowitego wyeliminowania z życia wrażliwości fizycznej, odczuwania bólu fizycznego czy duchowego.

- Ambrosio G., 2001, *Przebaczenie*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność 2000 lat nadziei*, Kielce, s. 613–615.
- Arnott J., 2011, *Moc przebaczenia. Doświadczenie przebaczenia przynosi prawdziwą wolność*, Cieszyn – Ustroń.
- Benson J., 2012, *Moc przebaczenia*, Poznań 2012.
- Чин святої П'ятдесятниці, 2001, w: *Требник, Видання Верховного Арєєпископа Української Греко-Католицької Церкви, Львів*, с. 444–446.
- Dautais P., 2021, *Terapia duszy. Uzdrawienie i rozwój wewnętrzny*, Poznań.
- Filokalia teksty o modlitwie serca*, 1998, przekł. i oprac. J. Naumowicz, Kraków.
- Kořakowski L., 2009, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków.
- Leloup J.-Y., 2012, *Słowa z Góry Athos*, Kraków.
- Lemoine B., 2016, *Przebaczenie źródłem uzdrowienia*, Kraków.
- Melnyk M., 2022, *Bóg na wojnie*, Olsztyn.
- Moskałyk J., 2007, *Ikoniczna rzeczywistość osoby i Kościoła*, Poznań.
- Moskałyk J., 2015, *Nieprzemijająca tożsamość chrześcijańskiej wiary*, Poznań.
- Moskałyk J., 2018, *Od wiary do ekumenii*, Poznań.
- Paprocki H., *Człowiek w myśli prawosławnej*, w: *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym*, Bydgoszcz 2001, s. 213–228.
- Paprocki H., *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym*, Bydgoszcz 2001.
- Paprocki H., 2013, *Wprowadzenie. Oliver Clément: teolog nadziei*, w: O. Clément, *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, t. 1: *O pojmowaniu misterium*, przekł. H. Paprocki, Warszawa, s. 5–17.
- Powrót do źródeł. Myśl Wschodnich Ojców Kościoła*, 1998, wyb. tekstów i wpraw. A. Louth, przekł. J. Pieniek, Częstochowa.
- Siwicki P., 2004, *Kazanie o bł. Emilianie Kowczu, kapłanie i męczenniku (1884–1944), wygłoszone 15 lutego 2004 r. w rzymskokatolickim kościele parafialnym pw. Świętej Rodziny w Lublinie*, <http://ruthenus.blogspot.com/2011/04/kazanie-o-b-emilianie-wygłoszone.html> [27.10.2020].
- Szeptycki A., 2000a, *Boża Mądrość*, przekł. P. Kuszka, w: *Metropolita Andrzej Szeptycki pisma wybrane*, Kraków, s. 198–330.



Szeptycki A., 2000b, *Nie zabijaj*, przekł. M. Skórka, w: *Metropolita Andrzej Szeptycki pisma wybrane*, Kraków, s. 405– 415.

Szewczuk Ś., 2023, *Bóg nie opuścił Ukrainy. Abp Światosław Szewczuk w rozmowie z Krzysztofem Tomasikiem*, Łódź.

Szewczuk Ś., 2018, *Dialog leczy rany. Abp Światosław Szewczuk w rozmowie z Krzysztofem Tomasikiem*, Kraków.

*W niedzielę wieczór świętej Pięćdziesiątnicy. Obrzęd klękania*, tłum. H. Paprocki, <http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/rok/50nica.pdf> [20.09.2023].



KS. JAROSŁAW MOSKAŁYK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

 <https://orcid.org/0000-0001-9193-2433>

e-mail: moskalyk@amu.edu.pl

## TEOLOGICZNY WYMIAR POJEDNANIA

### The theological dimension of reconciliation

**Abstrakt:** Celem artykułu jest przedstawienie teologicznych podstaw pojednania na poziomie międzyspolecznym i międzyreligijnym. Wspólnotę ludzką złożoną z mnogości społeczeństw współtworzy w dużym stopniu tradycja, która nie jest jedynie przeszłością i przemijaniem, ale jest żywym dziedziczeniem wartości. Jednocześnie stanowi właściwą formę narodotwórczego kontynuowania się społeczeństw. Chrześcijanie postrzegają powszechną społeczność ludzką oraz konkretne narody w kategoriach wiary oraz ich stosunku wobec misterium Chrystusa i Kościoła. Teologia nie dopuszcza ani nie usprawiedliwia fałszywego mesjanizmu narodowego, gdyż ten jest z natury swojej błędny i zawiera cechy ekskluzywne. Ponadto zwraca uwagę na fakt, że każdy naród odgrywa określoną rolę w ramach Bożej Ekonomii Narodów i jest włączony w kształtowanie tego świata. Przedmiotem poniższej analizy pojednawczej misji narodów i religii z teologicznego punktu widzenia będą: biblijne tło pojednania, religijny zmysł pojednania i pojednanie w wymiarze eklezjologicznym.

**Słowa kluczowe:** pojednanie, naród, społeczeństwo, wspólnota, teologia, Kościół.

**Abstract:** The aim of the article is to present the theological foundations of reconciliation at the inter-social and inter-religious level. A human community made up of many societies is largely co-created by tradition, which is not only a past and a passing away, but a living heritage of values. At the same time, it is the right form of nationalistic continuation of societies. Christians see the

universal human community and specific peoples in terms of faith and their relation to the mystery of Christ and the Church. Theology does not allow or justify false national messianism, for it is inherently erroneous and contains exclusive characteristics. Furthermore, he points out that each nation plays a certain role within the divine Economy of Nations and is involved in the shaping of this world. The following analysis of the reconciliation mission of nations and religion from a theological point of view will be: the biblical background of reconciliation, the religious sense of reconciliation and the reconciliation of the ecclesiological nature.

**Key words:** reconciliation, nation, society, community, theology, Church.

Zgodnie z założeniem teologicznym podstawową bazą społeczności ludzkiej jest wspólna natura ludzka, wspólna czasoprzestrzeń i wspólna bytowość oparta na wielości i różnorodności. W tym społeczeństwo powszechne tworzą różne grupy, kulturowe, etniczne, religijne, wyznaniowe itd. Poszczególne społeczności posiadają oprócz swojej warstwy przedmiotowej również warstwę podmiotową, która obejmuje ich całe życie wewnętrzne. Stąd świadomość podmiotowa pojedynczych narodów posiada zawsze pierwszeństwo nad sferą przedmiotową. Do istotnych współelementów rozwoju społeczeństw zalicza się kulturę, tradycję i pierwiastek duchowy. Rozwój kultury wpływa na humanizację życia ludzkiego, jednostkowego i zbiorowego, ale także przyczynia się do promocji życia w wymiarze duchowym oraz suwerenności i tożsamości narodowej. Wspólnotę ludzką, złożoną z mnogości społeczeństw współtworzy w dużym stopniu tradycja, która nie jest jedynie przeszłością i przemijaniem, ale jest żywym dziedziczeniem wartości. Jednocześnie stanowi właściwą formę narodowotwórczego kontynuowania się społeczeństw. Ostatecznie dzieje społeczeństw i narodów rozgrywają się między sprawami Bożymi a sprawami ludzkimi, wiarą a niewiarą, miłością a nienawiścią, życiem a śmiercią, co zdecydowanie określa ich kierunek działania i wrażliwość duchową (Ratzinger, 2003, 43–45).

Najwyższy rodzaj samorealizacji każdego narodu, w tym na wszystkich płaszczyznach bytowania bez względu na hierarchię jego członków, dokonuje się w odniesieniu do czynu i aktywności ludzkiej. Chrześcijanie oprócz tego postrzegają powszechną społeczność ludzką oraz konkretne narody w kategoriach wiary oraz ich stosunku wobec misterium Chrystusa i Kościoła. Teologia nie dopuszcza ani nie usprawiedliwia fałszywego mesjanizmu narodowego, gdyż ten jest z natury swojej błędny i zawiera cechy

ekskluzywne. Jakkolwiek przyjmuje, że każdy naród odgrywa określoną rolę w ramach Bożej Ekonomii Narodów i jest włączony w kształtowanie tego świata. Dlatego charakteryzuje go zawsze własna specyfika, historia i model współdziałania z innymi na rzecz budowania jednej wspólnoty. A ponieważ Bóg jest najwyższą prawdą i największym dobrem, dlatego jest również najgłębszym źródłem istnienia społeczności ludzkiej (PT, n. 38). Przedmiotem poniższej analizy pojednawczej misji narodów i religii z teologicznego punktu widzenia będą: biblijne tło pojednania, religijny zmysł pojednania i pojednanie natury eklezjologicznej.

### Biblijne tło pojednania

Starotestamentowa narracja o wieży Babel (Rdz 11, 1–9) zawiera znaczącą kategorię społeczno-zbawczą. Przede wszystkim pojawia się tu sugestia, że „jedność ludu” w znaczeniu ziemskim byłaby zjawiskiem wręcz nieznośnym i mogłaby się przeciwstawić Bogu. Dlatego Jahwe mając na celu jedność duchową i religijną dopuścił, aby w ciągu historii nastąpił w świecie podział ludzkości na języki, plemiona, narody, kultury i religie. Przez co dochodzi niewątpliwie do zburzenia pewnych zakusów ludzkich o charakterze egoistycznym, lecz dzięki temu może być rozwijana prawdziwa jedność z Bogiem. Religijne jednoczenie człowieka z Bogiem i człowieka z człowiekiem stało się odtąd głównym tematem zbawienia (Synowiec, 2001, 321–323). Natomiast nadanie niezrównanej roli językowi duchowemu staje się wyrazem jednego wspólnego języka między Bogiem i ludźmi zamiast wielu języków dzielących ludzi (Dz 2, 5–12). „[...] Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w miłosierdzie i wierność, zachowujący swą łaskę w tysięczne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania [...]” (Wj 34, 6–7). W tym fragmencie widoczny jest obraz Boga, który jest osobowym dawcą łaski, którą obdarza także w sposób osobowy (Bartnik, 2002, 270–271).

Dla chrześcijan podstawą i celem jedności świata ludzkiego w jego istnieniu i rozwoju jest Jezus Chrystus. „Jezus Chrystus, jeden i ten sam także na wieki (Hbr 13, 8). On jest prawdziwą siłą usposabiającą wszystkich i wszystko ku zjednoczeniu „[...] ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi” (Ef 4, 15). Pojednanie w społeczeństwie i między społeczeństwami jest pewnym faktem i zarazem zadaniem. Może ono realizować się na dwóch płaszczyznach wzajemnie się dopełniających, czyli boskiej i ludzkiej. Jest

to jednocześnie się człowieka z Bogiem, jednostki i społeczności, ale także człowieka z człowiekiem, jednostki z grupą i grupy z grupą. Tenże rodzaj jednoczenia na zasadzie pionowej i poziomej z teologicznego punktu widzenia ma charakter w pełni relacyjny i soteriologiczny.

Człowiek, który zaprzepaścił przez grzech kierunek, jaki wyznaczył mu Bóg, pozostaje w ciągłej nadziei swojego Zbawiciela Jezusa Chrystusa. Bóg niezależnie od ludzkiej woli wychodzi nieustannie do człowieka w swoim Synu, który przynosi dar przebaczenia i pojednania, a zarazem dar nowego życia. „Obfitujcie we wszystkie dobre czyny, wiedząc, że trud wasz nie jest daremny w Panu” (1Kor 15, 58). A że nie jest to daremny wysiłek przypominają nam słowa z Listu do Hebrajczyków: „wszak Bóg nie jest niesprawiedliwy, ażeby zapomniał o pracy waszej i miłości, jaką okazaliście w imię Jego” (Hbr 6, 10).

Jednak na każdym etapie międzyludzkich, międzyspołecznych i międzyreligijnych relacji potrzebne jest nawrócenie i przebaczenie. Nawracanie staje się uczynkiem zasługującym na uznanie i godne naśladownictwo, ponieważ pozostaje odpowiedzią wiary na uprzednie wezwanie samego Boga. „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1, 12–15) (Fuček, 1993, 21–33). W ten sposób człowiek odpowiada Bogu podjęciem wysiłku zmiany swojego życia i stania się przykładem dla innych. Dany ruch ze strony osoby ludzkiej nosi znamię usprawiedliwionego, gdyż na swój sposób utożsamia się Bożą sprawiedliwością. Jakkolwiek sprawiedliwość Pana różni się od sprawiedliwości ludzkiej, gdyż to Bóg usprawiedliwia człowieka grzesznego i przebacza mu według swojej własnej woli. Wola ta jest darmową decyzją Boga, który nie zwraca uwagi na zasługi człowieka. Człowiek sam nie może się zbawić przez swoje czyny, jednak usprawiedliwiona ludzka wolność ma zdolność do spełniania takich uczynków.

Przebaczenie z kolei jako przejaw otwartego stosunku wobec drugiej strony i fenomen życia religijnego człowieka jest zasadniczo rzeczywistością teologiczną, ze względu na jego genezę i następstwa. Ale dokonuje się w osobowości człowieka i w określonej grupie społecznej, a dokładniej między ludźmi o często zróżnicowanej wizji świata i religii (Scheffczyk, 1987, 47–61). Przebaczenie połączone z nawróceniem człowieka stanowi rezygnację z prawa zemsty i nienawistnego zwalczania oponenta. Dlatego przebaczenie okazywane bliźnim jawi się w świetle Ewangelii jako absolutna konieczność teologiczna. „Jeśli wy nie przebaczycie ludziom, i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień” (Mt 6, 15). Jezus wymaga od swoich uczniów, aby zawsze byli gotowi przebaczać tym,

którzy ich obrazili, tak jak sam Bóg zawsze ofiaruje swoje przebaczenie: „I przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczymy tym, którzy przeciw nam zawinili” (Mt 6, 12; por. w. 12–15) (*Dokument z Aparecidy*, 2014, 13–267). W Ewangelii Mt 5, 23–24 Jezus upomina obrażającego, aby „najpierw poszedł i pojednał się ze swoim bratem, który ma coś przeciw niemu”, zanim złoży swój dar na ołtarzu – nie jest miły Bogu akt kultu podjęty przez tego, kto nie chce najpierw naprawić szkody wyrządzonej swemu bliźniemu.

„Dziś także wielu niewierzących w Chrystusa oczekuje i pragnie zjednoczenia chrześcijan. Im bardziej postąpi to zjednoczenie, tym bardziej będzie oznaczało ono dla całego świata zapowiedź jedności i pokoju. Dlatego wspólnymi siłami i sposobami najodpowiedniejszymi do skutecznego osiągnięcia dzisiaj tego celu, starajmy się współpracować po bratersku w służbie rodziny ludzkiej” (KDK, n. 92). W rezultacie już samo dążenie do zacieśnienia wspólnoty ze społecznościami świeckimi i z całym światem stanowi etap bezdyskusyjnie pozytywny na drodze do powszechnej i upragnionej przez wszystkich jedności. Przypomina o tym biblijna zasada: „Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkiego, który jednak działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i dla wszystkich” (Ef 4, 6). Absolutność Boga nie przekreśla wielości ludzi i społeczeństw, ale jeszcze bardziej podkreśla ich wyjątkowość. „Chrześcijaństwo ukazuje w mistyce swoją głęboką naturę i swoje ostateczne powołanie: spotkanie, posiadanie i oglądanie Boga, urzeczywistniane już na ziemi [...] przez wlanie czystej wiary i zespalającej miłości” (Ancilli, 1984, 17).

### Religijny zmysł pojednania

Prawdziwe wspólnoty realizują się w ramach konkretnych kształtów życia społecznego i relacyjnego, gdzie obowiązuje określony system wartości moralnych, religijnych, prawnych, historycznych i obyczajowych. Te wartości strzegą społeczność przed chaosem, anarchią, rozbiem, a nade wszystko przed zwyrodnieniem i brutalnością. Ich odrzucenie oznaczałoby zniszczenie podstaw jednostkowego bytu społecznego, ale także całkowite zaburzenie egzystencji podmiotowości wielospołecznej i jej komunikacji. Zgodnie z wizją teologiczną źródłem samej społeczności ludzkiej i jej prawidłowej samorealizacji w świecie jest Bóg. To dzięki Niemu prawdziwa jedność i pojednanie nie wyklucza nigdy odrębności i inności, które tworzą powszechną społeczność (Schmidt, 1981, 198–209).

Wyzwanie pojednania stanowi szczególne misterium chrześcijańskiego doskonalenia. Zakres otwartości i tajemniczości pojęcia był w przeszłości nie zawsze właściwie rozumiany, ani tym bardziej prawidłowo wcielany w życie. Z tego powodu rozwijała się cała ideologia jedności hierokratycznej: jednego misterium chrześcijańskiego, jednej wspólnoty chrześcijańskiej, jednego credo religijnego dla całej ludzkości, jednego kodeksu moralnego i prawnego, jednego języka, jednej struktury liturgii, tradycji czy jednej praktyki kultycznej (Bartnik, 2000, 335–341).

Rzeczywistość ta w pewnym sensie wymusiła refleksję teologiczną skierowaną na rozróżnienie w zakresie procesu i misterium pojednania, przez co dochodzi do wyodrębnienia w tajemnicy pojednania dwóch kategorii: pojednania (jedności) cząstkowego i powszechnego, a następnie rzeczywistego (uskutecznionego) i dokonującego się w przyszłości, czyli idealnego. Przy czym pojednanie rzeczywiste i skądinąd cząstkowe łączy w pierwszym rzędzie z doczesnym, natomiast powszechne bardziej antycypuje jedność idealną, przyszlą i eschatologiczną (Fac, 2000, 89–104).

Według teologicznej koncepcji nie ma wątpliwości, że obydwie płaszczyzny pojednania i jedności są współzależne, wzajemnie się uzupełniają i przenikają. Budowanie świadomości pojednawczej w społeczeństwie ludzkim Kościół uznaje niezmiennie za swój obowiązek i moralną odpowiedzialność. „Jeśli chrześcijanie są złączeni z Boskim Odkupicielem myślą i sercem także wówczas, gdy poświęcają swoją pracę sprawom materialnym, to praca ich rzeczywiście wydaje się stanowić pewnego rodzaju przedłużenie pracy samego Jezusa Chrystusa i z niego czerpie swą moc i siłę zbawczą. W ten sposób zasady chrześcijańskie przenikają organizm społeczności świeckiej, w której żyjemy i działamy” (MM, n. 260).

Należy zauważyć, że chrześcijaństwo nigdy nie odrzuciło wartości życia publicznego świeckiego, ale i to życie stanowiło dla niego zawsze jakieś *forum externum*. Dziś, w związku z ruchem ekumenicznym, jeszcze bardziej podkreśla się łączenie w życiu publicznym dwóch płaszczyzn: religijnej i świeckiej. Jednocześnie bezpośrednią ciągłość między sferą doczesną a duchową zapewnia człowiek. Ludzkość składająca się z konkretnych społeczeństw i wspólnot ze względu na swoją wolność dopuszcza się różnych nadużyć o znaczeniu wewnętrznym i zewnętrznym. O ile te wewnętrzne szkodzą i przynoszą klęskę przede wszystkim natury jednostkowej, to już te zewnętrzne charakteryzują się oddziaływaniem bardziej powszechnym. Dochodzi przez to do podziałów między różnymi społecznościami, narodami i grupami ludzkimi. W Bożym planie dziejów istnieje jednak możliwość



pokonywania podziałów i rozbicia pośród poszczególnych społeczeństw, a zarazem wspólnego pojednania poprzez podjęcie się realizacji pierwotnej idei wewnątrzspołecznego porozumienia i jedności na sposób ewangeliczny. Dlatego potrzebne jest samoukorzenie i rodzaj publicznego rachunku sumienia, czyli społeczne wyznanie win, prośba o wzajemne przebaczenie, wyrażenie żalu za swą przeszłość i podjęcie niezłomnej woli poprawy (Jünger, 1993, 24–27).

Chrystus nie zamierza nikogo odrzucić ani od Kościoła, ani od narodu, co staje się dla nas wezwaniem do jakiegoś współprzebaczenia, które może dopiero doprowadzić do odpuszczenia grzechów i przejednania Ojca niebieskiego. Gdyż narody tego świata jako szczególna i powszechna wspólnota ludzi są również wezwane do zwycięstwa mocą prawdy i sprawiedliwości. Jednymi z podstawowych wartości ludzkich są jedność i wspólnotowość społeczna. Jedność społeczna oznacza wspólną istotę danej społeczności, jej harmonię i wewnętrzną zgodę. W sensie teologicznym pojednanie społeczne rozgrywa się na dwóch polach – doczesnym i religijnym. Pojednanie w wymiarze widzialnym polega na konsekwentnym pokonywaniu stereotypów samoizolacji i całkowitym zbliżeniu w myśleniu i działaniu zespołowym oraz powszechnym. Pojednanie w znaczeniu religijnym odnosić się będzie do zbawienia i w konsekwencji ostatecznego zjednoczenia z Osobami Boskimi. Praktycznie jednak nie da się rozdzielić tych dwóch płaszczyzn, gdyż zwłaszcza w wymiarze chrześcijańskim realizacja jedności zbawczej dokonuje się zawsze w odniesieniu do pojednania doczesnego. Nigdy wbrew niemu, ani bez niego, ponieważ byłaby ona po prostu iluzją i zakłamaniem prawdziwej drogi zbawczej. Do tego trzeba dodać, że jedność zbawcza posiada nadrzędne znaczenie wobec całej perspektywy pojednania widzialnego (Ratzinger, 2004, 53–56), aczkolwiek nie umniejsza jego roli w całościowym dążeniu społeczności ludzkiej do przyszłej doskonałości.

### **Pojednanie natury eklezjologicznej**

Wkład Kościoła w pojednanie społeczne najbardziej uwyraźnia się tam, gdzie walczy on z grzechem społecznym, nienawiścią, niezgodą, niesprawiedliwością, poniżeniem, wojnami, nędzami, imperializmem, narkomanią, niewolniczą zależnością, egoizmem grupowym lub narodowym i pogardą dla przyszłości. Współczesna myśl teologiczna często nawiązuje do rzeczywistych motywów chrześcijańskich i eklezjologicznych jako żywo

oddziałujących na bezpośrednio, namacalne i naturalne więzi społeczne. Dzięki temu odbywa się formułowanie autentycznych więzi w stosunku do konkretnego narodu oraz innych grup społecznych i narodowych. Ponadto wzrasta wrażliwość na poszukiwanie równowagi między naturalną siłą Kościoła i społeczności ludzkiej do urzeczywistniania procesu jednej ludzkości w świecie i jednej ludzkości eschatologicznej: „Kościół nie jest, ani nie uważa się za jakąś instytucję narzuconą temu narodowi z zewnątrz. Wynika to z faktu, że tam, gdzie Kościół jest obecny przez swą działalność, tam poszczególni ludzie odradzają się, względnie zmartwychwstają w Chrystusie” (MM, n. 181).

Dla chrześcijan idea pojednania i jedności ze względu na swoją wewnętrzną złożoność i zarazem historyczne obciążenie „niewykonalnością” staje się jakby coraz bardziej niedostępna i głębiej ukryta. Dlatego w Kościele przyjmuje duże znaczenie wielkość zbiorowości ludzkich, a wraz z nią dążność do zbliżenia i pojednania między poszczególnymi strukturami na sposób im odpowiedni (Sztompka, 2007, 74–78). Związek między jednością i różnością widać najlepiej na przykładzie zespolenia Kościołów. Kościół Chrystusowy – „jako najwierniejszy stróż ożywczej Bożej Mądrości nie dąży z całą pewnością do poniżenia czy lekceważenia tego, co stanowi szczególne cechy i właściwości jakiegoś narodu i czego ten naród zupełnie słusznie strzeże z pietyzmem i troskliwością jako swego świętego dziedzictwa. Kościół dąży do jedności kształtowanej i ożywianej najwyższą, porywającą wszystkich do czynu miłością, nie zaś do jakiegoś zewnętrznego tylko, a tym samym osłabiającego wrodzone siły, konformizmu” (MM, n. 182).

Kościół jest żywą społecznością, która zgodnie z własnym rytmem przemierza wieki i łączy różne pokolenia. Jego pamięć nie jest złożona tylko z Tradycji, sięgającej Apostołów, normatywnej dla jego wiary i samego jego życia, ale jest także bogata w prawdę doświadczeń historycznych, pozytywnych i negatywnych, przez jakie przeszła. Przeszłość Kościoła w znacznej mierze wyznacza i kształtuje jego terażniejszość. W związku z tym dochodzi do nadania minionym aktom historycznym innej jakości, która zakłada ich nowy i niezwykle wpływ na terażniejszość, mający na celu wzrost pojednania w prawdzie, sprawiedliwości i miłości między ludźmi, a w szczególności między Kościołem i różnymi wspólnotami religijnymi, kulturowymi oraz cywilnymi (Clark, 1994, 26–28).

Sam podział chrześcijan, jak głosił Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint*, poświęconej działalności ekumenicznej, „pozostaje w sprzeczności

z Prawdą, której głoszenie jest ich misją, a tym samym szkodzi poważnie ich świadectwu” (UUS, n. 98). W tej sytuacji jedynym rozwiązaniem jest radykalny zwrot wszystkich chrześcijan w stronę Prawdy, w kierunku Prawdy pisanej wielką literą, Prawdy osobowej, w stronę Trójjedynego Boga. Co oznacza, że „potrzebne jest spokojne i czyste spojrzenie w stronę prawdy, ożywione Bożym miłosierdziem, które potrafi wyzwolić umysły i ponownie wzbudzić w każdym dobrą wolę, właśnie w perspektywie głoszenia Ewangelii ludziom wszystkich narodów i krajów” (UUS, n. 2). Dla Benedykta XVI prawda nie jest kwestią większości. Albo jest, albo jej nie ma. Prawda rozumiana w sensie wiary, nie może być osiągnięta przez ludzi na drodze *quasi*-politycznych uzgodnień. Wiara jest przecież darem łaski, dlatego jeśli celem ostatecznym pojednania jest wspólnota w wierze, to ta wspólnota nie może być wynikiem ludzkiego myślenia, lecz pojawia się jako dar (Benedykt XVI, 2009, 13–15). Pojednania nie osiągnie się nigdy kosztem prawdy. Tak więc, za Janem Pawłem II, „bycie razem”, które zdradzałoby prawdę, byłoby sprzeczne z naturą Boga, który obdarza swoją komunią, oraz z potrzebą prawdy, zakorzenioną w głębi każdego ludzkiego serca” (UUS, n. 18).

Dzisiaj istnieje duża potrzeba zastosowania właściwych modeli określających możliwości jednoczenia się chrześcijan i ogólnie społeczeństw. Równocześnie nie można zapominać, na co wskazują dialogi bilateralne i multilateralne, że prawie w każdym Kościele, wspólnotie religijnej czy środowisku społecznym wyobrażenia o pojednaniu oraz formach jednoczenia się są różne. Wynika to z naturalnego prawa wyboru, ale także partykularnych ambicji i określonych dążeń pojedynczych wspólnot. Przy czym owa sytuacja nie powinna wywoływać nowych podziałów, lecz skłaniać bardziej do poszanowania bogactwa interpretacji chrześcijańskiego objawienia. Kościół powszechny w przeciwieństwie do preferowanej unii organicznej społeczeństw pozostaje właściwym wzorcem akceptacji tożsamości indywidualnej w ramach jednej wspólnoty, aby każda podmiotowość eklezjalna i społeczna mogła bez uszczerbku rozwijać swoje dziedzictwo historyczne, tradycyjne i duchowe, a zarazem tworzyć pełną i przenikającą się więź międzywspólnotową.

\* \* \*

Rzeczywistość społeczna we wszystkich czasach realizuje się na zasadzie bytu relacyjnego i korelacyjnego. U podstaw genezy istnienia różnych bytów społecznych stoi zawsze kontynuacja personalistyczna. Ona to

decyduje o całym wymiarze podmiotowym i duchowym poszczególnych narodów, grup i wspólnot ludzkich. Powszechne i pojedyncze struktury społeczne ze względu na swoją budowę głęboko dialektyczną są zmuszone doświadczać zróżnicowanych relacji. Te zaś przyjmują postać pozytywną i negatywną, wartościującą i antywartościującą, moralną i antymoralną oraz jednoczącą i rozdziałającą. Z religijnego punktu widzenia wysoce destruktywne są te, które prowadzą wprost do rozbicia i podziałów wewnątrz jednego czy między wieloma społeczeństwami. Prawdziwa droga normalizacji wzajemnych relacji dokonuje się jednak w związku z odnową osobowej komunikacji i doskonalenia społecznego bytowania. W rezultacie oznacza to przyjęcie przez osobowe byty społeczne postawy przebaczenia i pojednania.

### BIBLIOGRAFIA

- Ancilli E., 1984, *La mistica: Alla ricerca di una definizione*, w: *Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Pappozzi, t. 1, Roma, s. 17–39.
- Bartnik C., 2000, *Sakramentologia społeczna*, Lublin.
- Bartnik C., 2002, *Bóg i ateizm*, Lublin.
- Benedykt XV, 2009, *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*, *OsRomPol*, 30, nr 11–12, s. 13–15.
- Clark S.B., 1994, *Budowanie wspólnot chrześcijańskich. Strategia odnowy Kościoła*, Wrocław – Kraków.
- Fac W., 2000, *Antropologia społeczna Piotra Theilharda de Chardin*, Lublin.
- Fucek I., 1993, *Sens i znaczenie nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja*, red. L. Balter [i in.], Poznań, s. 21–33.
- Jan Paweł II, 1995, Encyklika *Ut unum sint* (UUS), Watykan.
- Jan XXIII, 1961, Encyklika *Mater et magistra* (MM), Watykan.
- Jan XXIII, 1963, Encyklika *Pacem in terris* (PT), Watykan.
- Jüngel E., 1983, *Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie*, München.
- Ratzinger J., 2003, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, red. S.O. Horn, V. Pfnür, Kraków.
- Ratzinger J., 2004, *Wielość religii i jedno Przymierze*, tłum. E. Pieciul, Poznań.

- Scheffczyk L., 1987, „*Sensus fidelium*” – świadectwo mocy wspólnoty, „*Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*”, 6, s. 47–61.
- Schmidt G., 1981, *Ludzka droga ku prawdzie i miłości*, „*Collectanea Theologica*”, 51, z. 4, s. 198–209.
- Sobór Watykański II, 1965, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK).
- Synowiec J.S., 2001, *Początki świata i ludzkości według Księgi Rodzaju*, Kraków.
- Sztompka P., 2007, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków.
- V Ogólna Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Dokument z Aparecidy* (2007), wyd. pol. *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014, s. 13–267 (*Seria Nowej Ewangelizacji*).



KACPER KOZŁOWSKI

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

 <https://orcid.org/0000-0001-5018-8994>

e-mail: kkozlowski888@wp.pl

## AKSJOLOGIA ENCYKLIKI *PACEM IN TERRIS* JANA XXIII I JEJ RELEKTURA W NAUCZANIU SPOŁECZNYM PAPIEŻA FRANCISZKA

The axiology of Pope John XXIII's encyclical *Pacem in terris*  
and its relevance to the social teaching of Pope Francis

**Abstrakt:** W artykule autor dokonuje analizy aksjologicznej encykliki *Pacem in terris* Jana XXIII celem ukazania katalogu wartości, zapewniającego zdaniem papieża pokój na świecie. Siłą rzeczy musiała być to aksjologia uniwersalna i ponadkonfesyjna, aby mogli ją zaakceptować nie tylko katolicy. W toku prowadzonych rozważań autor wskazuje główny korpus zasad i wartości, na których ma opierać się papieska wizja powszechnego pokoju oraz ukazuje, w jaki sposób wiele idei bliskich Kościołowi odnajduje swoje zastosowanie w humanizmie, a koncepty laickie zostają uwzniośnione poprzez odwołanie się do Objawienia chrześcijańskiego. Wskazuje to na nowatorską reinterpretację doktryny społecznej Kościoła dokonanej przez Jana XXIII. W drugiej części artykułu autor zwraca uwagę na reлектurę *Pacem in terris* i obecnej w niej wizji aksjologicznej pokoju w nauczaniu społecznym papieża Franciszka zawartym zwłaszcza w adhortacji *Evangelii gaudium* i encyklice *Fratelli tutti*. Kreśli paralele pomiędzy „czworobokiem Janowym” i wielościanem Franciszka, które stawiają pytania o ciągłość doktryny społecznej Kościoła.

**Słowa kluczowe:** *Pacem in terris*, aksjologia, pokój, Franciszek, nauczanie społeczne, wielościan.

---

KACPER KOZŁOWSKI – mgr teologii, student filozofii na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Tytuł magistra uzyskał w 2023 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na podstawie rozprawy: „Maryja jako wizerunek prawdziwej filozofii w świetle encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Mariana Kowalczyka SAC.

**Abstract:** In the article, the author analyzes the axiological analysis of the encyclical *Pacem in terris* of John XXIII with the aim of showing the catalog of values, ensuring, according to the Pope, peace in the world. It necessarily had to be a universal and supra-confessional axiology, so that it could be accepted not only by Catholics. In the course of his reflections, the author identifies the main body of principles and values on which the papal vision of universal peace is to be based and shows how many ideas close to the Church find their application in humanism, and secular concepts are elevated by reference to Christian revelation. This indicates John XXIII's innovative reinterpretation of the Church's social doctrine. In the second part of the article, the author draws attention to the reinterpretation of *Pacem in terris* and the axiological vision of peace present in it in the social teaching of Pope Francis contained especially in the exhortation *Evangelii gaudium* and the encyclical *Fratelli tutti*. He draws parallels between John's "quadrangle" and Francis "polyhedron", which raise questions about the continuity of the Church's social doctrine.

**Key words:** *Pacem in terris*, axiology, peace, pope Francis, social teaching, polyhedron.

Encyklika *Pacem in terris* została ogłoszona 11 kwietnia 1963 r. na krótko przed śmiercią Jana XXIII. Jest często odbierana jako swoisty testament papieża ze względu na to, że był to ostatni wydany przez niego dokument o takiej randze. Ta okoliczność jak również fakt, że motywem napisania encykliki o pokoju były wydarzenia „kryzysu kubańskiego” z 1962 r. rzutują oczywiście na hermeneutykę tego dokumentu. Jest on zaliczany w katolickiej nauce społecznej do tzw. encyklik społecznych, które wyznaczają linię nauczania Kościoła na temat życia społecznego. *Pacem in terris* jest pod wieloma względami wyjątkowa na tle innych encyklik tego rodzaju. Odbiła się bowiem szerokim echem nie tylko w środowisku katolickim, ale została entuzjastycznie przyjęta przez przedstawicieli innych religii oraz gremia międzynarodowe. Świadczy to o tym, że zaprezentowany został w niej kodeks wartości zupełnie uniwersalny, możliwy do przyjęcia przez większość ówczesnego świata. Nie dociekamy w tym miejscu, które wyrazy aprobaty były szczere, a które okazały się tylko gestem dyplomatycznej uprzejmości.

### **Pokój jako wartość koordynowana. Moralna koncepcja prawa naturalnego**

Dokument papieski, jak sama jego nazwa wskazuje, traktuje o pokoju. Składa się on ze wstępu i pięciu części, które po kolei zostaną omówione



pod kątem zaprezentowanej w nich wizji aksjologicznej. Pokój nie jest jednak tutaj, jakby mogło się wydawać, wartością samą w sobie. Jest za to efektem konkretnego porządku aksjologicznego, od którego trwałości zależy także trwałość samego pokoju. Jest on zatem wartością koordynowaną przez inne. Wskazuje na to pełen tytuł encykliki brzmiący: *Pacem in terris. O pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*. Co istotne w pełnym tytule występuje także adres, do kogo kierowany jest ów dokument. Standardowo w przypadku encyklik mamy formuły typu: „Do patriarchów, arcybiskupów i biskupów oraz ordynariuszy innych miejsc, pozostających w jedności i wspólnocie ze Stolicą Apostolską. Do duchownych i całego ludu Bożego”. Tu oczywiście też je znajdziemy, ale zaraz po nich następuje adresat do tej pory nigdy nie używany w dokumentach kościelnych: *Bonae voluntatis hominibus* (PT, Adres).

Jan XXIII przekazuje przesłanie zawarte w encyklice także „ludziom dobrej woli”, co mocno podkreśla jej powszechny wymiar. Poza tym wyraża przekonanie, że istnieją wartości, które są ogólnoludzkie i ponadkonfesyjne. We wstępie papież uzasadnia to poprzez odwołanie się do porządku ustanowionego przez Boga (PT, n. 1), którego składową jest właśnie pokój. Mamy tu więc *de facto* przywołanie starej doktryny prawa naturalnego, która jest również przestrzenią dla wszelkiego postępu (technologicznego, społecznego itd.). Tym samym także rozwój nie jest wartością autonomiczną i bezwzględną. Celem postępu nie może być sam postęp. Pamiętajmy, że w momencie pisania encykliki trwała „zimna wojna” i wyścig zbrojeń. Jest to doświadczenie ważne w tym kontekście. Postęp został bowiem w tym przypadku wyabstrahowany z korpusu prawa naturalnego. Stał się niejako nieograniczonym postulatem prawa natury, które Jan XXIII opisuje jako prawo brutalne, nienastawione na współpracę i pokój, lecz rywalizację (PT, n. 6). Przejiera przez to oczywiście konkretna antropologia, gdzie człowiek jako *imago Dei* (PT, n. 3) posiada rozumową oraz woliową możliwość zapanowania nad instynktami. Jest więc w pewnym sensie ponadnaturalny, gdyż w innym wypadku niemożliwe byłoby jakiegokolwiek funkcjonowanie czy nawet zafunkcjonowanie społeczeństwa. Realizację prawa naturalnego umożliwia człowiekowi sumienie, którego autonomię papież w duchu kantowskim (skorelowaną z odpowiedzialnością) wyraźnie zaznacza (PT, n. 5). Pojawia się więc pierwszy filar z prezentowanego porządku aksjologicznego, gwarantującego pokój. Mianowicie wolność, której kwestia zostanie omówiona bardziej szczegółowo w pierwszej części dokumentu. Istotne na

razie jest to, że to od partycypacji ludzkiego sumienia w prawie naturalnym nadanym przez Boga zależeć będzie kwestia pokoju. Wolność sumienia pozwala bowiem na niepodporządkowanie się naturalnemu porządkowi. W takim razie jak każde złamanie prawa ma to swoje konsekwencje. Próba zlekceważenia prawa grawitacji raczej kończy się źle. Podobnie jest z prawem naturalnym. Notoryczne łamanie go prowadzi do poważnego zachwiania porządku i w rezultacie do wojny. W ten sposób wstęp w istocie zarysowuje nam po pierwsze moralną koncepcję prawa naturalnego, a nie przedstawia go tylko jako legislacyjnego konstrukt. On jest wtórny. Po drugie to w oparciu o prawo naturalne ma być tworzone prawo międzynarodowe (*ius gentium*) (PT, n. 7). Sens jest więc taki: porządek aksjologiczny jest pierwotny wobec porządku ściśle prawnego. Przed wojną ratują nie umowy międzynarodowe, ale po pierwsze sumienia.

### **Wizja stosunków międzyludzkich opartych na koncepcji praw człowieka**

W części pierwszej encykliki jest mowa o tym, jak należy ułożyć stosunki międzyludzkie, a służyć temu mają prawa i obowiązki człowieka. Wpływają one przede wszystkim z godności każdej osoby ludzkiej jako istoty rozumnej oraz wolnej. Ten fakt uprawomocnia nie tylko przyrodzone roszczenia każdej jednostki, ale jednocześnie nadaje im rangę zobowiązującą inne jednostki. Stanowi to podstawę tworzenia wszelkich społeczności w myśl ewangelicznej złotej reguły: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!” (Mt 7, 12). Na gruncie świeckiego humanizmu zasada ta nie jest niczym nadzwyczajnym, bo jedynie pierwotną wersją imperatywu kategorycznego Kanta, który zlaicyzował, czy po weberowsku powiedzielibyśmy odczarował (Weber, 1994, 86) tę ewangeliczną radę. Papież jednak zauważa, że nie powinno się jej traktować jako zasady autonomicznej, bo jest to ze szkodą dla głębi tejże reguły. W świetle teologii zyskuje ona bowiem donioślejszy wymiar powszechnego braterstwa w Chrystusie. Prawa i obowiązki tyczą się wszystkich osób, a więc ich nieprzestrzeganie jest uderzeniem także w osobę Boga, jest wykroczeniem przeciwko jego prawu, jest grzechem. „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Złota reguła zawiera więc w sobie bardzo poważną sankcję, której jej zlaicyzowana wersja jest pozbawiona. W ten sposób wykładnia chrześcijańska znacząco wzmacnia powszechny humanizm i właściwie ratuje go, gdy braterstwo

międzyludzkie przestaje istnieć w warunkach wojny. Papież pośród podstawowych praw ludzkich wymienia: prawo do życia, do godnego życia, do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych, prawo do oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami własnego oraz prawego sumienia, prawo do wyboru stanu życia oraz swobodnego życia rodzinnego (jako podstawowej komórki społecznej), prawo do godnej pracy i płacy, prawo do własności prywatnej, prawo do zrzeszania się, prawo do emigracji i imigracji, prawo do udziału w życiu publicznym, prawo do ochrony swych praw. Jan XXIII zaznacza również, że udziału w tych prawach nie można odmawiać grupom dotąd dyskryminowanym: klasie robotniczej, kobietom, mniejszościom. Analogicznie prawom tym odpowiadają bezpośrednio obowiązki przestrzegania takich samych uprawnień innych jednostek, ale także pewne pośrednie obowiązki (PT, n. 29). Przykładowo z prawa do własności prywatnej wynika szereg obowiązków społecznych (jałmużna, społeczne użytkowanie itp.). To skorelowanie praw i obowiązków tworzy ów porządek społeczny, który jest jednocześnie naturalny. Zauważmy, że dochodzi tu do utożsamienia prawa naturalnego z prawami człowieka.

W ten sposób Jan XXIII chce ocalić sens wielokrotnie podważanego i już w jego czasach nieuznawanego prawa naturalnego w kształtującej się koncepcji praw człowieka. „Kaźde bowiem bardziej istotne prawo człowieka czerpie swą moc i siłę z prawa naturalnego, które je wyznacza i wiąże z odpowiadającym mu obowiązkiem. Tych więc ludzi, którzy dopominają się o swe własne prawa, a równocześnie albo całkowicie zapominają o swych obowiązkach, albo wykonują je niedbale, trzeba porównać z tymi, którzy jedną ręką wznoszą gmach, a drugą go burzą” (PT, n. 30). Aby ten gmach porządku społecznego mógł być budowany potrzeba współpracy ogólnoludzkiej. Konieczne są więc wartości koordynujące i wzmacniające pokój, czyli prawda, wolność, sprawiedliwość i miłość. Prawda o godności ludzkiej, wolność w realizowaniu tej prawdy, sprawiedliwe i zarazem miłosierne jej realizowanie (PT, n. 37). Najgłębsze swe uzasadnienie ten porządek znajduje w Bogu, który jest prawdą niezmienną i stałą o człowieku, bo sam w swej wolności stał się człowiekiem, aby zaprowadzić sprawiedliwość na wzór doskonałej wspólnoty miłości Trójcy (PT, n. 38). Tym samym gwarant transcendentny jest gwarantem najpewniejszym, bo nie podlega ludzkiej przewrotności. Korelacje praw i obowiązków ludzkich wraz z koncepcją praw człowieka jako innej nazwy prawa naturalnego wyłożone w pierwszej części dokumentu stanowią jeden z najistotniejszych elementów w całej encyklice.

## Wizja władzy koniecznej do realizacji dobra wspólnego

Druga część encykliki poświęcona została należytemu stosunkowi między obywatelem a władzą polityczną, czyli państwem. Papież stwierdza, że konieczne dla utrzymania porządku społecznego jest sprawowanie przez kogoś władzy (PT, n. 46), podobnie jak Bóg sprawuje poprzez swoją Opatrzność władzę nad światem. Następuje tutaj jednak rewizja twierdzenia, że każda władza pochodzi od Boga. Zasada ta nie ma już legitymizować osoby władcy, ale motywować go do postępowania zgodnie z prawem nadanym przez Boga. W ten sposób i tylko w ten władca ma możliwość uczestniczenia we władzy Boga. Gdyby zaś wydawał zarządzenia niezgodne z porządkiem naturalnym, to nie mogą mieć one mocy obowiązującej dla obywateli (PT, n. 51, ale zwłaszcza n. 61). Zaprezentowana więc zostaje po raz kolejny hierarchia, w której to prawo naturalne, mające swe źródło w Bogu jest wyżej niż prawo stanowione. Rolą władzy jest jedynie pomoc w realizacji dobra wspólnego. Po to również ludzie zrzeszają się w społeczności, a w końcu w państwa, aby tę zasadę właśnie wdrażać (PT, n. 54).

Jan XXIII stara się zdefiniować, czym właściwie jest dobro wspólne. Czyni to za pomocą normy personalistycznej sformułowanej przez Piusa XI (MbS, n. 41; DR, n. 29), mówiącej, że nie może ono godzić w dobro poszczególnej osoby. W związku z tym dobro wspólne należałoby określić jako „sumę tych warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swoją osobistą doskonałość” (PT, n. 58). Widzimy, więc że dobro wspólne w tym rozumieniu ma brać za swój cel rozwój holistyczny człowieka, a więc nie można powołując się na tę zasadę ograniczać ludzkich potrzeb duchowych (PT, n. 59). Jest to definicja bardzo ważna, którą nie raz wykorzysta następca Jana XXIII – Paweł VI, mówiąc o potrzebie zrównoważonego rozwoju, choćby w encyklice *Populorum progressio*. Troska o dobro wspólne jest w ten sposób głównym zadaniem władzy oraz zasadą, która jest ponadideologiczna, tzn. wymaga niejednokrotnie wdrażania rozwiązań, które mogą być zakwalifikowane jako postulaty prawicowe czy lewicowe (PT, n. 64). Papież unika więc jednoznacznego opowiedzenia się za jakimś konkretnym ustrojem czy programem politycznym, bo nie taka jest jego rola. Kościół nigdy nie może zajmować się tylko częścią (*pars*, partią), bo inaczej sprzeniewierzyłby się swej powszechnej naturze (Skobel, 2021, 179–203). Zresztą za takim ogólnym nakreśleniem jedynie zasad społecznych i państwowych (trójpodział władzy) przemawiają również przesłanki pragmatyczne, które zresztą papież podaje (PT, n. 68 i n. 71). Na

zakończenie tego rozdziału Jan XXIII podkreśla jeszcze, że dla zachowania porządku społecznego i godziwego ustroju państwowego konieczne jest respektowanie praw człowieka (PT, n. 75).

### **Wizja współpracy między narodami i państwami**

W trzeciej części to wszystko co zostało napisane w poprzednich, czyli ów porządek naturalny, w którego centrum są prawa człowieka, realizowany dla dobra wspólnego w społeczeństwach zwanych państwami zostaje przeniesione na poziom międzynarodowy (PT, n. 80 i 84). Papież postuluje egalitaryzm narodowy i państwowy, co oznacza, by uznać taką samą godność poszczególnych społeczeństw narodowych i ich przyrodzone prawo do istnienia, pomimo widocznych różnic rozwojowych. Ma to zachęcić państwa rozwinięte do większego wkładu w dobro wspólne społeczeństwa międzynarodowego (PT, n. 86 i 88). Jest to wymóg prawdy, która powinna być uznawana w relacjach między podmiotami geopolitycznymi. Kolejną zasadą regulującą stosunki międzynarodowe jest wymóg sprawiedliwości, która domaga się uznawania wzajemnych praw i obowiązków wspólnot państwowych (PT, n. 91). Nie jest więc dopuszczalne wzbogacenie się materialne czy terytorialnie jednego państwa kosztem innego. Dobro wspólne jednego narodu nie może wyniszczać drugiego. Papież, aby mocniej podkreślić potrzebę sprawiedliwości przywołuje tu stwierdzenie św. Augustyna: „Jeśli wyrugować sprawiedliwość, to czymże staną się państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników” (Augustyn, 1977, 223).

Jan XXIII apeluje również o poszanowanie mniejszości etnicznych przez państwa, w których one funkcjonują. Nie należy traktować ich jako wrogów wewnętrznych, a z drugiej strony one same nie powinny poddawać się wszelkiego rodzaju nacjonalizmom, lecz starać się koegzystować i inkulturować (PT, n. 96 i 97). Zasady prawdy i sprawiedliwości między państwami mogą się realizować tylko w wypadku, gdy państwa wyzbędą się egoizmu, a troskę o własne dobro wspólne będą postrzegać w solidarności z dobrem wspólnym całej wspólnoty międzynarodowej (PT, n. 98). Aby to uczynić potrzeba swobodnej wymiany handlowej, która mogłaby znieść rozbieżności pomiędzy ziemią, kapitałem i stosunkiem ludności do miejsc pracy. Oczywiście wolna wymiana handlowa nie może spowodować, że biedniejsze kraje padną łupem agresywnego kapitalizmu (PT, n. 101 i 102). Należy również pochylić się nad losem uchodźców politycznych oraz zarobkowych i umożliwić im, jeśli jest to zgodne z dobrem własnej społeczności, godny pobyt w obcym państwie. Nie

tracą oni swych ludzkich praw, mimo że być może ich ojczyzna je im odebrała (PT, n. 103 i 106). Koniecznym jest również dążenie do rozbrojenia. Wyścig zbrojeń, który papież obserwował, promowany był paradoksalnie pod hasłem zachowania pokoju (PT, n. 110). Jednak Jan XXIII zauważa, że uzasadnienie to jest błędnym kołem, które przy technice jądrowej sprawia, że będziemy żyć w permanentnym strachu (PT, n. 111). Wzajemne powiększanie i napędzanie potencjału zbrojeniowego państw zdradza, że współpraca międzynarodowa opiera się na nieufności. Prawdziwy zaś pokój nie może być budowany na takim fundamencie (PT, n. 113). Ponadto papież zauważa, że powiększanie arsenału wojennego pożera ogromne środki, które mogłyby posłużyć pomocy krajom biedniejszym (PT, n. 109). Postulat całkowitego rozbrojenia jest tutaj radykalny, ale nie pacyfistyczny, bo nie jest rozwiązaniem samym w sobie. Jest rezultatem przyjętych wcześniej zasad wolności, sprawiedliwości i dobra wspólnego. Na nich powinien się opierać pokój, a nie na zbrojeniach. Współpraca międzynarodowa zasadza się również na tym, by kraje bogatsze pomagały tym biedniejszym, ale nie w sposób neokolonialny, lecz szanując ich wolność i suwerenność (PT, n. 125). Naczelną jednak zasadą w stosunkach międzynarodowych musi być miłość, która pozwoli inaczej rozwiązywać konflikty, a nie za pomocą wojen (PT, n. 126 i 127). Podobnie miłość koordynuje współpracę pomiędzy narodami i państwami, nie pozwalając na potraktowanie jednej ze stron w sposób przedmiotowy.

### **Wizja wspólnoty ogólnoludzkiej i rola katolików w jej budowaniu**

Przedostatnia część stanowi podsumowanie omówionych wcześniej wątków i ukazuje sposób ich wzajemnego powiązania w skali ogólnoswiatowej. Zjawisko globalizacji wymaga, a nawet wymusza współpracę pomiędzy państwami. Zależności są tak głębokie i wielopoziomowe, że już nie bez znaczenia dla wspólnoty światowej jest wojna czy niepokój w jakimkolwiek kraju (PT, n. 130). Z tego względu wszystkie narody i państwa zobowiązane są podjąć wysiłki na rzecz dobra wspólnego rodziny ludzkiej (PT, n. 131). Zauważmy, że papież stopniowo w tym dokumencie przenosi pojęcie rodziny, które naturalnie jest podstawowym i najbliższym nam doświadczeniem na poziomie światowym. Z socjologicznego punktu widzenia wydaje się to być zupełnie nieuprawnione, lecz ma to cel moralny. Takie utożsamienie świata z rodziną od razu bowiem przestawia nam naszą hierarchię wartości. Obowiązki wobec rodziny stają się tym samym obowiązkami wobec ludzkości i odwrotnie.



Postawione są niejako na równi, przez co świadomość odpowiedzialności poszczególnych jednostek za losy ludzkości jest znacznie większa. Jan XXIII uważa, że ma w tym pomóc ustanowienie jakiejś formy powszechnej władzy publicznej, bo tego domaga się porządek naturalny i moralny (PT, n. 137). Podobnie jak to było na mniejszą skalę w państwach. Nie może być ona jednak narzucona siłą ani wybrana przez tylko kilka podmiotów (PT, n. 138). Zasadą działania takiej władzy, tak jak w przypadku władzy państwowej, powinno być dobro wspólne, które także nie może pomijać osoby ludzkiej, mimo że ma wymiar światowy (PT, n. 139). A więc musi ona dbać o zachowanie praw człowieka. Ponadto winna ona postępować w myśl zasady subsydiarności, sformułowanej jeszcze przez papieża Piusa XI (QA, n. 80). Nie ma ona na celu ograniczania suwerennych kompetencji poszczególnych państw, ale czuwanie nad zrównoważonym rozwojem krajów i wspólnot narodowych (PT, n. 141). To wszystko sprawia, że odnosimy wrażenie, iż Jan XXIII pisze tu po prostu o Organizacji Narodów Zjednoczonych i rzeczywiście w ostatnich punktach odnosi się do niej, lecz nieco krytycznie. Papież oczywiście docenia samą ideę tej organizacji i jej działania, zwłaszcza uchwalenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (PT, n. 144). Jednakże widzi również pewne obawy związane z być może brakiem uzasadnienia nadprzyrodzonego, boskiego charakteru praw ludzkich, które jest gwarantem ich obowiązywania bez względu na prawo stanowione, a nawet, gdy braterstwo międzyludzkie zostaje poważnie naruszone przez wojny. Deklaracja pokłada zaś zbyt duże nadzieje w samym prawie stanowionym.

Część piąta to wskazania duszpasterskie kierowane wprost do osób wierzących. Papież zachęca, by katolicy zdobywali kwalifikacje i chętnie włączali się w działalność publiczną, tak aby przepoić ją duchem chrześcijańskim (PT, n. 146 i 147). Mamy tu więc jasno zaznaczone, że sprawa utrzymania naturalnego, pokojowego porządku jest zadaniem właściwie ukształtowanych sumień ludzkich. Zawsze istnieje więc potrzeba pracy u podstaw, w której katolicy mają odgrywać istotną rolę w trosce o powszechne zbawienie (PT, n. 150). Wspomóc to zadanie ma wychowanie moralne i religijne, tak by zlikwidować bierność wyznawanej wiary (PT, n. 153). Wspólny wysiłek na rzecz dobra wspólnego jest ciągły i zakłada również współpracę z niechrześcijanami (PT, n. 156 i 157). Papież zachęca do takiej współpracy, jednak również przestrzega, że nigdy nie może naruszyć ona wolności chrześcijańskiego sumienia. Poza tym katolicy powinni odnosić się do osób niepodzielających ich poglądów i przekonań w sposób życzliwy. Szanować osoby, ale nie błędy, które wyznają (PT, n. 158). W tym kontekście następuje również bardzo ważne zalecenie,



aby umieć odróżniać złe ideologie czy filozofie od możliwych do przyjęcia proponowanych przez nie rozwiązań praktycznych (gospodarczych, politycznych itd.) (PT, n. 160). Jest to słynny kazus postrzegania każdego, kto uważa jakiś rodzaj współposiadania dóbr za komunizm. Sam zresztą Jan XXIII był tak nazywany przez nieprzychylnie mu osoby. Katolicy na stanowiskach nie mogą również zapomnieć o kierowaniu się prawem naturalnym oraz przestrzeganiu przykazań boskich. Kościół sam natomiast ma prawo do wypowiedzania się w kwestiach społecznych, gdy dotyczą one moralności (PT, n. 161). Te wszystkie działania i trudy podejmowane dla utrzymania porządku nie mogą mieć ponadto charakteru rewolucji, lecz powinny dokonywać się stopniowo, ewolucyjnie (PT, n. 162). Na koniec papież jeszcze raz wyklada swoją główną myśl społeczno-polityczną zbudowaną na fundamencie swojego *ordo caritatis*, który zaczyna się od rodziny, poprzez państwa, relacje między krajami aż po włączenie się w ogólny trud rodziny ludzkiej na rzecz pokoju. Co ważne, jest to porządek realizowany równolegle, a nie tak jak dotychczas rozumiany w kategoriach pewnej stopniowości (Tomasz z Akwinu, 1967, 75).

„Uważamy zatem, że do najważniejszych zadań ludzi wielkodusznych należy zaprowadzenie – w oparciu o zasady prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności – nowego układu stosunków społecznych między poszczególnymi obywatelami – między obywatelami i ich państwami, między samymi państwami oraz między poszczególnymi ludźmi, rodzinami, zresztem i państwami z jednej strony, a społecznością ogólnoludzką z drugiej. Nie ma zaiste szczytniejszego zadania nad wprowadzenie w ten sposób prawdziwego pokoju wedle ustanowionego przez Boga porządku” (PT, n. 163).

### **Czy *Pacem in terris* to aksjologiczna utopia?**

Osoby, zwłaszcza niezwiązane z Kościołem katolickim mają przeważnie problem, jeśli chodzi o jakieś skategoryzowanie *Pacem in terris*. Konfesyjny termin „encyklika” jest im obcy, dlatego próbują ująć dokument Jana XXIII w bardziej znajome formy. Narzucają się tu takie gatunki jak choćby: manifest, odezwa, protest, program polityczny itp. Nie sposób również nie zastosować do treści encykliki kategorii utopii. To o czym pisze papież, zwłaszcza w części o rozbrojeniach i współpracy międzynarodowej, wydaje się być czymś zupełnie nierealistycznym. Może taka wizja zachwycać, ale jednocześnie przygnębiać z racji ludzkiej niezdolności do jej zrealizowania. Zresztą każda aksjologia, każdy katalog wartości, a to głównie jest treścią *Pacem in terris*, ma w sobie coś z utopii z dwóch powodów. Po pierwsze ma za cel przedstawić pewną hierar-

chę aksjologiczną, której jeszcze nie ma, inaczej bez sensu byłoby ją tworzyć. Po drugie ma ona przecież doprowadzić do konkretnej rzeczywistości, której również jeszcze nie ma, a więc do nie-miejsca, owego *u-topos* (Kiereś, b.r.w.) [17.07.2024]. Pod tym względem można więc mówić o encyklice papieża jako utopii. Poza tym utopijność zawsze była właściwa chrześcijanom, szczególnie w pierwszych wiekach, kiedy oczekiwano ponownego nadejścia Chrystusa, a Paweł Apostoł wyrażał w swych listach to doniosłe napięcie między nastaniem i nadejściem królestwa Bożego (1Kor 15, 22–24; 1Tes 2, 19), które można by ująć w słowach „już i jeszcze nie”. To napięcie widać także w *Pacem in terris*. Fundamentem światowego pokoju jest ostatecznie i pierwotnie pokój serca, który człowiek osiąga we wspólnocie z Bogiem. Dlatego Jan XXIII świadom, że sam wysiłek ludzki nie jest w stanie podołać tak wzniosłemu, a nawet utopijnemu zadaniu, zachęca, aby powierzyć ten trud Chrystusowi, który przecież przyszedł dać nam pokój. Musimy mieć świadomość, gdy analizujemy encyklikę *Pacem in terris*, że choć bez wątpienia jest to pewna wizja, to nie jest ona wizją ani polityczną, ani społeczną, ani też gospodarczą, choć zawiera w sobie wszystkie te elementy. Jest motywacją i zachętą do działań na rzecz pokoju, który nie jest wartością samą w sobie, lecz jest efektem postępowania według konkretnego katalogu wartości, opartym na Objawieniu chrześcijańskim. Jest więc to specyficzna wizja pokoju, która chce go nam dać, ale „nie tak jak daje świat” (J 14, 27).

### Czworobok Jana i wielościan Franciszka

Papież Jan XXIII w *Pacem in terris* zaprezentował wizję pokoju opartego na konkretnie rozumianych wartościach wskazanych już w tytule encykliki: prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności. Tworzą one porządek moralny, który ma generować pokój. Od tego czasu w doktrynie społecznej Kościoła ten spójny projekt pokojowego współistnienia ludzi, narodów i państwa nazywa się nierzadko „czworobokiem Janowym” (Gočko, 2016, 282) dla podkreślenia wizji aksjologicznej, jaka się za nim kryje. Tymczasem papież Franciszek w swoim nauczaniu społecznym często odwołuje się do bryły geometrycznej, jaką jest wielościan. Czy ma on coś wspólnego z „czworobokiem Janowym”? Przyjrzymy się pokrótce recepcji koncepcji zawartej w *Pacem in terris* w nauczaniu Franciszka.

Pierwszym ważnym dokumentem, w którym pojawia się figura wielościanu, jest adhortacja *Evangelii gaudium*. Papież przeciwstawia ją modelowi kuli, pisząc:

„Modelem nie jest kula, która nie przewyższa części, gdzie każdy punkt jest tak samo oddalony od centrum i nie ma różnicy między jednym punktem a drugim. Modelem jest wielościan, odzwierciedlający zbieg wszystkich jego elementów, które zachowują w nim oryginalność. Zarówno działalność duszpasterska, jak i działalność polityczna mają na celu zebranie w takim wielościanie tego, co najlepsze [...]. Jest to jedność ludów, które w porządku uniwersalnym zachowują swoje indywidualne rysy. Jest to ogół osób w społeczeństwie szukającym dobra wspólnego, prawdziwie obejmującego wszystkich” (EG, n. 236).

Zauważmy w jakim kontekście przywoływany jest ów wielościan, a mianowicie w trzecim rozdziale adhortacji zatytułowanym: *Dobro wspólne i pokój społeczny*. Jest to jeden z dwóch rozdziałów o tematyce społecznej znajdujących się w tej adhortacji, gdyż większość poświęcona jest rzecz jasna ewangelizacji. W tym właśnie rozdziale papież wykłada cztery zasady (sic!) prowadzące do pokoju, wskazując, że wynikają one z nauki społecznej Kościoła (EG, n. 221). Są to hasła: czas przewyższa przestrzeń, jedność przeważa nad konfliktem, rzeczywistość jest ważniejsza od idei, całość przewyższa część. Gdy wczytamy się, co one oznaczają dla papieża, to okazuje się, że stanowią pewną reinterpretację „czworoboku Janowego”. Zasada „czas przewyższa przestrzeń” dotyczy sfery ludzkiej aktywności, a więc wolności. Mówi o napięciu między chwilą obecną a przyszłością. Nasuwa się tu przywoływane już wcześniej doświadczenie „już i jeszcze nie”, które ma stanowić w rozumienia Franciszka ograniczenie dla rozpasanej, egoistycznej wolności nastawionej na natychmiastowy efekt i interes, być może nawet chwilowo porządkujący rzeczywistość, ale za to bez poszanowania wolności innych (EG, n. 223). To właśnie jest nieuprawnione przedłożenie przestrzeni (chwilowego ładu) nad czas (proces, dialog, dobro wspólne). „Jedność przeważa nad konfliktem” to w istocie powiedzenie, że miłość pozwala przewyciężyć różnicę. Papież nie mówi tu o pacyfistycznym wstręcie do wszelkiego konfliktu, bo stanowi to w jego mniemaniu przejaw ignorancji. Z drugiej strony Franciszek przestrzega przed zbyt wciąganiem się w konflikt, tak, że znika nam z oczu perspektywa jedności (EG, n. 227). Tylko postawa miłości pomaga nam odpowiednio „przyjąć” konflikt w pracy na rzecz większej jedności. „Rzeczywistość jest ważniejsza od idei” to hasło zachęca nas do stanięcia w prawdzie, a nie uciekania w świat koncepcji i abstrakcji polityczno-gospodarczych. Papież przypomina, że aby tworzyć właściwe idee nie można być odrealnionym, nie można być ślepym na problemy ludzkości i dawać jej rady (EG, n. 232). Nawet co do zasady dobre rady nie będą mogły wówczas zyskać miano prawdziwych, jeśli nie będą uwzględniać

złożonej rzeczywistości. Prawda musi być w tym sensie zawsze „wcielona” w świat na wzór Syna Bożego. Ostatnia zasada głosi, że „całość przewyższa część” i dotyczy ona rozumienia pojęcia sprawiedliwości. Franciszek wydaje się sprzeciwiać jednostronnemu i wybiórczemu traktowaniu ulpianowskiej definicji nakazującej oddać każdemu, to co mu się należy. Sprawiedliwość nie jest dobrem tylko nielicznych, ale jednocześnie nie może być również dobrem każdego, jeśli nie stanowi dobra dla innych. Papież dotyka tu na moment pojęcia dobra wspólnego jako najwyższej formy sprawiedliwości. W tym duchu pisze słowa, które przypominają parafrazę definicji dobra wspólnego zawartą w *Pacem in terris*: „Całość jest czymś więcej niż część i czymś więcej niż ich prosta suma. Tak więc nie należy być zbyt obsesyjnym na punkcie spraw ograniczonych i szczegółowych. Trzeba zawsze poszerzać spojrzenie, by rozpoznać większe dobro, przynoszące korzyści wszystkim” (EG, n. 235). W takim też kontekście pojawia się słynny wielościan w punkcie 236 adhortacji *Evangelii gaudium* jako model ilustrujący ostatnią zasadę Franciszka oraz ideę dobra wspólnego, która łączy się z wizją powszechnego braterstwa ludzkości. Jednak stanie się on z czasem sztandarową figurą w nauczaniu społecznym papieża Franciszka, streszczającą jego aksjologię i najważniejsze idee. Bowiem już w encyklice *Fratelli tutti*, a więc w encyklice stricte społecznej papieża, pojawi się on kilkakrotnie w kluczowych momentach (FT, n. 144; 145; 190; 215) jako paradygmat dialogu międzyludzkiego (także międzyreligijnego), układania stosunków społecznych i kulturowych.

\* \* \*

Podsumowując, należy stwierdzić, że encyklika *Pacem in terris* Jana XXIII niewątpliwie była dokumentem przełomowym na arenie międzynarodowej jak i w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego. Zaproponowana w niej aksjologia pokoju oparta na czterech wartościach: prawdy, wolności, miłości i sprawiedliwości dała asumpt nie tylko idei ponadkonfesyjnego braterstwa ludzkiego oraz myśli ekumeniczno-pastoralnej na Soborze Watykańskim II, ale także wpisała się w nauczanie społeczne Kościoła. Dowodem tego jest reinterpretacja katalogu wartości *Pacem in terris* zawartego w tzw. czworoboku Janowym dokonana przez papieża Franciszka w *Evangelii gaudium* i *Fratelli tutti*. Przeprowadzona przez nas analiza ukazała bowiem, że słynny paradygmat „wielościanu”, który stał się już symbolem pontyfikatu obecnego papieża, opiera się właśnie na „czworoboku Janowym”, stanowiąc jego zdaje się bardziej zniuansowaną wersję. Jan XXIII sam bowiem wskazał taki kierunek, gdyż jego propozycja była pod wieloma względami również bardzo perspektywiczna. Należałoby

więc może dla podkreślenia spójności obu wizji, mówić nie o czworoboku, a „czworościanie Janowym”. Czworościan zawsze jest przecież wielościanem. Ta prawidłowość geometryczna doskonale oddaje w tym przypadku rozwój doktryny Kościoła, która jest przecież żywa. Nasuwa się oczywiście w tym kontekście paralelna wątpliwość: czy więc każdy wielościan jest czworościanem? Nie. Należy jednak zwrócić uwagę, że papież Franciszek nie mówi za każdym razem o „jakimś” abstrakcyjnym wielościanie, lecz jest on w jego nauczaniu bardzo konkretny, opisany spójnie w różnych dokumentach, które wskazują, że w istocie nic nie stoi na przeszkodzie, aby był on czworościanem.

### BIBLIOGRAFIA

- Augustyn z Hippony, 1977, *O Państwie Bożym*, Warszawa.
- Franciszek, 2013, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (EG), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/adhortacje/evangelii\\_24112013](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/adhortacje/evangelii_24112013) [17.07.2024].
- Franciszek, 2020, Encyklika *Fratelli tutti* (FT), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/encykliki/fratelli\\_tutti\\_03102020](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/encykliki/fratelli_tutti_03102020) [17.07.2024].
- Gocko J., 2016, *Troska Kościoła o pokój. Perspektywa teologicznomoralna*, „*Verbum Vitae*”, t. 30, s. 277–293.
- Jan XXIII, 1981, Encyklika *Pacem in terris* (PT), w: *Encykliki*, Warszawa, s. 49–80.
- Kiereś H., b.r.w., *Utopia*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/u/utopia.pdf> [17.07.2024].
- Pius XI, 1937, Encyklika *Divini Redemptoris* (DR), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xi/encykliki/divini\\_redemptoris\\_19031937](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/divini_redemptoris_19031937) [17.07.2024].
- Pius XI, 1937, Encyklika *Mit brennender Sorge* (MbS), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xi/encykliki/mit\\_brennender\\_sorge\\_14031937.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/mit_brennender_sorge_14031937.html) [17.07.2024].
- Pius XI, 1931, Encyklika *Quadragesimo anno* (QA), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xi/encykliki/quadragesimo\\_anno\\_15051931](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/quadragesimo_anno_15051931) [17.07.2024].
- Tomasz z Akwinu, 1967, *Suma teologiczna*, t. 16, London.
- Skobel S., 2021, *Kościół w Polsce a polityka. Nauka społeczna Kościoła o życiu politycznym*, w: *Miejsce i rola Kościoła w życiu społecznym. Współczesny obraz chrześcijaństwa w trzech krajach postkomunistycznych*, red. S. Skobel, R. Leśniak, Warszawa, s. 179–203.
- Weber M., 1994, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin.



MAREK MELNYK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

 <https://orcid.org/0000-003-2078-2874>

e-mail: melnykm@wp.pl

## POLACY, UKRAIŃCY, ROSJANIE POJEDNANIE

### Poles, Ukrainians, Russians Reconciliation

**Abstrakt:** Artykuł podejmuje tematykę pojednania ukraińsko-rosyjskiego, opierając się na doświadczeniach procesu dialogu i pojednania między Polską a Ukrainą. Autor analizuje skuteczność chrześcijańskiego modelu pojednania, który odegrał istotną rolę w naprawie relacji polsko-ukraińskich, i rozważa możliwość jego zastosowania w kontekście relacji ukraińsko-rosyjskich. Tło dla tych rozważań stanowi wojna rosyjsko-ukraińska, która rozpoczęła się 24 lutego 2022 roku. Mimo trwających działań zbrojnych, pojawiają się inicjatywy zmierzające do negocjacji pokojowych oraz głosy nawołujące do rozpoczęcia dialogu i procesu pojednania między Ukrainą a Rosją. W artykule wskazuje się na trudności i wyzwania, jakie stoją przed procesem pojednania między Ukrainą a Rosją, biorąc pod uwagę głębokie rany i nieufność wynikające z trwającego konfliktu. Jednocześnie autor zauważa, że chrześcijański model pojednania, oparty na wybaczeniu, zrozumieniu i dialogu, może stanowić ważny punkt wyjścia dla budowania mostów między zwaśnionymi narodami.

---

MAREK MELNYK – prof. dr hab., Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej. Posiada podwójne kompetencje teologa i religioznawcy (historyka religii). Zajmuje się: prawosławną antropologią, aksjologią dialogu, historią Kościoła greckokatolickiego, relacjami polsko-ukraińskimi. W latach 1986–1992 odbył studia filozoficzno-teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Doktorat w 1999 r. na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, habilitacja tamże w 2006 r. Tytuł profesora nauk humanistycznych w roku 2021. Ważniejsze publikacje: *Spór o zbawienie*, Olsztyn 2001; *Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły*, Olsztyn 2005; M. Łesiów, M. Melnyk, *O Ukrainie. Prawie wszystko...?*, Olsztyn 2011; *Pre-ekumenizm i konfesjonalizm prawosławnych dążeń zjednoczeniowych w I Rzeczypospolitej (1590–1596)*, Kraków 2018; *Polacy i Ukraińcy. Komunikacja – Dialog – Pojednanie*, red. M. Melnyk, Kraków 2020; *Bóg na wojnie*, Olsztyn 2022.

Model pojednania chrześcijańskiego zakłada kilka kluczowych elementów, które mogłyby zostać zaadaptowane do ukraińsko-rosyjskiego kontekstu. Proces ten wymaga obu stron do uznania krzywd, wyrażenia skruchy i gotowości do wybaczenia. Otwarte i szczerze rozmowy między przedstawicielami obu narodów mogą pomóc w przełamywaniu barier i budowaniu wzajemnego zrozumienia. Ważna jest współpraca na różnych płaszczyznach, takich jak kultura czy edukacja, która może przyczynić się do odbudowy relacji. Autor podkreśla, że choć proces pojednania jest skomplikowany i długotrwały, przykład polsko-ukraińskich relacji pokazuje, że jest on możliwy. Kluczowe znaczenie ma tutaj determinacja obu stron oraz zaangażowanie społeczności międzynarodowej, która może odegrać rolę mediatora i wspierać inicjatywy pokojowe. Artykuł zachęca do refleksji nad możliwością zastosowania chrześcijańskiego modelu pojednania w relacjach ukraińsko-rosyjskich i wskazuje na potencjalne korzyści wynikające z takiego podejścia, mimo licznych wyzwań, które towarzyszą procesowi pojednania w kontekście trwającego konfliktu.

**Słowa kluczowe:** Polska, Rosja, Ukraina, pojednanie, chrześcijaństwo.

**Abstract:** The article addresses the issue of Ukrainian-Russian reconciliation, drawing on the experiences of the dialogue and reconciliation process between Poland and Ukraine. The author analyzes the effectiveness of the Christian model of reconciliation, which played a significant role in repairing Polish-Ukrainian relations, and considers the possibility of applying it in the context of Ukrainian-Russian relations. The background for these considerations is the Russian-Ukrainian war, which began on February 24, 2022. Despite ongoing military actions, initiatives aiming at peace negotiations and calls for starting a dialogue and reconciliation process between Ukraine and Russia are emerging. The article highlights the difficulties and challenges facing the reconciliation process between Ukraine and Russia, considering the deep wounds and distrust resulting from the ongoing conflict. At the same time, the author notes that the Christian model of reconciliation, based on forgiveness, understanding, and dialogue, can be an important starting point for building bridges between the warring nations. The Christian model of reconciliation involves several key elements that could be adapted to the Ukrainian-Russian context. This process requires both sides to acknowledge wrongs, express remorse, and be willing to forgive. Open and sincere conversations between representatives of both nations can help break down barriers and build mutual understanding. Working for the Common Good. The author emphasizes that although the reconciliation process is complex and long-term, the example of Polish-Ukrainian relations shows that it is possible. The determination of both sides and the involvement of the international community, which can act as a mediator and support peace initiatives, are crucial. The article encourages reflection on the possibility of applying the Christian model of reconciliation in



Ukrainian-Russian relations and points to the potential benefits of such an approach, despite the numerous challenges accompanying the reconciliation process in the context of the ongoing conflict.

**Key words:** Poland, Russia, Ukraine, reconciliation, Christianity.

Rozpoczęta 24 lutego 2022 r. wojna rosyjsko-ukraińska rodzi nie tylko komentarze dotyczące tego, co dzieje się na linii frontu. Pojawiają się też głosy nawołujące do rozpoczęcia dialogu, procesu pojednania (Wigura 2023) [23.09.2023]; (Schmeman, 1991, 79–86). Prezentowane są nieśmiałe koncepcje i wizje istnienia obu narodów już po wojnie. Na ogół czynią to pragmatyczni politycy. Nawołują oni obie strony do kompromisu. Ukraińcy, w myśl tych postulatów, mieliby pogodzić się z obecnymi zdobyczami terytorialnym Rosji, przyznać mniejszości rosyjskiej autonomię, wyrzec się dążenia do integracji z Unią Europejską i NATO. Rosja zaś ma zaakceptować istnienie państwa ukraińskiego. Rosjanie mają też odrzucić ideę „rosyjskiego świata”, w którym Ukraińcy to nie oddzielny naród, ale część wielkiego ruskiego narodu. W 2022 r. Kijów i Moskwa wierzyły we własne zwycięstwo. Obie strony z tego powodu nie dążą do rozpoczęcia prawdziwych negocjacji. Również przywódcy religijni pragną doprowadzić do rozmów pokojowych i pojednania rosyjsko-ukraińskiego (zob. *Wspólne przesłanie*, 2012). Dobrym przykładem tego są działania i deklaracje papieża Franciszka. Papiescy dyplomaci podobno intensywnie pracują nad przyszłym porozumieniem obu walczących stron.

## Przyszłość

Należy już teraz projektować idealną przyszłość jako antytezę teraźniejszości. Należy to czynić mimo, i na przekór, rosyjskim zbrodniom na narodzie ukraińskim. W tym celu należy szukać po stronie rosyjskiej partnerów takiego dialogu skierowanego ku przyszłości. W Polsce istnieje tego świadomość. Oto stosowny przykład jaki wyszedł spod pióra Karoliny Wigóry: „To, co teraz napiszę, nie zyska wiele popularności, ani w Polsce, ani w Ukrainie, jednak ten tekst dotyczy przyszłości. Dopóki Rosja jest krajem zbrodniczym, nie ma oczywiście mowy o jakimkolwiek dialogu dotyczącym pojednania między nią a Ukrainą albo między nią a resztą krajów środkowo-europejskich. Dziś zatem Rosja jest przede wszystkim wspólnym wrogiem Polski i Ukrainy. Jednak już dziś istnieje wyzwanie,

polegające na projektowaniu pojednania albo z Rosją – jeśli kiedykolwiek się zdemokratyzuje i zrezygnuje z imperialnych zakusów – albo przynajmniej z tymi Rosjanami, którzy otwarcie występują przeciwko autorytarnej władzy na Kremlu. Zachód Europy, ze względu na swoje dawne przyzwyczajenia związane z Rosją, będzie namawiał do ponownego zbliżenia. Z kolei obywatelom naszego regionu może się to wydawać absurdalne i niepotrzebne. Bo czyż nie lepiej nareszcie rozmawiać bez Rosji, czerpać z wiedzy krajów Europy Środkowo-Wschodniej i na tym poprzestać? Być może przez pewien czas tak. Ale później kraje naszego regionu, w tym Polska i Ukraina, powinny brać aktywny udział w tym namyśle. Wycofanie się z niego, brak akceptacji dla rozmowy z Rosjanami tylko ze względu na czynnik narodowościowy, może skutkować zmarginalizowaniem głosu naszego regionu. Na przyszłość konieczna jest zatem oparta na wartościach polityka bądź wobec Rosji, bądź wobec wybranych Rosjan – i dobre sąsiedzkie stosunki Polski i Ukrainy mogą mieć tutaj wyłącznie dobry skutek” (Wigura 2023) [23.09.2023].

W tej sytuacji warto przypomnieć proces pojednania polsko-ukraińskiego<sup>1</sup>. Może jakieś jego elementy będą wykorzystane przynajmniej w zbliżeniu między zwaśnionymi Rosjanami i Ukraińcami? Może przypomnienie roli Kościoła katolickiego w dialogu polsko-ukraińskim wskaże kierunek i wartości, które pomogą Rosjanom i Ukraińcom pojednać się w przyszłości? Możliwe, że czymś pozytywnym będzie przypomnienie Rosjanom i Ukraińcom, że pojednanie polsko-ukraińskie jest jednym z najważniejszych osiągnięć w relacjach między obu narodami oraz państwami, a Kościół katolicki w tym złożonym procesie pojednawczym odgrywał rolę szczególną. Co za tą tezę przemawia? Wystarczy wskazać konkretne osiągnięcia dialogu polsko-ukraińskiego, którego efektem jest to, co zwykle określamy jako pojednanie-przebaczenie doznanego zła i przyjęcie przebaczenia przez strony jakiegoś sporu czy konfliktu. Tak sformułowa-

---

<sup>1</sup> Zob. G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001; R. Drozd, *Ojciec Święty Jan Paweł II oraz hierarchia Kościoła katolickiego w procesie pojednania polsko-ukraińskiego*, „Saeculum Christianum”, 28(2021), nr 29, s. 246–258; W. Mokry, *Papieskie postania Jana Pawła II do Ukraińców*, Kraków 2001; *Polacy i Ukraińcy. Komunikacja – Dialog – Pojednanie*, red. M. Melnyk, Kraków 2020; M. Melnyk, *Jasna Góra w polsko-ukraińskiej komunikacji społeczno-kulturowej*, w: *Ponad podziałami. Wspólne perspektywy i dążenia w polsko-ukraińskiej współpracy naukowej*, red. L. Pawelski, M. Rembierz, Szczecinek – Dąbrowa Górnicza 2021, s. 388–404; tenże, *Pojednanie polsko-ukraińskie. Dialog pamięci*, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU”, 17(2021), s. 91–118.

na definicja idei pojednania umożliwia wskazanie konkretnych zjawisk, które są jej materializacją, urzeczywistnieniem i realizacją. Trwający od kilkudziesięciu lat proces pojednania polsko-ukraińskiego ujawnia w sposób szczególnie zjawisko komunikowania wartości. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby mogło do niego nie dojść w przypadku prób przezwyciężenia nagromadzonego zła w relacjach między obu narodami. Pojednanie – zarówno indywidualne jak i zbiorowe – ze swej istoty domaga się właśnie dialogu w sferze wartości: prawdy, przebaczenia, skruchy, ekspiacji, wolności od zła. Pojednanie jest zakończeniem procesu aksjologicznego: wzajemnego przebaczenia, jego przyjęcia i wizji nowej przyszłości, która ma być pozbawiona dawnych błędów. Spróbujemy np. prześledzić w dokumentach powstałych w środowisku katolickim powiązania pojednania polsko-ukraińskiego z komunikowaniem określonych wartości. Oznacza to wskazanie tego, jak ta komunikacja jest realizowana. Są to różnego rodzaju działania dialogowe i pojednawcze: deklaracje, pielgrzymki, akty ekspiacyjne. W ten sposób manifestuje się konkretne wartości (Melnyk, 2016, 187–207).

Wydaje się, że tego właśnie potrzebują Rosjanie i Ukraińcy. Obecnie budzi to jeszcze złość Ukraińców. Mogą czuć się oni tym obrażani i poniżani. Czasem jednak warto wznieść się ponad zgiełk bitewny. Choćby na chwilę przejść ponad logiką wojny i odwetu.

## Pojednawcze działania Kościoła katolickiego

Katolickie dążenia do pojednania polsko-ukraińskiego to jednolity, uporządkowany, systematyczny proces. Z perspektywy 30 minionych lat pojednawcze wysiłki Kościoła katolickiego tworzą wyraźny schemat. Analiza poczyniń pozwala odkryć wyraźną prawidłowość. W naszym postępowaniu badawczym kierowaliśmy się dążeniem do stworzenia syntezy katolickich dążeń do pojednania polsko-ukraińskiego. Owa synteza, ze względu na źródła, którymi dysponujemy, jest konstrukcją o charakterze typologicznym. Co to oznacza? Nie odnajdujemy w ciągu tych 30 lat tekstu, który zawierałby wszystkie elementy koncepcji pojednania obu narodów, wypracowanej na gruncie nauki Kościoła katolickiego. Dopiero obserwacja i analiza większości tekstów wytworzonych w tym okresie pozwala zarysować abstrakcyjny kształt religijnego schematu polsko-ukraińskiego pojednania. Zebrany materiał badawczy został uporządkowany poprzez jego „podzielenie” na domeny problemowe. Umożliwiło to uchwycenie głównych kierunku postępowania:

form realizacji, przesłania ideowego, systemu komunikacji wartości służących propagowaniu idei przebaczenia i pojednania chrześcijańskiego. Wydzielamy tu kilka obszarów.

Pierwszym jest analiza deklaracji pojednawczych. Są to np. oficjalne dokumenty biskupów katolickich sporządzone specjalnie z myślą o pojednaniu obu narodów. Począwszy od pierwszej chronologicznie takiej deklaracji, można doszukać się w nich abstrakcyjnej idei pojednania chrześcijańskiego wynikającego z przesłanek teologicznych. Szczególnie będzie nas interesowała zawarta tam soteriologia, która wydaje się być „zaszyfrowanym” przekazem. Tutaj też pojawi się problem komunikacji wartości służących wcieleniu idei pojednania w życiu społecznym.

Drugim obszarem badań są rytuały i obrzędy wyrażające religijny sens idei pojednania narodów. Zakładamy tu funkcjonalne powiązanie doktryny i rytuału. Sądzimy, że przyjrzenie się rytuałom i obrzędom, które tworzyły przestrzeń sakralną pozwoli ujawnić ich rolę w procesie przebaczenia i pojednania obu narodów. Szczególne znaczenie będą miały analizy: kazań podczas Mszy św., odprawianych w intencji pojednania polsko-ukraińskiego, i modlitw; a także upamiętnianie tragicznych wydarzeń historycznych, np. Wołynia.

Wydzielić można też zestaw symboli religijnych, które wyeksponowano w procesie pojednawczym. Szczególną uwagę zwrócimy na następujące symbole pojednania: nagrody przyznawane przez organizacje ludziom biorącym udział w dialogu polsko-ukraińskim, np. Nagroda Pojednania Polsko-Ukraińskiego, pomniki, tablice pamiątkowe, cmentarze.

Wyeksponować należy ludzi zaangażowanych w pojednanie polsko-ukraińskie. Są to osoby inicjujące dialog i pojednanie oraz starające się dotrzeć z przesłaniem o pojednaniu do szkół, seminariów, mediów. Zwrócić uwagę należy też na wykorzystanie badań naukowych związanych z pojednaniem polsko-ukraińskim oraz ich propagowanie w przestrzeni publicznej.

Przykładem deklaracji pojednawczych są dokumenty, które powstały w czasie Millenium Chrztu Rusi-Ukrainy. Wysiłki Kościoła katolickiego, mające na celu dialog i pojednanie polsko-ukraińskie, podjęto w latach osiemdziesiątych XX w. Cały proces religijnego pojednania obu narodów rozpoczął się formalnie w konkretnym dniu i w konkretnym miejscu. Nastąpiło to w Rzymie 8 i 17 października 1987 r. Wcześniej pojawiały się już takie idee, lecz nigdy nie nabrały masowego charakteru. To, co nastąpiło w październiku tamtego roku w Rzymie było czymś jakościowo nowym. Oto bowiem dzieła pojednania obu narodów chcieli dokonać nie intelektualści,

emigracyjni działacze polityczni oraz ich odpowiednicy w Polsce, ale przywódcy religijni, którzy reprezentowali milionowe społeczności katolików. Nie należy zapominać, że w tym czasie istniał już pewien grunt społeczny sprzyjający procesowi pojednania Polaków z Ukraińcami. Można odnieść wrażenie, że biskupi w 1987 r. zamykali pewien istniejący polsko-ukraiński proces dialogu, który rozwijał się od wielu lat na Zachodzie. Deklaracje z 1987 r. wychodziły również naprzeciw pojednawczym gestom inicjowanym w Polsce. Można to uznać symbolicznie za pierwszy z kilku kamieni milowych na drodze katolickich dążeń pojednawczych w stosunkach polsko-ukraińskich. Stanowiły one wyraźny krok naprzód, który dał początek wielu podobnym wydarzeniom. Takie widzenie procesu pojednania nie może jednak pomijać całego procesu przygotowawczego spotkań w październiku 1987 r. Pierwszy etap procesu pojednania stanowiły deklaracje biskupów z 1987 r. Pojednanie to nie było „autonomiczne”, ograniczone do realiów konkretnego miejsca i czasu, ale przez swój sakralny wymiar było „otwarte” na całość nowych możliwych relacji.

Zbiegają się tutaj problemy polityczne, społeczne, religijne i kulturowe. Idea pojednania obu narodów jest próbą odpowiedzi na wyzwania płynące z przeszłości, z dziedzictwem „złej pamięci”. Wydarzenia z przeszłości to nie jedyny problem, wobec którego stają zwolennicy pojednania. Okazuje się bowiem, że idea pojednania polsko-ukraińskiego ma wielu przeciwników. Z pewnością największym z nich jest Rosja. Widać to w działaniach dezinformacyjnych i propagandowych tego państwa, zmierzających – w ramach prowadzonej wojny hybrydowej – do odnawiania starych i tworzenia nowych polsko-ukraińskich obszarów konfliktu. Polityka historyczna i informacyjna Rosji wyraźnie dąży do zahamowania pojednania Polaków i Ukraińców. Temu samemu celowi służą działania nacjonalistycznych środowisk w Polsce i w Ukrainie. Negują one sens idei pojednania, ponieważ nie widzą żadnych rys i ciemnych stron w wyidealizowanej historii swych narodów. W ten sposób wspomagają propagandę Rosji, opartą na zasadzie: dziel i rządź. W rosyjskich mediach informacje o dewastacji ukraińskich miejsc pamięci w Polsce po 2014 r. były przedstawiane jako przejaw wciąż istniejącego konfliktu między obu narodami, a nie jako efekt działań skrajnych środowisk szowinistów. Środowiska nacjonalistyczne wspomagają Rosję w podważaniu i dewastacji polsko-ukraińskiego dzieła pojednania. W ten sposób przyczyniają się do niszczenia pokojowej i partnerskiej przyszłości obu narodów, dążących do uwolnienia się od demonów przeszłości. Zwrócenie uwagi na to zjawisko jest ważne, bo obecnie przeżywa ono pewnego

rodzaju regres związany z pamięcią historyczną obu narodów, przekładającą się na konkretne zapisy prawne<sup>2</sup>.

Proces pojednawczy zainicjowany przez Kościół katolicki spowodował przeniesienie go na inny poziom, poza pragmatyzm polityczny czy wymiar prywatny, indywidualny. Ten „inny poziom” oznaczał wpływ religii nie tylko na świadomość jednostki, ale również na całą zbiorowość. To konkretne pojednanie spowodowało, że doświadczenie religijne chrześcijaństwa mogło kształtować nie tylko życie jednostek, ale i społeczności. Idea pojednania polsko-ukraińskiego realizowana przez Kościół katolicki wskazuje, że chrześcijaństwo nie jest sprawą wyłącznie prywatną, a sprawy społeczne nie są wyłącznie obszarem dominacji polityki. Konsekwencją takiego sposobu myślenia jest postulat antyredukcyjny w rozumieniu doświadczenia religijnego. Oznacza to odrzucenie aksjomatu redukcji religii do fenomenu prywatnego i wyeliminowanie instytucji religijnej z życia publicznego. Religia ukierunkowała tu w sposób znaczący, systemowy, strukturalny i widoczny całą wizję procesu pojednawczego jako przede wszystkim próbę urzeczywistnienia ładu społecznego poprzez aplikację ładu transcendentnego w doczesności. Okazało się, że porządek społeczny bez religii jest praktycznie niemożliwy.

Pojednanie polsko-ukraińskie to ciągły proces. Zatem wysiłki zmierzające do jego utrwalenia muszą być dalej kontynuowane. Chociażby dlatego, że zostało ono „wplecione” w proces ewangelizacji świata poskomunistycznego. Dzięki temu powrót Kościoła rzymskokatolickiego do Ukrainy nie został uwikłany w powrót polskiego kieszonkowego „imperializmu”. Kościół odciął się od „resztek” takiej postawy, która mogła być przemycona w misji odrodzenia Kościoła katolickiego w Ukrainie, ale również na Białorusi czy w Rosji. Akt pojednania zapobiegł uwikłaniu Kościoła katolickiego w konflikty narodowe w Ukrainie i w Polsce. Okazało się, że pojednanie polsko-ukraińskie stało się częścią procesu ewangelizacji narodów zniewolonych

---

<sup>2</sup> Zob. 1) Poselski projekt ustawy o zmianie ustawy o Instytucji Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, nr 771 z 6 lipca 2016 roku, [http://www.sejm.gov.pl/sejm8.nsf/druk.xsp? nr 771](http://www.sejm.gov.pl/sejm8.nsf/druk.xsp?nr=771) [12.12. 2022]; 2) Rządowy projekt ustawy o zmianie ustawy o Instytucji Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, ustawy o grobach i cmentarzach wojennych, ustawy o muzeach, ustawy o odpowiedzialności podmiotów zbiorowych za czyny zabronione pod groźbą kary oraz ustawy o zakazie propagowania komunizmu lub innego ustroju totalitarnego przez nazwy budowli, obiektów i urządzeń użyteczności publicznej z 29 sierpnia 2016 roku, [http://www.sejm.gov.pl/sejm8.nsf/druk.xsp? nr 806](http://www.sejm.gov.pl/sejm8.nsf/druk.xsp?nr=806) [12.12. 2022].

przez ateistyczny komunizm. Tym samym „sakralny” wymiar pojednania wpłynął na pojednanie „świeckie”.

Obecnie przyszedł czas, by zaakceptować, że Polacy i Ukraińcy zostali już pojednani i nie muszą formułować nowych deklaracji, że wystarczą te, które już są. Jeżeli powstaną nowe, to będzie to kościelna makulatura. Zamiast tego wystarczy iść za Janem Paweł II, który w czerwcu 2001 r., we Lwowie, przypomniał wydarzenia z 1987 r., mówiąc: „Niech przebaczenie – udzielone i uzyskane – rozleje się niczym dobroczynny balsam w każdym sercu”.

Przebaczyliśmy sobie już 30 lat temu. Jednak o przebaczeniu należy pamiętać nie tylko ze względu na minione lata, ale również dlatego, że obecnie możemy dostrzec próby podważania samej idei pojednania polsko-ukraińskiego zapoczątkowanego wówczas przez katolickich biskupów. Widoczne jest to w kontekście bieżącej polityki. Mam tu na myśli ścieranie się spolaryzowanych poglądów dotyczących polityki historycznej obu państw w Polsce i w Ukrainie. Obecnie deklaracje z 1987 r. wchodzą w obszar bieżącej polityki przez przypomnienie wypracowanych już wcześniej chrześcijańskich podstaw autentycznego pojednania. Oznacza to, że jeżeli w 1987 r. obie deklaracje sprzeciwiały się komunizmowi, to obecnie, po jego upadku, sprzeciwiają się wypieraniu wartości ewangelicznych z polsko-ukraińskiej polityki.

### Aksjologia pojednania

Dążenia Kościoła katolickiego znalazły swoje odzwierciedlenie w aksjologii idei pojednawczej. Idea ta jest utkana z wartości wyrosłych z chrześcijańskiej wizji człowieka i uniwersalistycznej koncepcji społeczności ludzkiej zdolnej do radykalnego przewycięzania zła. Kościół katolicki inicjując pojednanie polsko-ukraińskie, pragnął oddziaływać na przemiany społeczne po upadku komunizmu poprzez korygowanie sumień. To miał być rezerwuuar zasad i wartości urzeczywistniających idee pojednania. Polacy i Ukraińcy jako społeczności pojednane to w istocie jednostki o uformowanych sumieniach – świadomości zła i grzechu, wrażliwości na powagę prawdy, troski o moralne podstawy ładu społecznego. Biskupi katoliccy pragnęli oddziaływać na politykę poprzez kształtowanie sumień elit politycznych obu państw odpowiedzialnych za budowanie nowego ładu społecznego na gruzach komunizmu i w realiach tego, co zostało na jego zgliszczach: atomizacji społecznej, chaosu, dezorganizacji instytucji społecznych, zamętu światopoglądowego.



Również komunikacja wartości budujących płaszczyznę dialogu w procesie pojednania polsko-ukraińskiego posiada charakter chrześcijański. Trwający od kilkudziesięciu lat proces pojednania ujawnia w sposób szczególny zjawisko komunikowania wartości. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby mogło do niego nie dojść w przypadku prób przewyciężenia nagromadzonego zła w relacjach między obu narodami. Pojednanie – zarówno indywidualne, jak i zbiorowe – domaga się dialogu wartości: prawdy, przebaczenia, skruchy, ekspiacji, wolności od zła. Pojednanie jest zakończeniem określonego procesu aksjologicznego: uznania win, wzajemnego przebaczenia, jego przyjęcia i wizji nowej przyszłości, która ma być pozbawiona dawnych błędów. Właśnie to wszystko widzimy w wysiłkach Kościoła katolickiego dążącego do pojednania polsko-ukraińskiego. Istnieje kilka fundamentalnych założeń katolickiej strategii aksjologicznej pojednania Polaków i Ukraińców.

## Prawda

Polscy i ukraińscy biskupi katolicki odrzucili względność prawdy poprzez przeniesienie jej w wymiar nadprzyrodzoności. Względność prawdy akceptują historycy. Jest to jednak postulat zakorzeniony wyłącznie w racjonalności i wykluczający inspiracje teologiczne. Jest to postulat polskich i ukraińskich historyków, którzy jednak nie mogą uzgodnić wspólnej prawdy. Biskupi katolicki postępują inaczej. Wyraźnie oddzielają prawdę *sacrum* od prawdy *profanum*. Prawda *sacrum* jest tutaj powiązaniem pojednania obu narodów ze wspólnym dziedzictwem chrztu. Oznacza to zarazem utożsamienie tego aktu pojednania ze zjednoczeniem człowieka z Bogiem dokonanym w akcie zbawczym Chrystusa. W ten sposób polsko-ukraińskie pojednanie wydaje się przede wszystkim następstwem doświadczenia aktu wiary w odkupienie ludzkości z niewoli grzechu, przewyciężenia zła ofiarą Chrystusa. Wydaje się, że za różnorodnymi polsko-ukraińskimi aktami pojednawczymi stała określona teologia zbawienia. Owa soteriologia wydawała się możliwa do rekonstrukcji. Tak rozumiana religijna prawda jest zatem przedmiotem wiary. To idea zbawienia w osobie Chrystusa. Prawdą uniwersalną i fundamentalną jest zbawienie. Wychodziliśmy z założenia, że gdy biskupi mówią o prawdzie jako fundamencie pojednania polsko-ukraińskiego, to należy rozumieć, że definiują ją jako przedmiot wiary, a nie poznania empirycznego. Te dwa rozumienia prawdy nie są sprzeczne ze sobą.

Obecnie podkreśla się, że pojednanie należy oprzeć o prawdę. Rozumiana jest ona jednak w kategoriach doczesnych, nie teologicznych. Zatem warto wrócić do początku całego procesu pojednawczego, w którym jeszcze nie uczestniczyli liderzy polityczni i przywódcy obu państw, kiedy wartości pragmatyczne i interesy partyjne nie decydowały o kształceniu dialogu i pojednaniu obu narodów. A był kiedyś taki właśnie czas. Był to czas nadziei w możliwość przezwyciężenia fatum historii i wiary, że oba narody mogą zbudować swe relacje na wartościach ewangelicznych. Obecnie już chyba zaczyna brakować tego chrześcijańskiego realizmu, który nakazuje nie tylko mówić: „przebaczamy i prosimy o przebaczenie”, ale działać: uparcie dążyć do dialogu, myśleć o przyszłości, troszczyć się o wszystko, co łączy.

### **Transcendentny wymiar pojednania narodów**

Biskupi katoliccy zaproponowali Polakom i Ukraińcom spojrzenie z perspektywy nadprzyrodzonej na historię zła między obu narodami. Chcieli w ten sposób przezwyciężyć dwa różne, bo narodowe, spojrzenia na zło. Odrzucili spór o to, po której stronie jest prawda na temat skali zadanego sobie zła. Zamiast spierać się, która wersja prawdy jest tutaj właściwa, zaproponowali spojrzenie na te sprawy samego Boga, a nie ludzi.

### **Dialog**

Religijny wymiar pojednania katolików obrządku łacińskiego i greckiego miał doprowadzić do dialogu i porozumienia o charakterze narodowym. Połączenie tych dwóch celów było wyraźnie widoczne od 1987 r. Wspólne modlitwy oraz akty ekspiacyjne i pojednawcze miały zawsze przyczynić się do autentycznego dialogu między obu wspólnotami. Miało to doprowadzić do odkrycia i wymiany doświadczeń duchowych między tradycją chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Można zatem dostrzec tutaj dążenie do świadomego zrealizowania przez oba narody celów misyjnych. Pojednanie o charakterze religijnym, wewnątrzkonfesyjnym, które przezwycięża egoizmy ma umożliwić autentyczną ewangelizację. Należy również zauważyć, że formuła połączenia celów religijnych i narodowo-politycznych została skwapliwie wykorzystana przez elity polityczne obu narodów. Jeżeli chcielibyśmy odtworzyć i prześledzić proces rozwoju stosunków politycznych między państwem polskim i ukraińskim po upadku ZSRR, to zauważymy

liczne próby przejmowania idei religijnych pojednania polsko-ukraińskiego do celów politycznych. Wysiłki pojednawcze elit politycznych obu narodów są wyraźnie inspirowane aksjologią analizowanych deklaracji. Ich chrześcijański uniwersalizm jest szczególnie chętnie przejmowany przez polityków (Łesiów, 2011, 449–450). Widać tutaj swoistą pragmatyczną wiarę, że wartości ewangeliczne mają moc sprawczą, która uzdolni Polaków i Ukraińców do przebaczenia i zapomnienia bolesnej przeszłości. Na koniec można zapytać: kiedy i w jakich okolicznościach pojawi się nowa deklaracja podobna do tych, które przedstawiliśmy? Kiedy nastąpi kres tworzenia tego typu dokumentów? Jeżeli przestaną one powstawać, czy to będzie znaczyło, że nastąpiło pełne pojednanie między obu narodami?

### **Paradygmat chrztu fundamentem pojednania**

W trakcie procesu dialogu i pojednania polsko-ukraińskiego wyraźnie wskazano na misterium chrztu jako podstawowe źródło pojednania polsko-ukraińskiego. Widoczne było to w nauce biskupów na temat przebaczenia. Było ono ukazane jako istotny element tożsamości chrześcijańskiej wpływającej z sakramentu chrztu. Chrzest jako paradygmat pojednania nakazywał specyficzne rozumienie prawdy. Prawda o zbawieniu miała wyzwolić do pojednania. Zarysowano tutaj model dialogu. Jasno wskazuje on, że prawda była celem podjętego dialogu, który miał odprowadzić do pojednania. Kardynał Glemp rozumiał prawdę w kategoriach soteriologicznych. Rozmowa, która doprowadziła do aktu pojednania, miała być realizacją tajemnicy zbawienia. Pojednanie polsko-ukraińskie było pomyślane jako głoszenie ewangelicznego przesłania o zbawieniu w Chrystusie. Tak należy rozumieć powiązanie pojednania z planowanymi uroczystościami chrztu Rusi-Ukrainy w Częstochowie. Prymas Polski oba narody uznał za zagubione i potrzebujące przebaczenia utożsamianego z ewangelicznym zbawieniem. W ten sposób też, poprzez odwołanie się do tego co najbardziej pierwotne i fundamentalne w chrześcijaństwie, zdefiniowano samo pojęcie pojednania.

### **Modlitwa o pojednanie**

Istotną wartością idei pojednania jest modlitwa. Doskonale widać było to w czasie pierwszej Mszy św. odprawianej w intencji pojednania polsko-ukraińskiego w 1984 r. w Podkowie Leśnej. Ksiądz Kantorski wyeksponował to już w pierwszych swoich słowach, wyjaśniając cel tego zgromadzenia: „Jest

to wspólna modlitwa o pojednanie polsko-ukraińskie. Chcemy przebaczyć krzywdy nam wyrządzone i chcemy prosić o przebaczenie krzywd, które myśmy wyrządzili”. Kapłan ten chciał 3 czerwca 1984 r. zapoczątkować „[...] modlitwę o pojednanie i samo pojednanie”. Zatem zastosował ewangeliczną formułę bezwarunkowego i wzajemnego przebaczenia win ciążących na obu narodach. Miał jednak świadomość, że wymaga to modlitwy! Wiedział, że trzeba prosić Boga o zdolność do pojednania, które miało być darem wymodlonym u Boga. Jak widzimy, chyba pierwszy raz w dziejach stosunków między obu narodami padły słowa o pojednaniu zbudowanym na doświadczeniu religijnym: modlitwie i sakramencie Eucharystii. Modlitwa miała więc być priorytetem wszelkich działań dialogowych i pojednawczych. Wszystko inne wydawało się być chronologicznie i logicznie wtórne wobec zapowiedzi dążenia do religijnego rozwiązania spraw polsko-ukraińskich. Można odnieść wrażenie, że ks. Kantorskiemu wydawało się, że tylko w tak radykalny sposób będzie można ukierunkować na dobro przyszłe relacje polsko-ukraińskie.

### **Sakrament Eucharystii**

Wysiłki na rzecz pojednania wskazywały na rzecz na pozór oczywistą dla chrześcijan – to przede wszystkim sakrament Eucharystii ma moc pojednawczą. Warto podkreślić tutaj radykalne oddzielenie sfery *sacrum* od sfery *profanum*. Pojednanie, które zaproponowano Polakom i Ukraińcom, miało być możliwe nie za pomocą środków świeckich. Uznano za konieczne działanie zbawczej łaski Chrystusa. Proponowano zatem przekroczenie „święckości”. Warto również zauważyć, iż deklaracje pojednania były wygłoszone nie jako indywidualne wyznanie skruchy i przebaczenie win, ale wypowiedziano je w imieniu wiernych całej społeczności narodu polskiego i ukraińskiego utożsamianego z przynależnością do Kościoła katolickiego.

### **Przebaczenie jako zapomnienie zła przeszłości**

Aby dokonać ewangelicznego pojednania zaproponowano przebaczenie, które miało być przewyciężeniem determinizmów złej historii. Dążono do wyraźnego odróżnienia pojednania i przebaczenia. Uzasadniając konieczność przebaczenia, należy zauważyć przeciwstawienie grzeszności ludzi i Bożej sprawiedliwości. Wskazując na tę chrześcijańską antynomię, podkreśla się ułomność ludzkiej natury, niezdolnej do właściwego osądzenia zła i dobra.

Proponuje się przyjąć postawę pokory uznającej ograniczenia natury ludzkiej i zdać się na działanie Boga.

### **Wspólna Matka**

W opisywanym procesie wskazano również na łączący Polaków i Ukraińców kult Matki Boskiej w sanktuarium na Jasnej Górze w Częstochowie. Znajdująca się tam ikona miała być dowodem – znakiem miłości Boga umożliwiającym miłość między obu narodami. Zatem chyba pierwszy raz pojawiła się myśl, by akt pojednania dokonał się przed Ikoną Jasno-góorską. Polacy i Ukraińcy mieli się pogodzić jako pielgrzymi w obliczu wspólnej Matki. Sakralne macierzyństwo ma zatem również pełnić funkcję pojednawczą.

### **Ekumenizm**

Nie można nie zauważyć, iż biskupi wskazując na misterium chrztu jako wzór pojednania narodów, podkreślali zarazem jego ukryty wymiar ekumeniczny. Zarysowana perspektywa ekumeniczna zasadzała się na fakcie przyjęcia przez oba narody chrześcijaństwa w czasie, kiedy nie zostało ono jeszcze podzielone konfesyjnie. Nawiązywanie do dziedzictwa niepodzielnego chrześcijaństwa sprawiało, że akt pojednania w 1987 r. musiał obejmować nie tylko katolików. W ten sposób, aby mógł być zgodny z wielowiekowym zakorzeniem chrześcijaństwa w Polsce i na Ukrainie, musiał mieć sam w sobie z natury rzeczy charakter ponadkonfesyjny. Powiedzenie tego nie wprost nie było przypadkowe. Trzeba pamiętać, że w tym samym czasie rozpoczęto oficjalny katolicko-prawosławny dialog teologiczny, w którym strona prawosławna kwestionowała prawo do istnienia grekokatolików. Ci ostatni zaś traktowali prawosławnych jak wrogie narzędzie sowieckiej ateizacji. Z tego powodu nie udało się świętować ekumenicznie milenium chrztu Rusi-Ukrainy.

### **Autorytet biskupów**

Stanie na straży tysiącletniej tradycji chrześcijaństwa pozwalała biskupom mieć pewność, że mają oni prawo, a nawet obowiązek, zaproponowania w imieniu swych narodów tak radykalną, bo ewangeliczną, formułę pojednania. Uczynili to w ich imieniu jako biskupi reprezentujący katolickie

wspólnoty. Pokazali, jak należy prowadzić dialog elit obu narodów i od czego trzeba ten trudny proces zacząć. Sami dali tego przykład, proponując wzór porozumienia elit dwóch Kościołów, czyniących to w imię swych wspólnot narodowych. Mieli do tego pełne prawo. Ciekawe, czy przewidywali wówczas, że zastąpią ich kiedyś demokratycznie wybrani przywódcy suwerennych państw, którzy będą mogli kontynuować rozpoczęte dzieło? Nastąpiło to przecież bardzo szybko, bo już w 1989 r. Biskupi bronili prymatu religii nad porządkiem politycznym. W deklaracjach religia jest traktowana jako siła mająca fundamentalny wpływ na porządek doczesny. Pierwiastek nadprzyrodzony przywraca właściwe miejsce *profanum*, uświadamia, gdzie kryją się wartości dla człowieka najcenniejsze. Religia nie jest tutaj zjawiskiem prywatnym. Aksjomatem dla biskupów obu obrządków było przekonanie, że religia wywiera wpływ nie tylko na świadomość jednostkową, ale formuje również całe społeczności, narody. Naturalną konsekwencją takiego sposobu myślenia był postulat włączenia się biskupów w życia publiczne. Sądzieli oni, że budowanie ładu społecznego musi dokonywać się poprzez formowanie jasnego systemu wartości moralnych, które są podstawą personalistycznej wizji człowieka.

### Odrzucenie rachunków cudzych krzywd

W dążeniach pojednawczych uderza zgodne przekonanie o konieczności odrzucenia rachunków cudzych krzywd. Biskupi nie chcieli żadnych „licytacji” cierpień polskich czy ukraińskich, przestrzegali przed kupczeniem „swoim” bólem i cierpieniem. Stawiali za to znak równości między duchem Ewangelii a duchem pojednania. Przestrzegali przed destrukcyjnym wpływem nienawiści płynącej z ideologii i utopii obecnych w pierwszej połowie XX w., wobec których ich poprzednicy byli bezradni. Ta świadomość mogła nakazywać im konieczność napominania, iż ból po ofiarach tragicznej historii obu narodów w XX w. nie ma narodowości, nie jest ani ukraiński, ani polski – jest po prostu ludzki. Taka postawa zadecydowała o przyjęciu stanowiska, że nie można zaczynać procesu pojednania od rozliczania, od rozpamiętywania krzywd. Biskupi przestrzegali przed pokusą bicia się w cudze piersi w obliczu konieczności pokuty i zadośćuczynienia. Motywowali to swoistą bezradnością ludzi, którzy nie są w stanie o własnych siłach uporać się ze skutkami zła z przeszłości. Zamiast tego wskazywali perspektywę eschatologiczną. Proponowali wyjście poza horyzont doczesności, bowiem ludzka sprawiedliwość tutaj nie wystarcza. Należało puścić

w niepamięć to, co wydarzyło się w historii i zostawić to sprawiedliwemu i miłosiernemu osądowi Boga.

W procesie religijnego pojednania polsko-ukraińskiego, które możemy zaoferować już teraz Ukraińcom i Rosjanom, widać nadzieję na przewyżczenie fatum historii i wiary, że oba narody mogą zbudować swe relacje na wartościach ewangelicznych, które nakazują mówić „przebaczamy i prosimy o przebaczenie”, ale i działać: uparcie dążyć do dialogu, myśleć o przyszłości, troszczyć się o wszystko, co łączy. Wymaga to jednak myślenia teologicznego. Przede wszystkim o Bogu jako o niewyczerpanym i nieustannym źródle przebaczenia, z którego wypływa łaska przebaczenia międzyludzkiego. Obecnie już chyba zaczyna brakować tego chrześcijańskiego realizmu. Niektórzy wręcz podważają pojednanie polsko-ukraińskie, zapoczątkowane przez katolickich biskupów. Dotyczy to tych, którzy kształtują politykę historyczną obu państw. Zapominają o wypracowanych już chrześcijańskich podstawach autentycznego pojednania<sup>3</sup>.

\* \* \*

Przeprowadzona tu analiza pozwala na pewne uogólnienia. Specyfiką katolickich dążeń pojednawczych jest przekonanie, że pamięć o konfliktach między obu narodami nie stanowi przeszkody w porozumieniu się na gruncie religijnym. Gdy analizujemy historię działań pojednawczych Kościoła katolickiego, widzimy, że nie wysuwano na pierwszy plan potrzeby historycznej sprawiedliwości, nie brano się też trudnej prawdy z przeszłości, nie rozważano dziedziczenia winy za zło przeszłości zarówno tej bliższej, z pierwszej połowy XX w., jak i dalszej, sprzed wieków. Twierdzono, że po obu stronach istnieje historyczna wina. Uświadomienie sobie tego faktu sprawiło, że obie strony były gotowe do porozumienia. Wspominano, że konflikty te wynikały z wmieszania się czynników zewnętrznych. Pojednanie polsko-ukraińskie i przyszłe pojednanie rosyjsko-ukraińskie związane jest z duchową jednością Europy, którą tworzyła łacińska i bizantyńska tradycja kulturowa. Sprzeciwia się również procesowi sekularyzacji i erozji wartości chrześcijańskich w życiu społecznym. Dotyczy to też rozumienia prawdy jako pojednania i przebaczenia. Te wartości chrześcijańskie towarzyszą nieustannemu procesowi ewangelizacji. Wymaga to jednak myślenia teologicznego: przede wszystkim o Bogu jako niewyczerpanym i nieustannym

---

<sup>3</sup> Zob. Punkt 13 wspólnej deklaracji Papieża i Patriarchy Wszechrusi, podpisanej podczas spotkania w Hawanie 12 II 2016 r.



źródle przebaczenia, z którego wypływa łaska przebaczenia międzyludzkiego. Z tego doświadczenia można czerpać inspiracje dla pojednania narodów w wymiarze politycznym.

## BIBLIOGRAFIA

- Drozd R., 2021, *Ojciec Święty Jan Paweł II oraz hierarchia Kościoła katolickiego w procesie pojednania polsko-ukraińskiego*, „Saeculum Christianum”, t. 28, nr 29, s. 246–258.
- Łesiów M., Melnyk M., 2011, *O Ukrainie*, Olsztyn.
- Melnyk M., 2016, *Deklaracje o pojednaniu polsko-ukraińskim: próba dialogu pamięci?*, w: *Aksjologia społeczno-polityczna: studia i materiały*, red. Z. Kobylińska, M. Melnyk, H. Skorowski, Warszawa, s. 187–207.
- Melnyk M., 2021, *Jasna Góra w polsko-ukraińskiej komunikacji społeczno-kulturowej*, w: *Ponad podziałami. Wspólne perspektywy i dążenia w polsko-ukraińskiej współpracy naukowej*, red. L. Pawelski, M. Rembierz, Szczecinek – Dąbrowa Górnicza, s. 388–404.
- Melnyk M., 2021, *Pojednanie polsko-ukraińskie. Dialog pamięci*, „Kultura Słowian. Rocznik Komisji Kultury Słowian PAU”, t. 17, s. 91–118.
- Mokry M., 2001, *Papieskie postania Jana Pawła II do Ukraińców*, Kraków.
- Polacy i Ukraińcy. Komunikacja-Dialog-Pojednanie*, 2020, red. M. Melnyk, Kraków.
- Poselski projekt ustawy o zmianie ustawy o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, nr 771 z 6 lipca 2016 roku, <http://www.sejm.gov.pl/sejm8.nsf/druk.xsp?nr771> [12.12. 2022].
- Przebinda G., 2001, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków.
- Rządowy projekt ustawy o zmianie ustawy o Instytucie Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, ustawy o grobach i cmentarzach wojennych, ustawy o muzeach, ustawy o odpowiedzialności podmiotów zbiorowych za czyny zabronione pod groźbą kary oraz ustawy o zakazie propagowania komunizmu lub innego ustroju totalitarnego przez nazwy budowli, obiektów i urządzeń użyteczności publicznej z 29 sierpnia 2016 roku, <http://www.sejm.gov.pl/sejm8.nsf/druk.xsp?nr806> [12.12. 2022].
- Schmeman A., 1991, *Dialog ukraińsko-rosyjski: aspekt religijny*, „Zustryczi”, nr 1(7), s. 79–86.

Wigura K., *Pojednanie polsko-ukraińskie. Trzy kwestie, o których się nie rozmawia*, <https://kulturaliberalna.pl/2023/07/11/pojednanie-polsko-ukrainskie-trzy-kwestie-o-ktorych-sie-nie-rozmawia/> [23.09.2023].

*Wspólne przesłanie do Narodów Polski i Rosji Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskupa Józefa Michalika, Metropolity Przemyskiego i Zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchy Moskiewskiego i Całej Rusi Cyryla*, Warszawa 17 VIII 2012, w: M. Melnyk, *Bóg na wojnie*, Olsztyn 2022, Aneks nr 1.



ROMAN ANDRZEJ PŁOŃSKI

 <https://orcid.org/0000-0002-5144-2103>

e-mail: romanoss.philos@gmail.com

## KULTURA WSPÓŁCZESNEJ PRAWOSŁAWNEJ MYŚLI RELIGIJNEJ

### The contemporary culture of orthodox religious thought

**Abstrakt:** Artykuł przedstawia kulturę współczesnej prawosławnej myśli religijnej. Stanowi ona jeden z przejawów życia prawosławia. Jej konstrukcja, czynniki ją kształtujące, techniki poznania przedmiotu refleksji, mają swój wyraz w jej metodologii. Gdy do tego dodamy metodologię opisu relacji zwrotnych Bóg, człowiek, świat, definiowanych przez prawosławie, sposób ich kształtowania, ich zapisu, a przede wszystkim cel, wtedy otrzymujemy delikatną w uchwyceńniu teandryczną tożsamość dyskusji o Bogu, człowieku i świecie. Cechujący ją ekskluzywizm metodologiczny tworzy intelektualne mosty pozwalające obserwować prawosławiu poszczególne jego wycinki życia w sposób otwarty, jednocześnie nakreśla ramy nowych interpretacji i dyskusji wewnątrz niego samego.

**Słowa kluczowe:** prawosławie, myśl, religia, kultura.

**Abstract:** The article presents the culture of modern Orthodox religious thought. It is one of the manifestations of the life of Orthodoxy. Its construction, the factors shaping it, the techniques of cognition of the object of reflection, have their expression in its methodology. When to this we add the methodology of describing the feedback relations God, man, world defined by Orthodoxy, the manner of their formation, their recording and, above all, their purpose, then we get the theandric identity of the discussion of God, man and the world, which is delicate to grasp. The methodological exclusivism that characterizes it creates intellectual bridges that allow Orthodoxy to observe its various slices of life in an unfettered and open manner, while outlining a framework for new interpretations and discussions within itself.

**Key words:** Orthodoxy, thought, religion, culture.

Myśl, jak podaje *Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów* (Bralczyk, 2005, 421), to: „wytwór pracy umysłu, pogląd, idea lub koncepcja”. Prawosławie to „zbawcza rzeczywistość dnia codziennego uczniów Jezusa Chrystusa, trwających w jedności wiary od momentu Zstąpienia Świętego Ducha na Apostołów” (Paweł, 1987, 15). Kultura z kolei, w ujęciu wspomnianego słownika, to „materialna i umysłowa działalność społeczeństw oraz jej wytwory” (Bralczyk, 2005, 341). Religia zaś to „zespół wierzeń dotyczących istnienia Boga lub bogów, pochodzenia i celu życia człowieka, powstania świata oraz związane z nimi obrzędy, zasady moralne i formy organizacyjne” (Bralczyk, 2005, 701). Reasumując, prawosławna myśl religijna to ogół wypowiedzi prawosławia w osobach hierarchów, teologów na przestrzeni wieków dotyczących jego samego w szeregu aspektów, przede wszystkim jego ortodoksji, Absolutu, człowieka i świata. Jej początek ono samo wiąże z uczniami Jezusa Chrystusa, ich wypowiedziami. Kluczowym momentem w dziejach prawosławia jest zstąpienie Ducha Świętego na Apostołów (Paweł, 1987, 15).

W analizie kultury współczesnej prawosławnej myśli religijnej, jako zasadnicze, uznano kryterium osoby (autora, twórcy, redaktora, kompilatora). W oparciu o nie wyróżniono cztery epoki. Początkowa obejmuje okres do 313 roku. Soborowo – patrystyczna pierwsza to czas od aktu tolerancji z 313 roku do VII soboru powszechnego w Nicei, w 787 roku. Patrystyczna druga to okres od 787 roku do upadku Imperium Rzymskiego ze stolicą w Konstantynopolu w 1453 roku. Ostatnia, czwarta epoka, post patrystyczna trwa od 1453 roku. Dla kształtu współczesnej myśli religijnej prawosławia, jego kultury i formy istotne znaczenie mają wszystkie. Istotną determinantą jest fakt, ważny dla samego tronu patriarszego w Konstantynopolu – Nowym Rzymie, upadku Imperium Romanum ze stolicą w Konstantynopolu (Runciman, 1973, 183–184; Runciman, 2008, 200; Warsonofiusz, 2022, 11–12). Wydarzenie to wniosło bardzo wiele do kultury dyskursu teologicznego prawosławia greckiego oraz słowiańskiego. Stąd wydaje się być celową szczegółową periodyzacja dziejów myśli religijnej prawosławia po 1453 roku. Analiza historii życia intelektualnego prawosławia tego okresu pozwala mówić o siedmiu okresach począwszy od roku 1453, a skończywszy na czasach obecnych. Każdy z nich niesie coś szczególnego, swoisty dlań kierunek podążania myśli ogółu prawosławia.

W okres 1453–1621 prawosławie weszło ze smutnym doświadczeniem kohabitacji ze stolicą biskupią w Rzymie. Zasadniczymi cechami myśli prawosławia tego okresu są: polemika, kohabitacja intelektualna prawosła-

wia z myślą protestancką, independencja myśli teologicznej prawosławia kijowsko-lwowskiego, ekspansja katolicyzmu rzymskiego oraz zmierzanie się z polityką jedności kościelnej w oparciu o paradygmat unii.

Okres 1621–1795 to czas dalszej polemiki, dependencji myśli teologicznej prawosławia kijowsko-lwowskiego od myśli prawosławia moskiewskiego, polaryzacja i dyferencjacja myśli teologicznej prawosławia na Bałkanach. Kolejny okres, 1795–1831, to dalsza moskwizacja i dependencja myśli teologicznej prawosławia kijowsko-lwowskiego, przebudzenie środowisk prawosławnych słowiańskich i rumuńskiego na Bałkanach.

Okres 1831–1918 z kolei cechuje nawrót i odkrycie spuścizny patrystyczno-monastycznej, renesans neopatrystyczny, moskwizacja myśli teologicznej bałkańskiego prawosławia słowiańskiego, independencja [dehellenizacja] myśli teologicznej prawosławia bałkańskiego oraz tworzenia zrębów przyszłego szkolnictwa teologicznego poszczególnych nowożytnych patriarchatów, jak i autokefalicznych arcybiskupstw i metropolii. Międzywojnie, 1918–1939, to z kolei tworzenie się szkół teologicznych rosyjskiej proveniencji w diasporze, na wygnaniu, na emigracji przez Białą Emigrację. W okresie tym przewodnią rolę odgrywają ośrodki myśli religijnej związane z Patriarchatem Nowego Rzymu oraz rumuńskim, a także jugosłowiańskim.

Lata 1939–1989 to z kolei konfrontacja z totalitaryzmami (faszyzmem, bolszewizmem, frankizmem, autorytaryzmem, kultem jednostki), zimną wojną i kolonializmem politycznym. Niszczenie prawosławia w krajach tzw. demokracji ludowej, wręcz niekiedy unicestwianie (Albania, ZSRS/ZSRR), pacyfikacja (PRL, Bułgaria, Rumunia, Jugosławia), izolacja, inwigilacja, reglamentacja (ZSRS/ZSRR, Jugosławia, PRL), miało swoje odbicie również w samej prawosławnej myśli. Cechowała ją daleko idąca zachowawczość. „Odwilże” pozwalały budować określone formy dialogu międzyprawosławnego, ale przede wszystkim aktualizować i rozwijać jej kulturę metodologiczną, rozwijać samodzielne badania w określonych obszarach życia. Myśl prawosławia tejże epoki cechują widoczne z jednej strony stagnacja, zachowawczość, kontemplacyjność, z drugiej zaś progresywizm, właściwy zwłaszcza prawosławiu diasporalnemu. Ostatni siódmy okres, po 1989 roku, to powrót do renesansu neopatrystycznego, integracja ogólnoswiatowego prawosławia w zakresie kształtowania kultury i metodologii prawosławnej myśli religijnej, tworzenie się szkół teologicznych poszczególnych nowożytnych patriarchatów, jak i autokefalicznych arcybiskupstw i metropolii na terenach byłego bloku sowieckich krajów satelickich.

**Tabela 1.** Uwarunkowania chronologii myśli religijnej

prawosławia powszechnego	prawosławia lokalnego
– przemiany: cywilizacyjne, geopolityczne, kulturowe, obyczajowe, polityczne, religijne, społeczne, świadomościowe, światopoglądowe	
– recepcja przemian: cywilizacyjnych, geopolitycznych, kulturowych, obyczajowych, politycznych, religijnych, społecznych, świadomościowych, światopoglądowych	
– autokefalizacja	
– recepcja procesów autokefalizacji przez ogół autokefalicznych wspólnot	
– autonomizacja	
– recepcja procesów autonomizacji przez ogół autokefalicznych wspólnot	

Opracowanie własne autora

\* \* \*

Przyjmując, jako punkt wyjścia refleksji, trychotomiczną strukturę rzeczywistości kultury, jaką jest prawosławie w ramach reprezentowanej przezeń myśli religijnej wyróżnić należy działy związane z doktryną, kultem i normą (Maximos, 1999, 25).

Sferę doktryny obejmują: dogmatyka, biblistyka, hagiologia, patrystyka oraz patrologia, historia prawosławia, archeologia biblijna i prawosławna, papirologia, paleografia oraz neografia. Dogmatyka, w rozumieniu prawosławnym, to dziedzina zajmująca się analizą, systematyzacją i wykładem prawd wiary obowiązującymi w związku z praktyką jego życia. Biblistyka zajmuje się analizą, badaniem tekstu świętego prawosławia, jakim jest Biblia. Hagiologia to z kolei dziedzina myśli zajmująca się teorią świętości oraz historią świętych. Patrystyka z kolei to nauka o twórczości Ojców Cerkwi (Weber, 2003, 238). Samymi zaś Ojcami Cerkwi, ich katalogiem, historią, biografistyką zajmuje się patrologia (Weber, 2003, 238). Historia prawosławia z kolei zajmuje się dziejami prawosławia, jako elementu rzeczywistości. W jej ramach wyróżnia się historię powszechną oraz lokalnych kościołów autokefalicznych. Odrębnym działem prawosławnej myśli religijnej jest historia prawa kanonicznego i kościelnego. W jej ramach również należy mówić o historii powszechnej, regionalnej oraz lokalnej. Do działu historycznego prawosławnej myśli religijnej przynależą też archeologia biblijna i prawosławna. Pierwsza jest dziedziną pomocniczą biblistyki, druga z kolei historii prawosławia. Równie ważnymi w ramach prawosławnej myśli religijnej jest papirologia, paleografia i neografia prawosławna. W ich

ramach należy mówić o europejskiej (greckiej, słowiańskiej południowej, słowiańskiej północnej), orientalnej (egipskiej [koptyjsko-etiopskiej], syryjskiej, ormiańskiej, arabskiej, gruzińskiej) i romańskiej paleografii i neografii prawosławnej.

Sferę kultu obejmują: liturgika i sakramentologia. W ramach pierwszej można wyróżnić liturgikografię oraz liturgikę historyczną, w ramach drugiej sakramentografię oraz sakramentologię historyczną. Liturgika, jako dział myśli, obejmuje całość refleksji na temat kultu prawosławnego, jego teorii, nabożeństw i ich teorii, zasad sprawowania nabożeństw. Liturgikografia za przedmiot ma opis poszczególnych form kultu. Liturgika historyczna natomiast podejmuje refleksję na temat procesów, kierunków rozwoju oraz kształtowania się poszczególnych form kultu. Jak wcześniej zaznaczono, obok liturgiki sferę kultu analizuje i prezentuje również sakramentologia. Jest to dziedzina węższa względem liturgiki. Stanowi jej fragment, wycinek. Niemniej zajmuje w prawosławnej świadomości bardzo ważne miejsce. W tym rozumieniu, sakramentologia to refleksja na temat sakramentów, teorii sakramentu, zasad sprawowania i udzielania poszczególnych sakramentów. Opisem ich samych, strukturą oraz praktyką udzielania zajmuje się sakramentografia. Z kolei sakramentologia historyczna, podobnie jak liturgika historyczna, dotyczy procesów, kierunków rozwoju oraz kształtowania się poszczególnych form kultu związanych z sakramentami, tym wąskim wycinkiem refleksji wspomnianej dyscypliny.

Sferę normatywnego życia prawosławia obejmują prawo kanoniczne oraz kościelne. Pierwsze z nich dotyczy prawa stanowionego przez sobory powszechne, sobory lokalne oraz autorytety życia religijnego prawosławia, określane przezeń, jako Ojcowie Kościoła/Cerkwi. Sama nazwa prawo kanoniczne wynika z stosowanej kultury redakcji konkretnych norm, tj. kanonów. Wskazać tu należy na różny autorytet tychże kanonów. Kanony soborów powszechnych prawosławie otacza autorytetem świętości, natchnienia (stanowione pod natchnieniem Świętego Ducha). Pamiętając o wcześniej zasygnalizowanej dwuwymiarowości prawosławnej normatywistyki, zwrócić należy również uwagę na prawo kościelne. Obejmuje ono refleksję nad teorią prawa kościelnego, jego kulturą oraz historią. Kultura stanowienia statutów wewnętrznych, teoria autonomii i autokefalii, procedura nadawania autonomii i autokefalii, diaspora, prawosławny protokół dyplomatyczny to tylko niektóre z zagadnień z zakresu prawosławnego prawa powszechnego i lokalnego.



W wypadku historii prawosławnego prawa kościelnego należy również mówić o historii powszechnej, regionalnej oraz lokalnej. Szczególną odmianą w ramach kultury prawa stanowionego przez prawosławie jest prawo kultowe, co prawosławna myśl religijna wyraża pojęciem prawo liturgiczne. Odnosi się ono do dyscypliny kultu, aktów kultu. W jego ramach można również wyróżnić prawo sakramentalne, odnoszące się do sakramentów, dyscypliny ich sprawowania. Odnosi się ono do sfery kultu i dotyczy przede wszystkim zasad sprawowania nabożeństw, udzielania sakramentów oraz innych posług i ich dyscypliny. Odrębnymi, należącymi wszakże do sfery normatywnego życia prawosławia są falerystyka i sfragistyka. Pierwsza z nich to nauka o odznaczeniach prawosławnych, kulturze ich stanowienia, precedencji poszczególnych odznaczeń i zasad ich noszenia. Druga to nauka o pieczęciach, teoriach pieczęci, kulturze ich wyrobu, kategoriach pieczęci oraz ikonografii pieczęci. Odrębną dziedziną związaną zarówno z kultem jak i normatywistyką jest weksylologia prawosławna.

\* \* \*

Ogół prawosławnej myśli religijnej cechuje: teocentryzm, antropocentryzm oraz eklezjocentryzm. Stąd też wynikają jej cele, cechy, kultura, metodyka, morfologia, pedagogia, profile dyskusji i stosowane w ich ramach narracje. Podstawowym zadaniem, celem, prawosławnej myśli religijnej jest dawanie świadectwa o Jezusie Chrystusie. Z tego wynikają cele główne: sakralizacja (definiowanie świętości, dydaktyka świętości, wzbudzanie potrzeby świętości, rozwijanie świadomości świętości), *theosis* / przeobóstwienie oraz *metanoia*. Z kolei z nich wynikają cele szczegółowe prawosławnej myśli religijnej, takie jak: obcowanie z Bogiem, Słowem Bożym, *sacrum*, tekstem świętym, samym sobą, drugim człowiekiem, kosmosem, tworzenie oraz realizacja poszczególnych form kultury życia duchowego. W obrębie doktryny są to: ochrona/obrona, promocja, prezentacja, wykładnia, interpretacja, analiza ortodoksji oraz prewencja. Jest to szeroko rozumiane kształtowanie, modelowanie i projektowanie ortodoksji. W zakresie kultu: komentowanie całości kultu i poszczególnych form oraz elementów kultu, porządkowanie poszczególnych form i elementów kultu w oparciu o kryteria ortodoksji prawosławia, dokonywanie wykładni i interpretacji elementów kultu. W wypadku normy są to: komentowanie całości norm, poszczególnych norm, porządkowanie poszczególnych norm w oparciu o kryterium ortodoksji prawosławia.

W wypadku jednostki oraz wspólnot są to: sakralizacja, budowanie świadomości, zapoznanie z myślą o Bogu, wdrażanie w myślenie o Bogu, kształtowanie kultury dyskusji o Bogu, korespondencja ze światem, eliminowanie patologii życia duchowego, promowanie właściwych postaw życia duchowego, prewencja duchowa, integracja, wspomaganie oraz partnerstwo.

Innym aspektem współczesnej prawosławnej myśli religijnej jest pojęcie czasu. Wiąże się z nim i sakralność, i dynamiczność, i wieczna aktualność, a także zbawczość i nieustanność. W wymiarze Bożym, eklezjalnym ma miejsce działanie, efektem którego jest dynamiczność w łączności ze statycznością, rozszerzalność, powtarzalność, redukcyjność oraz plastyczność. Samą zaś myśl dotyczącą czasu Bożego i ludzkiego cechuje i jedno-, i dwu-, i wieloaspektowość. Podobnie jest również w strukturze tematycznej. Jest ona różna, począwszy od jedno-, poprzez dwu-, a skończywszy na wieloaspektowości.

Kształt i formę prawosławnej myśli religijnej warunkuje przede wszystkim sama kultura słowa religijnego prawosławia. Składa się na nią wiele elementów: samo prawosławie, jego ortodoksja, ortodoksja autorów, status w łonie prawosławia autora, ortodoksja autora i jego definicja ortodoksji prawosławia, ortodoksja prawosławia i jego definicja ortodoksji autora<sup>1</sup>, cenzura wewnętrzna prawosławia, cenzura prewencyjna prawosławia, autocenzura prawosławia, teocentryzm, antropocentryzm, eklezjocentryzm, lęk, fascynacja, otwartość, atmosfera, emocja, wrażliwość, świadomość oraz techniki integracji wiedzy, metoda prezentacji.

Przedmiotem oddziaływania jest: człowiek (jego świadomość antropologiczna i teologiczna), wspólnota (jej świadomość antropologiczna i teologiczna) oraz świat (jego świadomość antropologiczna i teologiczna). Oddziaływanie, interakcje, relacje, recepcja, postawy wynikające z tychże relacji i interakcji to procesy, których bohaterem jest myśl religijna. Wynikiem tych procesów są: włączenie w relację/interakcję, izolacjonizm całkowity/częściowy oraz dialog/polemika. Czynnikiem wpływającymi na formę recepcji są: lęk, fascynacja, otwartość, atmosfera, emocja, wrażliwość, świadomość, techniki integracji wiedzy. Warunkują one jakość relacji między uczestnikami dialogu, tzn. nadawcami i adresatami konkretnych treści, elementów składowych myśli religijnej wewnątrz prawosławia.

---

<sup>1</sup> Wykładnię należy rozumieć jako rzeczywistość węższą od interpretacji.

**Tabela 2.** Tablica relacji zwrotnych Bóg, człowiek, świat, definiowanych przez prawosławną myśl religijną

	Bóg	człowiek	świat
<b>Bóg</b>		teofania	teofania
		teodulia	teodulia
		antropofilia	kosmofilia
		teodoria	kosmodulia
<b>człowiek</b>	teodoksja	antropodoksja	kosmodoksja
	teodoria	antropofania	kosmodulia
	teodulia	antropofilia	kosmofilia
	antropofania	antropodulia	
	antopodoria	antopodoria	
<b>świat</b>	teodoksja	teofania	kosmodoksja
	kosmofania	teofilia	kosmodulia
		antropodoksja	kosmofania
		antropofania	
		antropofilia	
		kosmofania	
		kosmodulia	

Opracowanie własne autora

Odrębnymi, a właściwymi prawosławiu, istotnymi cechami współczesnej kultury prawosławnej myśli religijnej są: czas, obszar kulturowy, struktura myśli, profil odbiorcy, profil nadawcy, forma<sup>2</sup>, geografia<sup>3</sup>, wolność słowa i myśli, globalizacja, mediatyzacja samego prawosławia, prywatyzacja prawosławia, technizacja<sup>4</sup>, rozwój kultury obrazkowej, stereotypizacja<sup>5</sup> oraz cyfryzacja prawosławia<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Formy prawosławnej myśli religijnej: niepisana [kazania, prelekcje, wykłady]; pisana (drukowana) [apologie, mowy, traktaty, decyzje soborowe, pisma, orędzia patriarche, listy pasterskie, kazania]; cyfrowa (pisane niedrukowane) [Internet, audycje radiowe, audycje telewizyjne, kanały tematyczne internetowe, radiowe i telewizyjne].

<sup>3</sup> Geografia prawosławnej myśli religijnej: Azja Mniejsza; Afryka; Europa Południowa; Europa Północna; Ameryka.

<sup>4</sup> Elektroniczny kult w czasie pandemii Covid-19: np. udział w nabożeństwach poprzez media elektroniczne.

<sup>5</sup> Częste wypowiedzi: „mam ikonę w domu, jestem wierzącym”, „mam wodę święconą z Grabarki, mogę nią poświęcić dom podczas wizyty duszpasterskiej duchownego po 19 stycznia” itp.

<sup>6</sup> Przesył sygnału ze świątyni do radia, celem transmisji nabożeństwa.

## Aksjologia współczesnej kultury prawosławnej myśli religijnej

Współczesną myśl religijną prawosławia postrzegać można w oparciu o różne kryteria. Prawosławny teolog, religioznawca, przedstawiciele różnych dziedzin nauk inaczej będą postrzegali jej kulturę, wartość oraz aksjologię. Słownikowa definicja aksjologii mówi o dwóch kluczowych perspektywach rozumienia samego terminu. Pierwsza to teoria wartości, druga to klasyfikacja i hierarchizacja wartości (Podsiad, 2000, 17). Dodając do tego kryterium religii, tzn. prawosławie, przede wszystkim ortodoksji prawosławia, podjęte zagadnienie precyzuje je. Jak można opisać kulturę współczesnej prawosławnej myśli religijnej? Pierwszym wyznacznikiem jest świadomość poruszania się w wytworze samego prawosławia. Wszelkie zewnętrzne, nieprawosławne wypowiedzi będą tylko komentarzem.

Drugim wyznacznikiem jest fakt rozumienia właściwego prawosławiu terminu „teolog”. Tu jest jednoznaczne podkreślenie aspektu modlitwy. Istotne jest wzięcie pod uwagę kolejnego wyznacznika: modlitwa to element kultu, praktyczny wymiar religijności, działania religijnego i zaangażowania. Tak więc każdy element składowy myśli religijnej to modlitwa. Kolejny wyznacznik to charakter nadrzędny omawianej całości wymiaru życia prawosławia. Tu należy mówić o doksologii: Absolutu – Boga osobowego, działania Absolutu. Z niej wynika doksologia ortodoksji prawosławia. Stanowi to też jej uzasadnienie. Należy stwierdzić, iż prawosławna myśl religijna to wypowiedź samego prawosławia związana z obszarem dotyczącym: Boga, człowieka i świata. Ta trychotomia ma uzasadnienie między innymi w kulturze edukacji i kształcenia kadr w szkołach teologicznych XIX, XX i XXI wieku. Katechizmy i podręczniki, zwłaszcza z zakresu teologii dogmatycznej, kultywują tradycję porządkowania ogółu myśli religijnej. Kryterium czasu również uzasadnia to ujęcie. Obrazuje to poniższa tabela.

**Tabela 3.** Tablica zależności czasu a wybrane tematy refleksji prawosławnej myśli religijnej

	Bóg	człowiek	świat
przeszłość		X	X
teraźniejszość	X	X	X
przyszłość		X	X

Opracowanie własne autora

Inną właściwością prawosławnej myśli religijnej, oprócz jej doksológicznego wyrazu, który jest nadrzędny, to obraz dnia codziennego, definicja eklezjalności człowieka jako jednostki i zbiorowości w perspektywie Absolutu i Jego działania. W prawosławnym rozumieniu jest to wspólnota z Bogiem, mająca swe źródło w rzeczywistości teofanii (pneumatofanii), tzn. zstąpienia na Apostołów Trzeciej Osoby Świętej Trójcy, przedwiecznie pochodzącej od Ojca (Paweł, 1987, 15). Tu zaś można mówić o kolejnej właściwości prawosławnej myśli religijnej, problematyce człowieka, jako: *Imago Dei*, świątyni Świętego Ducha, hezychii człowieka, *theoforosa*, przebóstwionego. Antropologia prawosławna – problematyka człowieka stanowi centrum refleksji. Jest też punktem wyjścia zarówno kontemplacji Boga i Jego dzieła, jak i kontemplacji świata i analizy oraz definicji jego kondycji. Pytanie „kim jestem, ja człowiek, żem tak wysoko ceniony”, to temat całej refleksji (Leśniewski, 2015). Jednak antropocentryczny jej charakter niekiedy bywa pozorny, może niekiedy chce takim być, by przez woal człowieczego obrazu przybliżyć obraz Boga temu, kto praktyką poznania Boga, życia w Bogu czyni modlitwę (*Opowieści pielgrzyma*, 2019, 98, 115, 119.)

### **Paradygmaty współczesnej kultury prawosławnej myśli religijnej**

Przyjęty sposób widzenia rzeczywistości przez prawosławie: opracowany przezeń wzorzec rzeczywistości idealnej właściwy ortodoksji prawosławia; wypracowany model tej rzeczywistości wyrażony przez myśl religijną, pozwala określić punkty konstrukcyjne, w oparciu o które ta ostatnia jest budowana. Należą do nich: ortodoksja prawosławia i jej definicja, sakralizacja/uświęcenie, uźródłowienie, genetyka, historyczność, kinotyczność (wspólnotowość) oraz soborowość. Wszystkie te rzeczywistości prawosławie integruje, syntezuje i różnicuje. Teologiczność, antropologiczność, kosmologiczność to znamiona, których znacznikami są z jednej strony: geneza, grafia i eschatyka, z drugiej zaś doktryna, kult i norma.

Prawosławna doktryna (Poniatowski, 1969, 92–93) swym zakresem tematycznym obejmuje temat Boga, człowieka i świata. Dokonując dalszego porządkowania ogółu myśli w zakresie poszczególnych tematów można wyróżnić podtematy. W wypadku tematu „Bóg” będzie to zagadnienie istnienia Boga, Jego właściwości, jak też czasu schyłkowego dla Jego stworzenia. W wypadku tematu „człowiek”, będzie to jego powstanie, właściwości i kres. Podobny trójpodział będzie obecny w wypadku tematu „świat”.

Swe przemyślenia, stawiane tezy, opracowane definicje i dogmaty prawosławie opiera i wyprowadza w oparciu o konkretną bazę źródłową. Stanowią ją przede wszystkim teksty pisane. Prawosławie dzieli je na te, które otacza autorytetem świętości i natchnienia oraz pozostałe. Do grupy tekstów świętych i natchnionych zalicza Stary i Nowy Testament, modlitwy, teksty nabożeństw i sakramentów oraz kanony świętych soborów powszechnych. Teksty święte stanowią teksty posług błogosławieństw. Pozostałe teksty stanowią: żywoty świętych, orędzia biskupie, kanony soborów lokalnych. Odłąbną kategorię tekstów świętych stanowi architektura (Chomik, Ławreszuk, 2018, 47–54; Lichaczowa, Lichaczow, 1977, 15–19), ikonografia (Płoński, 2011, 161–173; Lichaczowa, Lichaczow, 1977, 23–31), muzyka cerkiewna. Mają one swój wyraz w postaci: architektury świątyni, ikon, fresków, melodii muzycznych. Jeszcze inną grupę źródeł stanowią symbole oraz znaki religijne właściwe prawosławiu.

Prawosławna myśl religijna obfituje w różnorodność form. Obok pisanych występują niepisane. Pierwsze stanowią teksty święte i natchnione (omówione powyżej), wszelka dokumentacja soborowa (orosy, dekryty, postanowienia, definicje, orędzia, kanony, tomosy), teksty modlitw (teksty nabożeństw, teksty posług, Credo Niceo-Konstantynopolitańskie, modlitwy przed Eucharystią, kanony modlitewne), listy pasterskie biskupów (orędzia dogmatyczne, świąteczne, decyzje prawne, decyzje administracyjne), komentarze do tekstów świętych, formuły dogmatyczne, podręczniki (katechizmy, podręczniki akademickie do poszczególnych dyscyplin teologicznych), instruktarze prawne (Księga Kormczaja, statuty wewnętrzne poszczególnych Kościołów autokefalicznych i autonomicznych), instruktarze kultowe (Księga Typikon, Euchologiony, Leitourgiariony), komentarze do instruktarzy prawnych, komentarze do instruktarzy kultowych. Z kolei niepisane to: praktyka kultu, obrzędowość, podania religijne, pielgrzymki, zdobnictwo religijne, kultura słowa mówionego, kultura słowa śpiewanego, kultura funeralna, kultura małżeństwa. Wszystkie wymienione źródła przynależą do którejsz z trzech kategorii, tzn. do doktryny, kultu lub normy.

Poszczególne elementy i wymiary życia prawosławia prawosławna myśl religijna traktuje zarówno jako materiał źródłowy, genetyczny, przedmiot syntezy, opis synergii bosko-ludzkiej oraz zapis konkretnego ich obrazu, stanu i jeststwa. Wszakże jest to rzeczywistość teandryczna. Ta wielopłaszczyznowość i wielowymiarowość zarówno w wymiarze doktryny, kultu i normy dotyczy także poszczególnych elementów kultury duchowej i materialnej, stanowiących obraz jednego wymiaru życia prawosławia lub ich sumę. Doświadczenie życia duchowego, refleksja intelektualna, ikona, muzyka generuje

określone wrażenia estetyczno-duchowe inspirujące pobożność jednostki oraz zbiorowości. Stanowi przyczynek refleksji. Poszukiwanie i pragnienie maksymalnego wyrażenia duchowego pragnienia jedności, identyczności ontologicznej i realizacji zasad życia religijnego to determinanta i imperatyw. Tu więc pojawia się źródłowość, genetyczne dociekania określonego zachowania religijnego, co z kolei czyni źródło generatorem. Źródło ulega modyfikacji wtórnej, nie tracąc niczego z pierwotności. Ortodoksja w rozumieniu samego prawosławia stoi na straży pierwotnej niezmienności źródła. Każde z nich, choć jest elementem składowym innej rzeczywistości, pozostaje tym samym i może być na nowo wyizolowane i stanowić pierwszy byt, byt źródłowy. Synteza, sama w sobie, nie jest zmianą, lecz sumą odrębnych całości, które będąc nadal samymi sobą, są jednocześnie całością. Całość całości, suma całości, a jednocześnie całość części to znak, paradygmat, obraz i definicja ortodoksji prawosławia. Stąd też źródłowość, genetyka (np. doktryny, kultu, normy), nieustanny stan generowania i syntezy, replikacja i zapis są właściwe całej prawosławnej myśli religijnej, także współczesnej. Punktem wyjścia i zwieńczeniem prawosławnej myśli religijnej są: doktryna, kult, norma oraz kultura duchowa i materialna wraz z ich poszczególnymi elementami.

### **Kultura współczesnej prawosławnej myśli religijnej**

Prawosławie swą teandryczną (Klinger, 1969, 92) rzeczywistość odczytuje przede wszystkim w oparciu o temat Boga, który w metodologii teologii prawosławnej jest rozpatrywany w dwóch osiach relacyjnych. Pierwszą z nich stanowi traktat o Bogu Jedynym (Trójjedynym), czyli teoria, filozofia Boga. Drugi z kolei to traktat o planie zbawczym Boga względem człowieka, czyli działaniu Boga w relacji miłości do stworzenia i plan restytucji jedności na linii Stwórcy-stworzenia (Napiórkowski, 1991, 16–17; *Confessio catholicae et apostolicae in Oriente ecclesiae, conscripta compendiose per Metrophanem Critopulum Hieromonachum et Patriarchalem Protosyngellum*, 1830, 13). Stosowane metodyki analizy, budowania argumentacji generują kulturę dyskusji myśli religijnej. W oparciu o nie współczesną prawosławną myśl religijną można porządkować w konkretne tematy przy jednoczesnym wskazaniu stosowanej metodyki. Uzyskane w ten sposób profile porządkują całościowy obraz refleksji prawosławia. Pozwalają już na tym etapie dokonać konstatacji o charakterze ogólnym: rozumienie takich zagadnień, jak cerkiew, człowiek, świat, etyka, małżeństwo czy nabożeństwo cechuje jednoczesna wielokierunkowość oraz wielopłaszczyznowość. Wytypowane



tematy, w toku przeprowadzonej analizy bazy źródłowej, jaką jest prawosławna myśl religijna, wydają się być uniwersalnymi i reprezentatywnymi dla ogółu debaty prawosławnej, tej uniwersyteckiej jak i tej społecznej.

**Tabela 4.** Tablica profili dyskusji w wybranych obszarach tematycznych

	cerkiew	człowiek	świat	etyka	małżeństwo	nabożeństwo
chrystologiczny	X	X	X	X	X	X
pneumatologiczny	X	X	X	X	X	X
mariologiczny [theotokologiczny, theotokiczny]	X	X	X	X	X	X
antropologiczny	X	X	X	X	X	X
eschatologiczny	X	X	X	X	X	X
soteriologiczny	X	X	X	X	X	X
eklezjologiczny	X	X	X	X	X	X
liturgiczny	X	X	X	X	X	X
sakramentologiczny	X	X	X	X	X	X
eucharystyczny	X	X	X	X	X	X
kanoniczny	X	X	X	X	X	X
patrystyczny	X	X	X	X	X	X
hagiologiczny	X	X	X	X	X	X
mieszany	X	X	X	X	X	X

Opracowanie własne autora

Powyższe zestawienie prezentuje wybrane profile dyskusji: chrystologiczny, pneumatologiczny, theotokiczny, antropologiczny, eschatologiczny, soteriologiczny, eklezjologiczny, liturgiczny, sakramentologiczny, eucharystyczny, kanoniczny, patrystyczny, hagiologiczny oraz mieszany w połączeniu z obszarami tematycznymi, obecnymi w myśli religijnej prawosławia.

Profilowanie dyskusji to krok badawczy, pozwalający przedsięwziąć analizę kolejnego aspektu kultury współczesnej prawosławnej myśli religijnej – stosowanej narracji. Materiał źródłowy w postaci prawosławnej myśli religijnej pozwala wyróżnić około czternastu typów narracji: chrystologiczny, pneumatologiczny, mariologiczny [theotokologiczny, theotokiczny], antropologiczny, eschatologiczny, soteriologiczny, eklezjologiczny, liturgiczny, sakramentologiczny, eucharystyczny, kanoniczny, patrystyczny, hagiologiczny oraz mieszany. Pierwsze trzynaście są jednorodne. Ostatni, mieszany jest niejednorodny i składa się z dwóch lub więcej elementów składowych, nawzajem

ze sobą połączonych i sprzężonych zwrotnie. W jego wypadku jest istotnym pytaniem: co jest mnożnikiem w metodyce myśli prawosławnej w tym wypadku? Metodyka dyskursu? Cel dyskursu? Na pewno proces ten warunkuje kulturę narracji i przedmiot refleksji: Bóg, prawosławie, dziedzina refleksji.

Poszczególne typy narracji mają określone cechy właściwe tylko im. Można je wskazać na przykładach poszczególnych prawosławnych myślicieli. Narrację chrystologiczną cechuje centralne odniesienie do samego Jezusa Chrystusa. W perspektywie jego osoby rozpatruje się określone teksty, wydarzenia oraz zagadnienia. Przykładem takim może być chrystologia życia człowieka w ujęciu świętego prawosławia Mikołaja Kabasilasa (Кавасила, 2002, 10–122). Z kolei pneumatologiczna to odwołanie się w refleksji do Świętego Ducha, Trzeciej Osoby Świętej Trójcy. Tu przykładem takiej refleksji może być zagadnienie eklezjologii pneumatologicznej poruszane przez Nikosa Nisiotisa (Glaeser, 1996; Evdokimow, 2012, 115–148). Narracja mariologiczna jest specyficzna dla prawosławia. Skąd ta specyfika? Współczesne prawosławie dyskutuje nad zagadnieniem: czy w prawosławiu istnieje mariologia, czy też theotokologia. Źródło owej refleksji stanowi efezański tytuł Marii – *Theotokos* oraz charakter Jej kultu w nim samym (Płoński, 2012, 178–179; Felmy, 2005, 106–132; Kniazeff, 1996, 9). Antropologiczna z kolei rozpatruje centralnie człowieka – stworzenie Boga. I w tej perspektywie podejmuje refleksję o człowieku jako nim samym oraz wskazuje na implikacje z tego wynikające: Georgios I. Mantzaridis (Mantzaridis, 1997; Evdokimow, 1991), Włodzimierz Łoscki (Leśniewski, 2015, 21–25), Jan D. Zizioulas (Leśniewski, 2015, s. 41–64.), Christos Yannaras (Leśniewski, 2015, 65–108). Eschatologiczna narracja analizuje rzeczywistość przyszłą. Metropolita Atanazy Jevtic dokonuje eschatologicznego ujęcia dnia codziennego (Atanazy 2004, 27–40). Ks. Aleksander Schmemann stosując tę narrację, analizuje nabożeństwo cyklu dobowego – Świętą Boską Liturgię (Schmemann, 2004, 147–158). Soteriologiczną narrację z kolei cechuje wskazanie teleologicznego wymiaru życia, którym jest zbawienie. Tę perspektywę w swych rozważaniach podjął arcybiskup Sergiusz Stragorodskij (Сергий, 1991). Eklezjologiczna znajduje swój wyraz w rozważaniach Mikołaja Afanasjewa (Afanasjew, 2002). Liturgiczną zaś reprezentuje myśl Borisa Bobrinskoy’a (Bobrinskoy, 2004), z kolei sakramentologiczną nacechowana jest refleksja wcześniej wspomnianego świętego prawosławia, Mikołaja Kabasilasa (Кавасила, 2002, 10–122). Eucharystyczna zaznacza się u wspomnianych wcześniej, Mikołaja Afanasjewa (Afanasjew, 2002) i ks. Aleksandra Schmemanna (Schmemann, 1997). Kanoniczną w analizie

sakramentów stosuje arcybiskup Sawa Hrycuniak (Sawa, 1994), patrystyczną zaś w analizie duchowości prawosławnej ks. John Meyendorff w swojej refleksji na temat prawosławnej duchowości (Meyendorff, 2005), czy też Paul Evdokimov w swoim studium o pneumatologii Ojców Kościoła (Evdokimow, 2012, s. 115–148). Hagiologiczna z kolei występuje w studiach poświęconych świętym jako patronom, czy też wzorcom określonych zachowań (Vernezou, 1997). Ostatnia, mieszana, łącząca w sobie różne narracje, pojawia się w analizie prawosławnej teognozji czy też ekonomii zbawienia u Paula Evdokimova (Evdokimow, 1996; Evdokimow, 2012, 115–148.). Jego debatę na temat wiedzy o Bogu cechują narracje patrystyczna, liturgiczna i ikonograficzna jednocześnie. Zachowane zróżnicowanie wydaje się być niekiedy pozornym, i prowadzi do sumy. Jednak także sama suma również staje się pozorną, gdy dokonać strukturalnej analizy toku narracji. Wtedy narracja jest sumą kilku narracji.

**Tabela 5.** Tablica mieszanych odmian narracji obecnych we współczesnej prawosławnej myśli religijnej

	chrystologiczny	pneumatologiczny	theotokiczny	antropologiczny	eschatologiczny	soteriologiczny	eklezjologiczny	liturgiczny	sakramentologiczny	eucharystyczny	kanoniczny	patrystyczny	hagiologiczny
chrystologiczny		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
pneumatologiczny	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
theotokiczny	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
antropologiczny	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X	X
eschatologiczny	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X	X
soteriologiczny	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X	X
eklezjologiczny	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X	X
liturgiczny	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X	X
sakramentologiczny	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X	X
eucharystyczny	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X	X
kanoniczny	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X	X
patrystyczny	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X		X
hagiologiczny	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	

Ilościowe określenie mieszanych narracji, choćby w najprostszym rachunku, pozwala określić minimalną ilość mieszanych narracji na 124. Sumując mieszane i jednorodne, otrzymujemy 137 typów narracji. Zaznaczyć trzeba, iż jest to ilość minimalna. To pokazuje kulturę myśli, kulturę metodologii, którą potencjalnie posługuje się prawosławna teologia i prawosławny teolog. To również pokazuje jakość materiału badawczego, jakim jest kultura współczesnej prawosławnej myśli religijnej.

### **Orientacje tematyczne współczesnej kultury prawosławnej myśli religijnej**

Wielość tematów podejmowanych przez prawosławną myśl religijną rodzi szereg pytań oraz refleksji. W jej ramach można wyróżnić trzy wiodące tematy: Bóg, człowiek i świat.

**Tabela 6.** Tablica tematów prawosławnej myśli religijnej [cz. 1]

<b>Bóg</b>	<b>człowiek</b>	<b>świat</b>
teognozja	antropognozja	kosmognozja

Opracowanie własne autora

Każdy z nich rozpatrywany i analizowany jest w trzech płaszczyznach: genezy, opisu i jego metodologii oraz kresu.

**Tabela 7.** Tablica tematów prawosławnej myśli religijnej [cz. 2]

<b>Bóg</b>	<b>człowiek</b>	<b>świat</b>
teogeneza	antropogeneza	kosmogeneza
teografia	antropografia	kosmografia
teoeschatyka	antropoeschatyka	kosmoeschatyka

Opracowanie własne autora

Osnowa ta pozwala dokonać ogólnej strukturyzacji prawosławnej myśli religijnej w oparciu o zasadnicze jej kryterium tzn. doktrynę, ponieważ to ona jest punktem wyjścia i zamknięcia.

Teologia, teoria Boga, prawosławna filozofia Boga podejmuje refleksję dotyczącą Absolutu, Boga osobowego. W jej ramach można mówić o teogenezie, teografii i teoeschatyce. Prawosławna teogeneza mówi, iż Bóg nie ma początku ani końca, istnieje zawsze. Jego istnienie to teraz, ale w rozumieniu

czasu boskiego. Ludzka trójwymiarowość czasu jest czymś, co mieści się w całości w przestrzeni Bożego „teraz”. Prawosławna teografia to orzekanie o Bogu. Dyskurs o Bogu odbywa się w oparciu o rozróżnienie punktu wyjścia opisu Boga tzn. według techniki dialogu (mówienia) o Nim oraz techniki (metody) poznania Go. Należy tu wymienić dwie główne techniki dialogu, mówienia o Bogu i Jego poznania. Zarówno jedna i druga może mieć oblicze apofatyczne albo katafatyczne. W wypadku technik (metod) poznania Boga prawosławie mówi tu o drodze modlitwy (*praxis*), lektury Słowa Bożego. Obie one są względem siebie komplementarne. Wychodząc z jednej, wkracza się w drugą i na odwrót (*Opowieści pielgrzyma*, 2019, 98, 115, 119 ). Apofatyka i katafatyka stanowią dwie tablice poznania i dialogu. Prawosławna teoeschatyka mówi z kolei o Bogu w czasie przyszłym, działaniu Boga po końcu świata. Prawosławie akcentuje w sposób szczególny dwie podstawowe myśli: Bóg będzie sędzić stworzenie według sprawiedliwości Bożej oraz chce, aby stworzenie uczestniczyło w chwale Bożej. Opisuje bardziej los człowieka i świata w oparciu o działanie Boga. Stąd też jej zasadniczym tematem jest powtórne przyjście Mesjasza, sąd nad stworzeniem oraz udział stworzenia w wiecznej chwale Bożej.

Prawosławna antropologia to traktat o człowieku. W jego ramach można wyróżnić: antropogenezę, antropografię oraz antropoeschatykę. Prawosławna antropogeneza zasadza się zasadniczo na trzech faktach opisanych w Słowie Bożym: człowiek został stworzony przez Boga; Boga i człowieka, człowieka i Boga łączy relacja miłości, zgody i zawierzenia; człowiek z natury jest dobry. Prawosławna antropografia traktuje o człowieku w dwóch rzeczywistościach jego bycia: człowiek bez grzechu oraz człowiek z grzechem. Prawosławna antropoeschatyka swym zakresem obejmuje refleksję dotyczącą teorii wpływu i skutków planu zbawczego Absolutu – Boga Trójjedynego względem człowieka, analizę doświadczenia planu zbawczego Absolutu – Boga Trójjedynego przez człowieka i finalnej realizacji tegoż planu w takich momentach kluczowych egzystencji człowieka i ludzkości, jak: pierwsze i powtórne przyjście Mesjasza – Jezusa Chrystusa, działanie Boga Ojca, Boga Syna i Boga Świętego Ducha, zagadnienie śmierci człowieka, telonie/mytarstwa, Sąd powszechny, udział stworzenia w wiecznej chwale Bożej.

Prawosławna kosmologia to nauka o świecie otaczającym z perspektywy działania Bożego. W jej ramach można mówić o kosmogenezie, kosmografii i kosmoeschatyce. Zasadniczymi jej treściami są twierdzenia: Bóg jest stwórcą świata widzianego i niewidzianego z niczego oraz stworzony świat był dobry. Prawosławna kosmografia opisuje świat w dwóch perspektywach: świat znający

człowieka bez grzechu oraz świat znający człowieka z grzechem. Sam grzech rodzi skutki również w relacji świat-człowiek oraz człowiek-świat. Stąd obecne w prawosławnej refleksji takie tematy, jak: problematyka ontologiczna świata, świat anielski i jego dzieje, problematyka kresu zła, ontologia dobra i zła, konsekwencje obecności dobra i zła dla świata. Prawosławna kosmoeschatologia powieli wymienione wcześniej zagadnienia z zakresu antropoeschatologii. *Novum* w tym wypadku jest teoria wpływu planu zbawczego Absolutu – Boga Trójjedynego względem świata oraz analiza doświadczenia planu zbawczego Absolutu – Boga Trójjedynego przez świat.

W rozumieniu prawosławia opis Boga, człowieka i świata może odbywać poprzez wyraźnie określone zasadnicze techniki. Są to: lektura objawionego Słowa Bożego; kontemplacja treści, zwłaszcza chwalebnych; pokutnych, świętych tekstów nabożeństw oraz modlitwa. Są one względem siebie równorzędne i komplementarne, i tylko wszystkie razem stanowią całość. Wszystkie zaś pozostałe obecne w metodologii dyskusji, refleksji, analizy formy, techniki orzekania o Bogu, człowieku i świecie są pochodnymi wymienionych technik zasadniczych.

**Tabela 8.** Tablica technik poznania przedmiotu refleksji prawosławia

	<b>Bóg</b>	<b>człowiek</b>	<b>świat</b>
<b>teofania</b>	X	X	X
<b>teofilia</b>	X	X	X
<b>teodulia</b>	X	X	X
<b>teodoria</b>	X	X	X
<b>teodoksja</b>	X	X	X
<b>hierofanie</b>	X	X	X
<b>modlitwa</b>	X	X	X
<b>hagiografia</b>	X	X	X
<b>hagiofanie</b>	X	X	X
<b>antropofania</b>	X	X	X
<b>antropofilia</b>	X	X	X
<b>antropodulia</b>	X	X	X
<b>antropodoksja</b>	X	X	X
<b>kosmofania</b>	X	X	X
<b>kosmofilia</b>	X	X	X
<b>kosmodulia</b>	X	X	X
<b>kosmodoksja</b>	X	X	X

Wiek XXI i jego wyzwania w oczywisty sposób poszerzają zakres prawosławnej myśli religijnej o kolejne zagadnienia. Należy zauważyć, że każdy wiek przynosił swoje przekonania i kazał prawosławiu zmierzyć się z nimi. Tak więc ogół myśli stanowi owoc wielokierunkowych interakcji na linii samoświadomość prawosławia i wyzwania wewnętrzno-zewnętrzne. Współczesna prawosławna myśl religijna to odpowiedź na nie.

\* \* \*

Mówienie o prawosławiu dla prawosławnych to mówienie o wspólnotcie, która sama o sobie świadczy, iż jest rzeczywistością mającą za podstawę hierofanię. Swój początek widzi w objawieniu Boga osobowego, Boga Świętego Ducha, Trzeciej Osoby Świętej Trójcy. Historyczne wzrastanie rozumie jako *continuum* rzeczywistości i formy (Paweł, 1987, 15).

W debacie o samym sobie stosuje wielość rodzajów toków narracji. Jest to więc narracja wielu wariantów. Każdą z nich cechuje ekskluzywizm metodologiczny. Ten ostatni tworzy intelektualne mosty pozwalające obserwować prawosławiu poszczególne jego wycinki w sposób nieskrępowany i otwarty, jednocześnie nakreśla ramy nowych interpretacji i dyskusji wewnątrz niego samego.

Współczesne prawosławie w swej myśli podejmuje zagadnienie tożsamości jego samego. Interesującym jest tu pytanie o ślady jerozolimskiej świadomości współczesnego prawosławia. Podkreślić należy, iż azjatocentryzm, romanocentryzm czy też słowianocentryzm myśli religijnej prawosławia to melodie czasów minionych. W przeciwieństwie do poprzednich wieków cechuje ją dziś multicentryczność, co z kolei rodzi napięcia pomiędzy poszczególnymi stolicami intelektualnymi współczesnego prawosławia.

Współczesna kultura prawosławnej myśli religijnej to warsztat pracy prawosławnego teologa, jego psalterion, harfa, organy, jego płótno i paleta. Jak je wykorzystuje, pokazuje to jego myśl. Jest ona składową całości, którą określa się mianem prawosławnej myśli religijnej. Jej wysublimowanie nakazuje, zwłaszcza teologom, zawsze mierzyć się z sobą samym. Tak jak ikona jest owocem procesu modlitwy, tak słowo pisane również. Tak więc prawosławna myśl religijna dla samego prawosławia jest wzmocnieniem tożsamości, jego własnej ortodoksji, wiary, doświadczenia duchowego; normatywizowaniem wiary; przypomnieniem [rekapitulacją] wiary, doświadczenia; uwzniośleniem; ukazaniem doniosłości; katechizacją oraz edukacją.



Badacz zewnętrzny, obserwator prawosławnej myśli religijnej, otrzymuje materiał badawczy w postaci określonej kultury dialogu, narracji, komunikacji, wymiany na niwie duchowej i materialnej oraz doświadczania *sacrum*. Podstawowymi zaś wyznacznikami kultury prawosławnej myśli religijnej są dziś: filozofia prawosławia mówienia o sobie oraz jej metodyka obecna w mówieniu prawosławia o prawosławiu i jego prawosławności.

## BIBLIOGRAFIA

- Afanasjew M., 2002, *Kościół Świętego Ducha*, tłum. ks. Henryk Paprocki, Białystok.
- Bobrinsky B., 2004, *Życie liturgiczne*, tłum. Janina Dembska, Warszawa.
- Bralczyk J. (red.), 2005, *Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*, Warszawa.
- Chomik P., Ławreszuk M., Płoński R. A., 2018, *Sobór Zmartwychwstania Pańskiego w Białymstoku*, Białystok.
- Confessio catholicae et apostolicae in Oriente ecclesiae, conscripta compendiose per Metrophanem Critopulum Hieromonachum et Patriarchalem Protosyn-gellum*, w: *Monumenta Fidei Ecclesiae Orientalis*. Primum in unum corpus collegit variantes lectiones ad fidem optimorum exemplorum adnotavit prolegomena addidit indice rerum praecipuarum instruxit Ernestus Julius Kimmel, Ruthenus, Theol. Licent. Eamque in Academia Jenensi Privatim Quondam Professor, 1830, Jenae, t. 2.
- Evdokimow P., 2012, *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, przeł. M. Żurowska, Poznań.
- Evdokimow P., 1991, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań.
- Evdokimow P., 1996, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim. Patrystyka. Liturgia. Ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków.
- Felmy K.Ch., 2005, *Współczesna teologia prawosławna*, tłum. H. Paprocki, Białystok.
- Gilski M., Cholewa M., 2018, *Język soborów pierwszego tysiąclecia*, Kraków.
- Glaeser Z., 1996, *W jednym duchu jeden Kościół. Pneumatologiczna eklezjologia Nikosa A. Nissiotisa*, Opole.
- Klinger J., 1969, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa.
- Kniazeff A., 1996, *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, tłum. H. Paprocki, Warszawa.

- Кавасила Николай, 2002, Семь слов о жизни во Христе, w: Христос. Церков. Богородица. Богосовские труды св. Николая Кавасилы, Москва, с. 10–122.
- Leśniewski K., 2015, „Kim jest człowiek, że o nim pamiętasz ...?”. *Podstawowe idee współczesnej antropologii prawosławnej*, Lublin.
- Lichaczowa W., Lichaczow D., 1977, *Artystyczna spuścizna dawnej Rusi a współczesność*, przeł. P. Lewin, Warszawa.
- Mantzaridis G.I., 1997, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, przeł. I. Czackowska, Lublin.
- Maximos (Aghiorgoussis), 1999, *Wiara Kościoła*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin.
- Meyendorff J., 2005, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, przekład K. Leśniewski, Lublin.
- Napiórkowski S.C., 1991, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław.
- Opowieści pielgrzyma. W poszukiwaniu nieustannej modlitwy*, 2019, tłum. D. Krupińska, wstęp J. Naumowicz, Kraków.
- Paweł Arcybiskup, 1987, *Nasza wiara*, przeł. A. Kempfi, Białystok.
- Płoński R.A., 2012, *Kult Bogarodzicy. Próba syntezy*, w: *Matka Jezusa w dialogu ekumenicznym*, red. B. Kochaniewicz, Poznań, s. 164–179 (*Studia Theologiae Fundamentalis*, 4).
- Płoński R.A. 2011, *Kult ikon w prawosławiu. Próba syntezy/The Cult of Icons In Orthodox Christianity. An Attempt at Synthesis*, w: *Wokół teologii ikony*, red. B. Kochaniewicz, Poznań, s. 161–173 (*Studia Theologiae Fundamentalis*, 2).
- Podsiad A., 2000, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa.
- Poniatowski Z. (red.), 1969, *Mały słownik religioznawczy*, Warszawa.
- Runciman S., 1973, *Wielki Kościół w niewoli. Studium historyczne patriarchatu konstantynopolitańskiego od czasów bezpośrednio poprzedzających jego podbój przez Turków aż do wybuchu greckiej wojny o niepodległość*, przeł. J.S. Łoś, Warszawa.
- Runciman S., 2008, *Teokracja bizantyjska*, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Katowice.
- Sawa (Hrycuniak), 1994, *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok
- Schemmann A., 1997, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, tłum. A. Turczyński, Białystok.

Schmemann A., 2004, *Liturgia i eschatologia*, w: *W drodze ku wieczności*, red. K. Leśniewski, W. Misijuk, Lublin, s. 147–158.

Сергий (Страгородский) Архиепископ, 1991, *Православное учение о спасении*, Москва.

Vernezou J., 1997, *Nowe cuda świętego Jana Ruskiego*, tłum. J. Matwiejczuk, Lublin.


Warsonofiusz (Doroszkiwicz), 2022, *Teologia w niewoli. Nurty teologiczne w okresie postbizantyńskim*, Warszawa.

Weber H., 2003, *Leksykon religii świata*, przeł. M.M. Dziekan, Warszawa.



KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-8814-0504>

e-mail: j.przybylowski@uksw.edu.pl

## WOLNOŚĆ RELIGIJNA W PERSPEKTYWIE TEOLOGII STOSOWANEJ

### Religious freedom from the perspective of applied theology

**Abstrakt:** Artykuł porusza zagadnienie wolności religijnej z punktu widzenia teologii stosowanej, akcentując znaczenie wolności sumienia oraz prawa do wyznawania religii zarówno indywidualnie, jak i w ramach wspólnoty. Autor odwołuje się do nauczania Jana Pawła II, podkreślającego, że człowiek jako „droga Kościoła” posiada niezbywalne prawo do wolności religijnej, wyływające z godności istoty stworzonej na obraz Boga. Wolność, którą głosi Kościół, rozwija się w pełni i wyraża wyłącznie przez otwarcie i akceptację prawdy.

**Słowa kluczowe:** wolność, teologia stosowana, człowiek.

**Abstract:** The article addresses the issue of religious freedom from the perspective of applied theology, emphasizing the importance of freedom of conscience and the right to practice religion both individually and within the

---

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI – kapłan diecezji włocławskiej, profesor zwyczajny. Studia specjalistyczne w zakresie teologii pastoralnej ukończył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, otrzymując stopień doktora w 1993 roku. Habilitację uzyskał na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW) w Warszawie w 2001 roku. Tytuł naukowy profesora nauk teologicznych otrzymał 25 stycznia 2011 roku. Od 2002 roku jest kierownikiem Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych na UKSW. W latach 2008–2010 pełnił funkcję prodziekana ds. naukowych na Wydziale Teologicznym UKSW, a w latach 2010–2012 był prorektorem ds. finansowych i naukowych na UKSW. Jest autorem kilkuset publikacji i kilku książek, m.in. *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne* (Lublin 2001); *Funkcja wychowawcza w teorii i praktyce eklezjalnej. Studium teologiczno-pastoralne* (Warszawa 2010); *Jak modli się polska młodzież? Studium socjologiczne*, Warszawa 2013; *Rola nowej ewangelizacji w Kościele i w świecie. Nowe ubranie bez dziur i łat* (Łk 5, 36), Warszawa 2014.

community. The author refers to the teaching of John Paul II, emphasizing that man as the “way of the Church” has an inalienable right to religious freedom, stemming from the dignity of a being created in the image of God. The freedom proclaimed by the Church develops fully and is expressed only through openness and acceptance of the truth.

**Key words:** freedom, applied theology, man.

Tradycyjna teologia pastoralna, czyli praktyczna, jest nauką refleksją o codziennym wzrastaniu Kościoła, w mocy Ducha Świętego, w kontekście historii. Przedmiotem jej badań jest Kościół jako znak i żywe narzędzie zbawienia Jezusa Chrystusa (PDV, n. 57). W teologii pastoralnej badania skupiają się zatem na duszpasterstwie Kościoła (głoszenie słowa Bożego, sakramenty, posługa miłości), którego realizacja powinna uwzględniać aktualne znaki czasu (Przybyłowski, 2021, 63–68).

Natomiast Jan Paweł II, w encyklice *Redemptor hominis*, napisał, że to człowiek jest drogą Kościoła, która prowadzi u podstawy tych wszystkich dróg, jakimi Kościół kroczyć powinien, ponieważ każdy człowiek bez wyjątku został odkupiony przez Chrystusa i z każdym człowiekiem Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy (RH, n. 14). Ta perspektywa antropologiczna Kościoła i jego misji stworzyła miejsce dla teologii stosowanej, która skupia swoje badania na człowieku i jego aktualnej sytuacji w świecie, w którym żyje na co dzień i realizuje swoje powołanie. W teologii stosowanej poszukuje się odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące człowieka i jego egzystencji w oparciu o źródła objawione, Magisterium i wyniki interdyscyplinarnie prowadzonych badań (Przybyłowski, 2024, 169–189).

Sytuacja współczesnych chrześcijan podlega dynamicznym zmianom, które zachodzą pod wpływem nowych uwarunkowań „historii” (PDV, n. 57)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Zmiany te dotyczą wymagań porządku moralnego, sprawiedliwości i miłości społecznej. Zob. np.: Pius XII, Przemówienie radiowe z okazji 50 rocznicy Encykliki *Rerum novarum* wygłoszone w dniu 1 VI 1941, AAS, 33(1941), s. 195–205; tenże, Przemówienia radiowe z okazji Bożego Narodzenia 24 XII 1941, AAS, 34(1942), s. 10–21; 24 XII 1942, AAS, 35(1943), s. 9–24; 24 XII 1943, AAS, 36(1944), s. 11–24; 24 XII 1944, AAS, 37(1945), s. 10–23; 24 XII 1947, AAS, 40(1948), s. 8–16; tenże, Przemówienie do Kardynałów, 24 XII 1945, AAS, 38(1946), s. 15–25; 24 XII 1946, AAS, 39(1947), s. 7–17; Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, AAS, 53(1961), s. 401–464; tenże, Encyklika *Pacem in terris*, AAS, 55(1963), s. 257–304; Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, AAS, 56(1964), s. 609–659; tenże, Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych, 4 X 1965,

Dlatego w badaniach prowadzonych w ramach teologii stosowanej przydatny staje się argument Romano Guardiniego, który postulował, aby nie przeciwstawiać się sztywno „nowemu”, próbując „zachować wspaniały świat, który i tak musi zginąć”. Jednocześnie jednak proroczo ostrzegął: „Naszym zadaniem jest twórczo wpływać na proces zmian [...], zachowując uczciwą wrażliwość na wszystko, co jest w nim niszczycielskie, nieludzkie”. [...] Oczywiście, mamy przed sobą zadania natury technicznej, naukowej i politycznej, ale je można rozwiązać wyłącznie z perspektywy człowieka. Musi się obudzić nowe człowieczeństwo, przeniknięte większą głębią ducha, nową wolnością i nową wiarą” (Guardini, 2021, 82–83).

W tej perspektywie antropologicznej łatwiej można zobaczyć, że rozumienie i wyrażanie doktryny kościelnej w badaniach teologii stosowanej nie traktuje się jako systemu zamkniętego, pozbawionego dynamiki zdolnej do rodzenia pytań, wątpliwości, dyskusji. Ludzie wierzący stawiają bowiem pytania dotyczące nie tylko wiary, ale również życia codziennego, dlatego ich zmagania, marzenia, troski mają wartość hermeneutyczną, której nie można pomijać w teologii stosowanej (GE, n. 44). W jej badaniach głównym źródłem jest Objawienie, a także Magisterium Kościoła; z racji jednak koncentracji jej badań na człowieku to również wyniki dociekań nauk świeckich są traktowane jako ważne „źródła zastane”. Teologia stosowana jest również otwarta na prowadzenie oryginalnych badań empirycznych z wykorzystaniem metodologii nauk świeckich, jak np. katolickiej nauki społecznej, socjologii, psychologii, nauk pedagogicznych, cybernetyki społecznej, komunikacji społecznej.

---

AAS, 57(1965), s. 877–885; tenże, Encyklika *Populorum progressio*, AAS, 59(1967), s. 257–299; tenże, Przemówienie do „Campesinos” kolumbijskich, 23 VIII 1968, AAS, 60(1968), s. 619–623; tenże, Przemówienie do Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, 24 VIII 1968, AAS, 61(1968), s. 639–649; tenże, Przemówienie na Konferencji FAO, 16 XI 1970, AAS, 62(1970), s. 830–838; tenże, List apostolski *Octogesima adveniens*, AAS, 63(1971), s. 401–441; tenże, Przemówienie do Kardynałów, 23 VI 1972, AAS, 64(1972), s. 496–505; Jan Paweł II, Przemówienie na trzeciej Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej, 28 I 1979, AAS, 71(1979), s. 187n; tenże, Przemówienie do Indian i do „Campesinos” w Oaxaca, 29 I 1979, AAS, 71(1979), s. 207n; tenże, Przemówienie do robotników w Guadalajara, 31 I 1979, AAS, 71(1979), s. 221n; tenże, Przemówienie do robotników w Monterrey, 31 I 1979, AAS, 71(1979), n. 240n; Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, AAS, 58(1966), s. 929–941; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, AAS, 58(1966), s. 1025–1115; Dokumenty Synodu Biskupów, *O sprawiedliwości w świecie*, AAS, 63(1971), s. 923–941.

Wiąże się z tym jednak poważne wyzwanie naukowo-lingwistyczne. Chodzi bowiem o to, że w prowadzeniu takich badań i upowszechnianiu ich wyników zachować należy tradycyjną leksykę teologiczną (ten język jest hermetyczny), a jednocześnie włączyć terminologię nauk świeckich w zakresie badanego fenomenu (ten język jest również wysoko wyspecjalizowany). W teologii stosowanej niektóre kwestie można przedstawić używając specjalistycznego języka filozofii, teologii i nauk świeckich, ale jednocześnie należy poszukiwać możliwości łączenia znaczeń i tworzenia języka dialogu interdyscyplinarnego wykorzystywanego w teologii stosowanej.

Teologia stosowana skupia się na wymiarze osobowym człowieka – każda osoba ludzka jako jedność cielesno-duchowa (KKK, n. 362–365)<sup>2</sup> i psychiczna (zob. KKK, n. 1700–1876), jest jedna i niepowtarzalna (Słomka, 1980, 65)<sup>3</sup>; ma ona naturę religijną i jest istotą społeczną (KDK, n. 14)<sup>4</sup>. W koncepcję katolickiej teologii stosowanej wpisane jest również eschatologiczne ukierunkowanie życia człowieka, które nadaje jego istnieniu pełny sens (finalizacja egzystencjalna). Celem teologii stosowanej jest zdobywanie praktycznej wiedzy o człowieku, która będzie mogła być wykorzystana do adekwatnego rozwiązywania nowych (aktualnych) problemów dotyczą-

---

<sup>2</sup> Katechizm dla dorosłych wyraża przekonanie, że człowiek to jedność duszy i ciała, która może sprawiać wieloaspektowe jego spostrzeganie. Konstytucja człowieka jest więc korelacją dwóch integralnie związanych ze sobą pierwiastków. „Nasza ludzka egzystencja jest zarazem cielesna i duchowa. Ciało ożywione jest i ukształtowane duszą duchową, a dusza wyraża się w ciele”. *Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, Poznań 1987, s. 110. „Człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej” (FC, n. 11).

<sup>3</sup> Osoba ludzka to nie tylko ciało i dusza, ale także temperament, charakter, osobowość określające człowieka od strony ludzkiej (człowieczeństwo). Natomiast od strony duchowej należy uwzględnić nadnaturalne „ja” człowieka, które może działać na sposób ludzki i nadprzyrodzony. Dzięki duchowi człowiek posiada uzdolnienie do aktywności nadnaturalnej na sposób ludzki przez cnoty wlane i uzdolnienie do aktywności nadnaturalnej na sposób boski przez dary Ducha Świętego.

<sup>4</sup> „Nie myli się człowiek, gdy uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych, a nie tylko za część przyrody lub za anonimowy składnik społeczności państwowej. Albowiem tym, co zawiera jego wntęrze, przerasta człowiek cały świat rzeczy, a wraca do tych wewnętrznych głębi, gdy zwraca się do swego serca, gdzie oczekuje go Bóg, który bada serce, i gdzie on sam pod okiem Boga decyduje o własnym losie. Tak więc uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie daje się zwieść utudną fikcją wyptywającą z fizycznych tylko i społecznych warunków, lecz przeciwnie, dosięga samej prawdziwej istoty rzeczy”.



cych jego godności, praw osobowych, a także wartości, relacji, celu i sensu życia, ale z perspektywy świata, w którym żyje na co dzień. Jest to zgodne z ogólną dyspozycją Magisterium, aby w działalności pastoralnej uznawać i stosować nie tylko zasady teologiczne, lecz także zdobycze nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii, tak żeby również i wiernych prowadzić do rzetelnego i dojrzałego życia wiary.

Kościół opiera swoje nauczanie o świecie i o człowieku na Objawieniu i korzysta z wyników refleksji naukowej prowadzonej przez teologię (FR, n. 92). Dzięki temu Kościół mógł przekazywać Magisterium jako „prawdę” o świecie i o człowieku na „zewnątrz”. Sobór Watykański II otworzył natomiast nowe możliwości uzupełniania tej „prawdy” wiedzą czerpaną z wyników badań nauk świeckich. Teologia stosowana korzysta więc z prawdy objawionej i nauczania Kościoła, ale rozeznaje przede wszystkim wiedzę czerpaną z doświadczenia człowieka i jego aktywnej obecności w świecie. Ta wiedza potrzebna jest Kościołowi, aby mógł „udziśniewać” (*aggiornamento*) realizację misji zbawczej (Przybyłowski, 2018, 33–44), ale jest ona przede wszystkim potrzebna chrześcijanom, aby mogli owocnie realizować swoje indywidualne powołanie, a także skutecznie działać społecznie i politycznie (KDK, n. 62).

W badaniach tak ujętej teologii stosowanej temat wolności religijnej można skoncentrować na człowieku, z którego godności wypływają jego prawa, z najważniejszym prawem wolności sumienia i prawem do publicznego wyznawania i manifestowania swojej religii. Ta teza była głoszona przez Jana Pawła II, który człowieka nazwał „drogą Kościoła”, którego „los”, czyli wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie są w nierozdzielny sposób zespolone z Chrystusem (RH, n. 14).

### **Jan Paweł II – przewodnikiem na drodze do wolności religijnej**

Jan Paweł II był w pełni ojcem soborowym. Posiadał gruntowną wiedzę filozoficzno-teologiczną, ale przede wszystkim był wizjonerem. Dlatego przesłanie deklaracji soborowej *Dignitatis humanae* można uznać za fundament jego nauczania o wolności religijnej. Ojcowie soborowi podkreślali w niej, że w naszych czasach ludzie doznają różnego rodzaju ucisku i grozi im pozbawienie możliwości postępowania według własnej woli. Z drugiej zaś strony wielu zdaje się skłaniać do tego, by pod pozorem wolności odrzucić

wszelką zależność i zlekceważyć konieczne zasady posłuszeństwa. Dlatego Sobór Watykański II wzywa wszystkich, zwłaszcza wychowawców i formatorów, aby starali się urabiać takich ludzi, którzy respektując ład moralny, byłiby posłuszni prawowitej władzy i zarazem miłowali autentyczną wolność. Tylko ludzie wolni mogą własnym sądem rozstrzygać problemy w świetle prawdy, działać z poczuciem odpowiedzialności i podążać za wszystkim, co prawdziwe i sprawiedliwe, chętnie zespalając swój wysiłek z pracą innych. Wolność religijna powinna również służyć i prowadzić do tego, aby ludzie przy spełnianiu swoich obowiązków w życiu społecznym postępowali z większą odpowiedzialnością (DWR, n. 8).

Jan Paweł II nauczał, że prawo do wolności religijnej ma znaczenie fundamentalne, dlatego nie jest tylko jednym z wielu praw ludzkich, ale „prawem najbardziej podstawowym, ponieważ godność każdej osoby wpływa przede wszystkim z jej głębokiej więzi z Bogiem Stwórcą, na którego obraz i podobieństwo została stworzona jako obdarzona rozumem i wolnością” (Jan Paweł II, 1990, n. 5), dlatego jest najgłębszym wyrazem wolności sumienia. Prawo do wolności religijnej dotyczy samej tożsamości człowieka, który jest z natury istotą religijną (DWR, n. 2)<sup>5</sup>.

Docenić również należy znaczenie religii w zachowaniu tożsamości wielu narodów. W krajach, w których religia napotykała na trudności albo była wręcz prześladowana, ponieważ próbowano traktować ją jak relikw przeszłości, objawiła się ona na nowo jako potężna siła wyzwolenicza. Wiara religijna jest tak ważna dla narodów i dla pojedynczych osób, że w wielu przypadkach są one gotowe ponieść wszelkie ofiary, aby ją ocalić. Każda bowiem próba stłumienia lub zniweczenia tego, co jest człowiekowi najdroższe, może wywołać reakcję w postaci jawnego lub utajonego buntu (Jan Paweł II, 1990, n. 5).

Pełny wykład na temat wolności Jan Paweł II przedstawił w Liście o wolności religijnej *L'Eglise catholique* do sygnatariuszy Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach (1 IX 1980, n. 3). W tym artykule zostaną omówione wybrane tezy z tego dokumentu. W teorii i praktyce wolności religijnej występują aspekty indywidualne i wspólnotowe, prywatne i publiczne, ściśle powiązane między sobą.

---

<sup>5</sup> „Z racji swojej godności wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagłeni są własną naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy”.

## Wolność na płaszczyźnie osobowo-rodzinnej

Wolność religijna w tym aspekcie oznacza najpierw prawo przynależności do określonego wierzenia i do odpowiadającej mu wspólnoty wyznaniowej. Natomiast od strony praktycznej oznacza ona prawo do spełniania indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie aktów modlitewnych i kultowych oraz posiadania kościołów i miejsc kultu w takiej ilości, w jakiej wymagają tego potrzeby wierzących (Jan Paweł II, 1980a, n. 4). Kościół katolicki w Europie miał uprzywilejowaną swoim zasięgiem pozycję, gdyż skupiał całe narody. Natomiast J. Ratzinger twierdził, że „stoimy na progu nowej, zmieniającej wszystko epoki w dziejach Kościoła, w której chrześcijaństwo znów będzie jak ziarno gorczycy, a jego wyznawcy skupiać się będą w niewielkich grupach, pozornie nie mających większego znaczenia, które jednak z całą mocą będą występować przeciw złu i wniosą dobro w świat” (Ratzinger, 1997, 16)<sup>6</sup>. Ta wizja Kościoła dotyczy Europy Zachodniej, gdyż stare kraje Unii Europejskiej, niegdyś chrześcijańskie, pod wpływem przemian społeczno-kulturowych i obyczajowych, oddaliły się od Kościoła Chrystusowego. Z pewnością ważną przyczyną ateizacji społeczeństw Zachodu jest nowy ideał Europejczyka, który nie potrzebuje Boga do codziennej pracy i konsumpcji, a hedonistyczny cel życia wręcz skłania do odrzucenia wartości ewangelicznych. Jan Paweł II ten styl życia określił „dążeniem do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa”. Stwierdził również, że „europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (EiE, n. 7). Jest to zatem nowa sytuacja dla chrześcijan, ale również dla tych ludzi, którzy nie przynależą do żadnego wierzenia, bo oni także korzystają z prawa do wolności religijnej.

---

<sup>6</sup> „Nie powinniśmy myśleć, że chrześcijaństwo w najbliższej przyszłości stanie się znowu masowym ruchem i powróci taka sytuacja jak w średniowieczu. Nie można się tego spodziewać w obecnych warunkach, ale przynajmniej też, że masowość nigdy nie była największą wartością chrześcijaństwa. Lenin nauczył nas, że dla przyszłości decydujące znaczenie mają silne mniejszości, mające coś do powiedzenia i dające coś społeczeństwu [śmiech]. Wydaje mi się więc, że możemy mieć nadzieję na nową wiosnę chrześcijaństwa. Oto rodzą się takie mniejszości, niosące ze sobą świadomość dziedzictwa przeszłości i dynamizm działania apostołskiego. Są one gwarancją nie tylko przetrwania chrześcijaństwa, ale nadania mu nowego «impetu» w sferze ewangelizacji”. *Chrześcijaństwo jest drogą, którą winniśmy podążać także pod prąd!* Z kard. Josephem Ratzingerem, przewodniczącym Kongregacji Nauki Wiary, rozmawiali: Marek Lehnert, Bogumił Łoziński, Marcin Przciszewski (KAI, lipiec 2004 r.), <http://niedziela.pl/artukul/1491/Chrzescijanstwo-jest-droga-ktora-winnismy> [8.09.2024].

Na Zachodzie przemiany nazywane demokracją doprowadziły do powstania społeczeństwa wielokulturowego, bezwyznaniowego, tolerancyjnego, konsumpcyjno-hedonistycznego. Jan Paweł II podkreślał, że taka sytuacja oznacza „utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem zbytnio próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską, przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów, w odezwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo” (EiE, n. 7).

Taka sytuacja jest jednak bardzo groźna za sprawą poprawności politycznej i źle rozumianego pluralizmu. J. Ratzinger twierdził, że „pluralizm – słuszny i odpowiadający także strukturze chrześcijaństwa, które otwiera przestrzeń wolności rozumu i jego możliwości – ma tendencję pewnej degeneracji ku relatywizmowi. A wówczas chrześcijanie zaczynają myśleć, że chrześcijaństwo jest tylko jednym spośród wielu głosów, a zatem i oni nie powinni wprowadzać swoich osobistych przekonań na scenę polityczną. Zjawisko to można spotkać dziś zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Europie Zachodniej. Obserwujemy tam tę swoistą schizofrenię polityka katolika, który prywatnie chce być wiernym katolikiem, natomiast publicznie jest przekonany, że nie powinien przenosić swoich osobistych poglądów do sfery publicznej, tłumacząc to koniecznością przestrzegania pluralizmu” (*Chrześcijaństwo jest drogą*) [8.07.2017].

W obliczu tak poważnych niebezpieczeństw w korzystaniu z wolności religijnej przez chrześcijan należy podkreślić znaczenie wolności rodziców w wychowaniu swych dzieci w tych przekonaniach religijnych, które inspirują ich własne życie, jak również możliwość uczęszczania dzieci na nauczanie katechetyczne i religijne, prowadzone przez wspólnotę (Jan Paweł II, 1980a, n. 4). Rodzina jest podstawową komórką społeczną (ChL, n. 40)<sup>7</sup>, w której człowiek się rodzi, wzrasta, uczy się wartościowania i podejmowania decyzji, kształtuje swoją miłość, a przede wszystkim realizuje swoje życie. Rodzina jest podmiotem wychowania religijnego, ale również miejscem

---

<sup>7</sup> Małżeństwo i rodzina stanowią pierwszą płaszczyznę społecznego zaangażowania katolików świeckich i jako takie powinny być świadome własnej tożsamości oraz dokładać starań, by stawać się aktywnym i odpowiedzialnym promotorem swojego rozwoju i uczestnictwa w życiu społecznym (por. ChL, n. 40).

dawania świadectwa chrześcijańskiego, którego wyrazem jest wypełnianie rodzinnych obowiązków<sup>8</sup>. Dlatego w rodzinnym wychowaniu chodzi głównie o to, ażeby „człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, ażeby bardziej «był», a nie tylko więcej «miał» – ażeby poprzez wszystko, co «ma», co «posiada», umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, żeby również umiał bardziej «być» nie tylko «z drugimi», ale także i «dla drugich»” (Jan Paweł II, 1980b) To otwarcie na drugiego człowieka jest prawdziwą wartością wychowania chrześcijańskiego w rodzinie.

W tym kontekście należy odczytywać nauczanie Jana Pawła II, który twierdzi, że wolność religijna oznacza prawo rodziców w wyborze szkół lub innych sposobów, które zapewniają ich dzieciom wychowanie, bez narzucanej bezpośrednio lub pośrednio konieczności podjęcia dodatkowych obowiązków, które w rzeczywistości uniemożliwiają korzystanie z tej wolności (KPK, kan. 800–802)<sup>9</sup>.

Rodzice chrześcijańscy powinni również zwracać uwagę na socjalizacyjną rolę wychowania dzieci i młodzieży i przygotowywać ich do korzystania z prawa do wolności religijnej w życiu społecznym. Wolność religijna oznacza bowiem też wolność od nacisku na płaszczyźnie osobistej, obywatelskiej lub społecznej, który zmusza do spełniania czynów sprzecznych z własną wiarą, oraz wolność od poddawania określonemu rodzajowi wychowania lub przymusu należenia do grup lub stowarzyszeń, których zasady sprzeczne są z własnymi przekonaniem religijnymi. W wolność religijną wpisana jest również ochrona przed ograniczeniami i dyskryminacjami w różnych dziedzinach życia z powodu wiary religijnej (w tym wszystkim, co dotyczy kariery, studiów, pracy, zawodu, udziału we władzach państwowych i społecznych) (Jan Paweł II, 1980a, n. 4).

Na rodzicach spoczywa zatem zadanie przygotowania młodego pokolenia do korzystania z prawa do wolności religijnej. Badania nad rodziną wskazują bowiem zbieżność akceptowanych przez rodziców i młodzież

---

<sup>8</sup> W 1994 roku, który obchodzony był w Kościele jako Rok Rodziny, Jan Paweł II napisał *List do rodzin* (2 II 1994). Zawiera on doktrynalną i pastoralną wykładnię ekklezjalnej teorii i praktyki prorodzinnej.

<sup>9</sup> Kan. 800, § 1. Kościołowi przysługuje prawo zakładania szkół jakiegokolwiek specjalności, rodzaju i stopnia, a także kierowania nimi. § 2. Wierni powinni popierać szkoły katolickie, świadcząc w miarę możliwości pomoc, gdy idzie o ich zakładanie i utrzymanie. Kan. 802, § 1. Jeśli nie ma szkół, w których wychowanie jest przepojone chrześcijańskim duchem, jest rzeczą biskupa diecezjalnego zatroszczyć się o to, aby takie szkoły powstały. § 2. Jeśli jest to wskazane, biskup diecezjalny winien zatroszczyć się także o zakładanie szkół zawodowych i technicznych oraz innych, wymaganych specjalnymi potrzebami.

wartości. Oznacza to, że rodzina spełnia najbardziej podstawową rolę w przekazie wszystkich wartości (Skorowski, 1996, 186–103), a zwłaszcza religijnych. Należy zatem podkreślić w zadaniach wychowawczych rodziny konieczność podjęcia takich działań formacyjnych, aby wychowankowie unikali dopasowania się do tradycji, kultury i społeczeństwa, które byłyby niezgodne z ich systemem wartości i uczyli się podejmowania właściwych wyborów wartości chrześcijańskich, a nawet potrafili formułować propozycje alternatywne w stosunku do kulturowego dziedzictwa (zob. Piwowarski, 1992, 102).

### **Propozycje teologii stosowanej w zakresie wolności religijnej zbudowanej na prawdzie**

Przedstawione powyżej przykładowe elementy teorii i praktyki wolności religijnej ukazują wieloaspektowość tego fenomenu. Jest to twórcze wyzwanie dla teologii stosowanej, której celem jest „poszukiwanie, nazywanie i wskazywanie możliwości współpracy członków Kościoła ze współczesną społecznością ludzką. [...] Teologia pastoralna należy do nauk stosowanych, które wykorzystują teorię, doświadczenie i praktykę do rozwiązywania problemów współczesnych ludzi. Celem nauk stosowanych jest poszukiwanie rozwiązań problemów, jakie człowiek spotyka na drodze osobistego rozwoju, relacji społecznych i postępu dokonującego się w świecie” (Przybyłowski, 2019, 15–16).

W teologii stosowanej badanie wolności religijnej skupia się na poszukiwaniu prawdy o człowieku i o świecie. Prawda jest wiedzą (logos bytu) o rzeczywistości, odkrywaną przez człowieka przy pomocy rozumu, który stanowi instrument poznania prawdy. Umysł rozpoznaje prawdę, ale jej nie tworzy, gdyż nie jest autonomiczny wobec prawdy (CA, n. 13; VS, n. 99). Każdy człowiek ma „prawo do poszukiwania prawdy na własnej drodze” (VS, n. 34). W wiedzy naukowej nie można znaleźć odpowiedzi na wszystkie pytania człowieka, dlatego intelekt otwiera się na prawdę objawioną (*intellectus quaerens fidem*). Dopełnieniem prawdy naukowo-empirycznej i prawdy filozoficznej jest Ewangelia (RH, n. 12). Odpowiedzialność za prawdę Ewangelii, rozpatrywana w aspekcie wolności człowieka, wymaga najpierw jej zrozumienia, przyjęcia i umiłowania.

Prawda jest ściśle związana z ludzką egzystencją, zwłaszcza w wymiarze moralnym, a wynika to z nierozzerwalnej więzi prawdy z sumieniem: „Człowiek jest sobą przez wewnętrzną prawdę. Jest to prawda sumienia,

odbita w czynach. W tej prawdzie każdy człowiek jest zadany sobie” (Jan Paweł II, 2005, 476–484). Dlatego kryzys prawdy prowadzi zawsze do kryzysu etycznego (VS, n. 32; EV, n. 70). Pod wpływem rozwoju myśli liberalno-indywidualistycznej, w której kwestionuje się istnienie prawdy obiektywnej lub zakłada się jej relatywność, pojawiła się koncepcja sumienia kreatywnego (VS, n. 84)<sup>10</sup>. Tymczasem to nie sam człowiek ustanawia kryteria dobra i zła w konkretnych sytuacjach (sumienie kreatywne), ale „w głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny [...]. Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony (zob. Rz 2, 14–16) (KDK, n. 16). Wolność sumienia nie może być wolnością od prawdy, ale zawsze wolnością w prawdzie (Ratzinger, 1991, 171–184).

W teologii stosowanej przyjmuje się zatem tezę, że bez prawdy nie ma autentycznej wolności. Jan Paweł II przypomina, że „według wiary chrześcijańskiej i nauki Kościoła «tylko wolność podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy»”. I dalej naucza papież: „Konfrontacja stanowiska Kościoła z dzisiejszą sytuacją społeczną i kulturową pozwala natychmiast dostrzec, że właśnie wokół tej zasadniczej kwestii powinna skupić się intensywna praca duszpasterska samego Kościoła: «świadomość tej podstawowej relacji: Prawda – Dobro – Wolność zanikła na znacznym obszarze współczesnej kultury, dlatego dopomożenie człowiekowi w odnalezieniu tej świadomości stanowi dzisiaj jeden z wymogów misji Kościoła, pełnionej dla zbawienia świata. ‘Cóż to jest prawda’ – to pytanie Piłata także dziś nurtuje pełnego niepewności człowieka, który często nie wie, kim jest, skąd pochodzi, dokąd zmierza. Dlatego nierzadko jesteśmy świadkami zastraszających przykładów postępującej autodestrukcji osoby ludzkiej ... »” (VS, n. 84).

---

<sup>10</sup> „Niektóre panujące opinie stwarzają wrażenie, że nie ma już takiej wartości moralnej, którą należy uznawać za niezniszczalną i absolutną [...]. Co gorsza, człowiek już nie jest przekonany, że tylko w prawdzie może znaleźć zbawienie. Poddaje się w wątpliwość zbawczą moc prawdy, pozostawiając samej wolności, oderwanej od wszelkich obiektywnych uwarunkowań, zadanie samodzielnego decydowania o tym, co dobre, a co złe. Relatywizm ten przeniesiony na grunt teologii prowadzi do braku ufności w mądrość Boga, która poprzez prawo moralne kieruje człowiekiem. Nakazom prawa moralnego przeciwstawia się tak zwane konkretne sytuacje i w gruncie rzeczy nie zważa się już na to, że prawo Boże zawsze pozostaje jedynym prawdziwym dobrem człowieka”.



Nie ulega wątpliwości, że rodzina wychowuje, że Kościół formuje, że szkoła kształci i wychowuje i formuje, ale równocześnie tak działanie rodziny, jak również Kościoła i szkoły pozostanie niekompletne, a może nawet zostać wręcz zniweczone, jeżeli młody człowiek sam nie podejmie dzieła swojego wychowania. Wychowanie rodzinne, eklezjalne i szkolne może tylko dostarczyć elementów do dzieła samowychowania. I w tej dziedzinie Chrystusowe słowa „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32) stają się istotnym programem. Młodzi mają wrodzony „zmysł prawdy”. Prawda zaś ma służyć wolności: młodzi mają także spontaniczne pragnienie wolności. A co to znaczy być wolnym? To znaczy: umieć używać swej wolności w prawdzie – być – „prawdziwie” wolnym. Być prawdziwie wolnym to nie znaczy: czynić wszystko, co mi się podoba, na co mam ochotę. Wolność zawiera w sobie kryterium prawdy, dyscyplinę prawdy. Bez tego nie jest prawdziwą wolnością, ale jej zakłamaniam. Być prawdziwie wolnym – to znaczy: używać swej wolności dla tego, co jest prawdziwym dobrem. Być prawdziwie wolnym – to znaczy: być człowiekiem prawego sumienia, być odpowiedzialnym, być człowiekiem „dla drugich”. To wszystko stanowi sam wewnętrzny rdzeń wychowania, a przede wszystkim samowychowania. Takiej bowiem wewnętrznej struktury, gdzie „prawda czyni nas wolnymi”, nie można zbudować tylko „od zewnątrz”. Każdy musi ją budować „od wewnątrz” w trudzie, z wytrwałością i cierpliwością. I ta właśnie budowa nazywa się samowychowaniem. Pan Jezus mówi o tym również, gdy podkreśla, że tylko „w cierpliwości” ludzie mogą „posiąść swoje dusze” (por. Łk 21, 19). „Posiąść swoją duszę” – oto owoc samowychowania. W tym wszystkim zawiera się już nowe spojrzenie na młodość. Tu już nie chodzi o sam tylko projekt życia, jaki ma być urzeczywistniony w przyszłości. Projekt ten urzeczywistnia się już na etapie młodości, o ile poprzez pracę, wykształcenie, a zwłaszcza poprzez samowychowanie, młodzi ludzie tworzą już samo życie, budując fundament dalszego rozwoju swojej osobowości. „W tym znaczeniu można powiedzieć, iż «młodość... jest rzeźbiarką, co wykuwa żywot cały» (Kraśniński), a kształt, jaki nadaje ona konkretnemu człowieczeństwu każdego i każdej z Was, utrwala się w całym życiu” (Jan Paweł II, 1985, n. 13).

W teologii stosowanej na pierwszym miejscu w porządku merytorycznym badań jest człowiek jako podmiot osobowy, z którego godności wypływają prawa osoby ludzkiej. Obok osobowo-godnościowego opisu człowieka w teologii stosowanej podkreśla się aspekt społeczny człowieka, jako „istoty społecznej”, ale uwzględnia się również pojmowanie człowieka

jako „osoby rodzinnej”. Podstawą takiego podejścia jest „natura rodzinna” człowieka i jego powołanie do życia rodzinnego. Bóg wybrał rodzinę jako „miejsce” realizowania swych stwórczo-zbawczych planów wobec człowieka, „miejsce” życia w pełni ludzkiego, bo mającego udział w życiu samego Boga (Sikorski, 1980, 28).

Rodzina, jako fenomen życia społecznego, pozostaje również „miejszem” kształtowania „człowieczeństwa” człowieka (hominizacja), jego wychowania (personalizacja), formowania postaw (humanizacja), uspołecznienia (socjalizacja) i wychowania religijnego (moralizacja i finalizacja) (Skrzydlewski, 1982, 7–9)<sup>11</sup>. Poglądy świeckich pedagogów i psychologów, katechetów i duszpasterzy są zgodne co do znaczenia rodziny we wszystkich tych aspektach kształtowania człowieka, gdyż jest ona dla niego pierwszą naturalną grupą odniesienia. W hierarchii wartości nadających sens życiu dominują wartości „rodzinne”. Silna wewnętrznie i szczęśliwa rodzina jest dla młodzieży przede wszystkim fundamentem i gwarancją harmonijnego rozwoju osobowego i podstawą „małej stabilizacji”. W pojęciu szczęścia rodzinnego należy również zauważyć istotne elementy społeczne i poważne zobowiązania moralne. W badaniach potwierdza się także hipoteza, że ogólnie określone postawy światopoglądowe rodziców mają zasadniczy wpływ na kształtowanie postaw religijno-moralnych dzieci i młodzieży (Mariański, 1991, 74–75)<sup>12</sup>.

W społeczeństwie uprzemysłowionym, zurbanizowanym, zsekularyzowanym, pluralistycznym pod względem społecznym, strukturalnym i kulturowym wychowanie młodego pokolenia w rodzinie napotyka na coraz większe trudności. Poza tym zmieniają się nie tylko warunki zewnętrzne funkcjonowania rodziny, ale zmienia się także sama rodzina. Coraz bardziej

---

<sup>11</sup> „Mimo nieraz wielu godzin pracy zawodowej, dokonywanej poza domem, życie człowieka ogniskuje się w rodzinie; z niej wychodzi, do niej wraca, w jej dzieje się wplata. Z małymi wyjątkami każdy z nas żyje w rodzinie i im więcej lat mija, tym bardziej zdaje sobie sprawę z tego, jak ważne są sprawy rodziny. Jak ważne jest to, jaka jest ta rodzina i jacy ludzie z niej wychodzą”.

<sup>12</sup> Wynika z nich, że im bardziej zaznacza się zbieżność postaw światopoglądowych między rodzicami i dziećmi, tym pozytywniej jest oceniana i przeżywana własna rodzina przez tych ostatnich. W praktyce oznacza to, że brak konsensusu w rodzinie w sprawach ważnych światopoglądowo, ma znaczący negatywny wpływ na samoświadomość jej członków, zaburza poczucie bezpieczeństwa, podrywa zaufanie społeczne i obniża gotowość do podejmowania odpowiedzialności. Natomiast zgodność i homogeniczność światopoglądowa rodziny wzmacniają społeczne szanse sukcesu i pozytywnie kształtują struktury osobowości ich członków. Badania potwierdzają także hipotezę, że podstawą stabilności i wysokiej jakości partnerstwa w rodzinie jest konsens w sprawach religijnych.

traci na znaczeniu element instytucjonalny, regulujący do tej pory dynamikę życia rodziny. Przemiany społeczno-polityczne, kulturowe, gospodarcze odkryły również słabość, a często brak religijnych motywacji w funkcjonowaniu rodziny. Przyczyną takiego stanu rzeczy był dotychczasowy związek rodziny-instytucji z Kościołem-instytucją, co w efekcie uniemożliwiało wykształcenie przynależności rodziny do Kościoła-wspólnoty i brak autentycznie religijnej atmosfery w rodzinie (Słomińska, 1984, 15).

Pomimo wszystkich przemian w życiu społecznym, rodzina nie utraciła swojego podstawowego celu – nadal jest instytucją kształtującą młode pokolenie. Życie rodzinne jest procesem, którego istotę stanowi spotkanie dwu pokoleń. Rodzice, w procesie wychowania wspartego personalizacją i socjalizacją (społeczną, kulturową, religijną), przekazują dzieciom swoje doświadczenia, uczą wartości i norm, kontrolują zachowania młodego pokolenia, stosując przy tym różne narzędzia (słowa, gesty) i różne metody (nagrody, kary). Celem takiego wychowania jest ukształtowanie jednostki o zwartej i uporządkowanej osobowości, a także pozytywnym stosunku do podstawowych wartości (chrześcijańskich, prawa naturalnego), a także korzystania z prawa do wolności (Kalinowski, 1998, 22–23)<sup>13</sup>.

Na proces wychowania mają również wpływ szeroko pojęte warunki zewnętrzne (społeczno-kulturowe) (DWCH, n. 3). Skutki ich oddziaływania można zauważyć w postawach, zachowaniach, działaniach, preferowanych wartościach i wzorcach młodego pokolenia, które są wynikiem przeżyć i doświadczeń z kręgów pozarodzinnych (Chamaj, 1963, 253; Tyszka 1974, 64)<sup>14</sup>. Warunki społeczno-kulturowe oddziałują także na postawy rodziców,

---

<sup>13</sup> W ujęciu starotestamentowym głównym podmiotem wychowania był Bóg, a relacje wychowawcze między ojcem i synem wzmacniały związek ze Stwórcą (Pwt 8, 5; Prz 3, 11). Uwzględniając kontekst kultury Starego Testamentu należy wskazać na dwa aspekty wychowania: 1) Mądrość – jako cel wychowania; 2) Upomnienie – jako środek szczególnie uprzywilejowany. W wymiarze indywidualnym zadaniem nauczyciela było nauczenie wychowanka mądrości, zrozumienia i dyscypliny, dzięki którym będzie mógł osiągnąć pełnię życia. W wymiarze wspólnotowym duże znaczenie przypisywano wychowaniu rodzinnemu, w którym upatrywano możliwość formowania młodych jako pełnoprawnych członków Narodu wybranego. W ujęciu nowotestamentowym główny akcent spoczywa na dojrzewaniu duchowym w perspektywie eschatologicznej. W procesie wychowania najważniejsze zadanie spoczywa na rodzinie, której Chrystus nadał walor świętości, tak aby rodzice i dzieci, okazując sobie wzajemną miłość, służyli Bogu.

<sup>14</sup> Na wpływ czynników społeczno-kulturowych na wychowanie zwrócono uwagę w pierwszej połowie XX wieku. W odróżnieniu od celowych działań wychowawczych nazywano to wychowaniem „nieświadomym i niesystematycznym” (J. Dewey), (zob. Chamaj, 1963, 253); J. Chałasiński nazywa to wychowaniem „przez życie” (zob. Tyszka, 1974, 64).

co w konsekwencji pozwala wykryć w postawach religijnych, etyczno-moralnych, społeczno-politycznych, ekonomicznych, a także w płaszczyźnie wolnościowej elementy wspólne dla obydwu pokoleń, które świadczą o ciągłości tradycji rodzinnej, jak również i te, które dzielą pokolenia starszych i młodszych (Mariański, 1991, 74–75)<sup>15</sup>.

Kształtowanie osoby ludzkiej i przygotowanie człowieka do życia w prawdzie i wolności powinny być oparte na wiedzy i doświadczeniu. Badania teologii stosowanej mogą dostarczyć takiej wiedzy Kościołowi, która umożliwi skuteczne odrzucanie ekstremizmu lub fundamentalizmu. To właśnie takie ideologie, podające się za naukowe lub religijne, roszczą sobie prawo do narzucania innym swojej idei sprawiedliwości i dobra. Tymczasem prawda chrześcijańska nie jest ideologią. Uznaje raczej, że zmieniające się warunki społeczne i polityczne nie mogą być zamykane w sztywnych strukturach. Kościół natomiast nieustannie potwierdza nadprzyrodzoną godność człowieka i zawsze staje w obronie jego praw i wolności. Wolność, którą głosi Kościół, rozwija się w pełni i wyraża wyłącznie przez otwarcie na prawdę oraz przez jej akceptację. „W świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych” (CA, n. 46; Jan Paweł II, 2000, n. 3).

## BIBLIOGRAFIA

Chmaj L., 1963, *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*, Warszawa.

*Chrześcijaństwo jest drogą, którą winniśmy podążać także pod prąd!* Z kard.

Josephem Ratzingerem, przewodniczącym Kongregacji Nauki Wiary, rozmawiali: Marek Lehnert, Bogumił Łoziński, Marcin Przeworski (KAI, lipiec 2004 r.) <http://niedziela.pl/artykul/1491/Chrzescijanstwo-jest-droga-ktora-winnismy> [8.09.2017].

Franciszek, 2018, Adhortacja apostolska *Gaudete et exultate* (GE).

Guardini R., 2021, *Listy znad jeziora Como*, Warszawa.

Jan Paweł II, 1980a, List o wolności religijnej *L'Eglise catholique* (do sygnatariuszy Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach), 1 IX 1980.

---

<sup>15</sup> Jan Paweł II widzi tutaj wielkie zadanie dla działalności duszpasterskiej Kościoła, która „powinna być progresywna także w sensie pójścia za rodziną i towarzyszenia jej krok w krok na różnych etapach jej formacji i rozwoju” (FC, n. 65).

- Jan Paweł II, 1979, Encyklika *Redemptor hominis* (RH).
- Jan Paweł II, 1980b, Przemówienie w UNESCO, 2 VI 1980.
- Jan Paweł II, 1981, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (FC).
- Jan Paweł II, 1985, List do młodych całego świata *Parati semper*, 31 III 1985.
- Jan Paweł II, 1988, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (ChL).
- Jan Paweł II, 1990, Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju*.
- Jan Paweł II, 1991, Encyklika *Centesimus annus* (CA).
- Jan Paweł II, 1992, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (PDV).
- Jan Paweł II, 1993, Encyklika *Veritatis splendor* (VS).
- Jan Paweł II, 1995, Encyklika *Evangelium vitae* (EV).
- Jan Paweł II, 1998, Encyklika *Fides et ratio* (FR).
- Jan Paweł II, 2000, Przesłanie do uczestników VI Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych *Demokracja i wartości*, 23 II 2000.
- Jan Paweł II, 2003, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (EiE).
- Jan Paweł II, 2005, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia, homilie*, Kraków.
- Kalinowski M., 1998, *Duszpasterstwo młodzieży*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński, Lublin, s. 21–38.
- Katechizm Kościoła katolickiego* (KKK), Poznań 2002.
- Katolicki katechizm dorosłych. Wyznanie wiary Kościoła*, Poznań 1987.
- Kodeks prawa kanonicznego* (KPK), Poznań 1984.
- Mariański J., 1991, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków.
- Piwowarski W., 1996, *Socjologia religii*, Lublin.
- Przybyłowski J., 2018, *Kościół w świecie wirtualnym. Artykuł dyskusyjny*, „Seminare”, t. 39, nr 1, s. 33–44.
- Przybyłowski J., 2019, *Szósty zmysł. Gdyby cały świat stał się na moment szpitałem...*, Warszawa.
- Przybyłowski J., 2021, „Znaki czasu” w perspektywie historycznej i kulturowej, w: *Pandemia jako „znak czasu” dla Kościoła w Polsce*, red. M.J. Tutak, T. Wielebski, Warszawa, s. 63–83.

- Przybyłowski J., 2024, *Interfejs Kościoła i świata w perspektywie prawdy o osobie ludzkiej. Analiza teologiczno-socjologiczna w świetle Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Dziś i jutro realizacji w Polsce przesłania II Soboru Watykańskiego*, red. M.J. Tutak, T. Wielebski, Warszawa, s. 169–189.
- Ratzinger J., 1991, *Prawda i sumienie*, „Ethos”, t. 4, nr 3–4, s. 171–184.
- Ratzinger J., 1997, *Le Sel de la Terre*, Paris.
- Sikorski S., 1980, *Rodzina jako źródło kształtowania człowieka*, „Chrześcijanin w Świecie”, t. 12, nr 10, s. 18–28.
- Skorowski H., 1996, *Rodzina miejscem przekazu wartości moralnych*, „Saeculum Christianum”, t. 3, nr 1, s. 186–193.
- Skrzydlewski W., 1982, *Chrześcijańska wizja miłości, małżeństwa i rodziny*, Kraków.
- Słomińska J., 1984, *Wychowanie religijne w rodzinie. Typy postaw rodziców w zakresie wychowania religijnego*, Warszawa.
- Słomka W., 1980, *Teologiczna koncepcja życia mistycznego w chrześcijaństwie*, w: *Mistyka w życiu człowieka*, Lublin, s. 57–68.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (DWCH), 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK), 1965.
- Sobór Watykański. II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (DWR), 1965.
- Tyszką Z., 1974, *Socjologia rodziny*, Warszawa.





## RECENZJE

**Władysław Wyszowadzki, *Arcybiskup Szczepan Wesoły. Przewodnik na drogach wolności*, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe UKSW 2023, 104 s.**

### **Arcybiskup na walizkach**

Środowiska polonijne okresu po II wojnie światowej miały szczególne uwarunkowania, które kształtowało wiele czynników. Można przykładowo skazać na dwa wielkie bloki: wewnętrzne w Polsce i poza granicami. Naturalnie, iż w ich ramach można wskazywać na wiele innych, bardziej szczegółowych, często wręcz osobistych czy rodzinnych. Nie mniej, zawsze to konkretna i zarazem niepowtarzalna indywidualna osoba.

W dynamice wielorakich realiów ludzkich miejsca i okoliczności zawsze z czasem wyróżniały się niektóre osoby. Odnosi się do wszystkich sfer i dziedzin życia. Rzeczywistość taka dotyczy także wiary. Dotyczy to również Kościoła katolickiego oraz innych związków wyznaniowych posługujących.

W Kościele katolickim z pewnością znaczącą postacią dla środowisk polonijnych był arcybiskup Szczepan Wesoły. Słusznie stwierdza autor prezentowanego studium: „Arcybiskup Szczepan Wesoły to jedna z najważniejszych postaci polskiej emigracji. Sam znał dobrze życie tłumacza. Rozumiał, zatem i tych, których los w podobny sposób potraktował. Człowiek całym sercem oddany Polakom na uchodźstwie” (s. 29).

Dobrze, że ks. inf. prof. dr hab. Władysław Wyszowadzki, profesor UKSW i PUNO, udostępnia pracę pt. *Arcybiskup Szczepan Wesoły. Przewodnik na drogach wolności* (Warszawa 2023, 104 s.), zredagowaną przez dr Paulinę Jabłońską. Należy wyrazić wdzięczność Wydawnictwu Naukowemu UKSW za opublikowanie tego zbioru. Ranga uniwersytecka wydawnictwa wyraźnie podnosi prestiż tego studium.

Wydaje się, że podtytuł w znakomity sposób streszcza wielkie dzieło „arcybiskupa na walizkach”. Trzy bloki tematyczne podejmują ważne wyzwanie zaangażowania pasterskiego: *Biskup na rozdrożach świata* (s. 13–32),



*Protector polskiego laikatu* (s. 33–50) i *Niestrudzony wychowawca młodzieży* (s. 51–65). Oczywiście, nie wyczerpują one szerokich dzieł arcybiskupskich, ale stanowią przybliżenie ważnych idei czy nurtów, które były mu bliskie, i w które się bardzo angażował. To także zachęta do dalszych badań.

Należy zauważyć, że ks. prof. W. Wyszowadzki, jako wytrawny badacz dziejów Polonii, zwłaszcza na Wyspach Brytyjskich, jest w pełni uprawnionym do formułowania, nie tylko informacji, ale także opinii, ocen i wniosków badawczych. Autor czyni to z wielkim szacunkiem i kulturą, świadomy autorytetu, o którym pisze. Sam podczas swej pracy, zwłaszcza w Londynie, wielokrotnie spotykał się z abp. Wesołym, był pod jego urokiem. Jest zatem naocznym świadkiem różnych jego dokonań, spotkań i wypowiedzi.

Nie ulega wątpliwości, iż abp Szczepan Wesoły przemierzył wiele droży świata, niosąc zawsze orędzie Ewangelii i Polski. Widział w tym nie tylko pewną harmonię w zamkniętej przeszłości, ale jednocześnie także twórcze zadanie ku przyszłości. Miał przecież tak wiele dowodów, iż ta harmonia sprawdza się w życiu. Chciał, bardzo subtelnie i sugestywnie, do tego przekonać nie tylko swoje pokolenie, ale i pokolenia przychodzące oraz przyszłe. Czy mu się to udało? Niech na to pytanie odpowie każdy z uważnych czytelników.

Ks. Władysław Wyszowadzki wie dzie czytelnika, za przykładem abp. Wesołego po drogach wolności. Był on, na tamte czasy, znakomitym przewodnikiem. Dlatego np. autor wskazuje, że dla niego był on niezwykłym „przyjacielem i autorytetem, którego należy słuchać” (s. 62–63). Wiem to osobiście z rozmów m.in. z wieloma uczestnikami różnych spotkań, nie tylko w Londynie czy w środowiskach europejskich, ale i na innych kontynentach, podczas odwiedzin tamtejszej Polonii wraz z kard. Józefem Glempem, Prymasem Polski.

Minęło ponad pięć lat od śmierci abp. Szczepana Wesołego. Książka ta może być hołdem na tę okoliczność. Choć, jak słusznie pisze P. Jabłońska „bez wątpienia zasługuje na historyczną biografię” (s. 12). Być może Katolicki Uniwersytet Lubelski czy Uniwersytet Śląski mogłyby się tego podjąć, to ich doktor *honoris causa*. Na pewno pomocny byłby także Polski Uniwersytet na Obczyźnie wraz z Polskim Ośrodkiem Społeczno-Kulturalnym.

Ciekawym dodatkiem jest wybór książek z dedykacjami dla abp. Szczepana Wesołego (s. 69–75) oraz fotograficzne migawki z jego życia (s. 76–103). Na zakończenie warto przywołać fragment listu prezydenta RP Andrzeja Dudy: „W jego osobie żegnamy niestrudzonego krzewiciela polskości i strażnika wartości chrześcijańskich” (s. 104)

Dziękujemy ks. prof. Władysławowi Wyszowadzkiemu za danie nam ciekawej lektury o bardzo ciekawym człowieku, którego jeszcze wielu zna, pamięta i niezwykle mile wspomina. Warto zachęcić się wzajemnie do modlitwy dziękczynnej za jego piękne życie oraz niezwykłą, pełną oddania posługę arcybiskupią. Jednocześnie oczekujemy dalszych owoców prowadzonych przez autora książki badań naukowych.

bp Andrzej F. Dziuba

**Bł. Józef Cebula OMI (1902–1941). Konteksty życia i męczeńskiej śmierci,** red. P. Jabłońska, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe UKSW 2024, 288 s.

### Uwagi wstępne do całości publikacji

Święty Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* podkreślił, że „Kościół pierwszego tysiąclecia zrodził się z krwi męczenników: *Sanguis martyrum — semen christianorum*”. [...] U kresu drugiego tysiąclecia Kościół znowu stał się Kościołem męczenników. Prześladowania ludzi wierzących – kapłanów, zakonników i świeckich – zaowocowały wielkim posiewem męczenników w różnych częściach świata”. I nieco dalej postulował, by to świadectwo męczenników nie zostało zapomniane. I tak jak Kościół pierwszych wieków bardzo zabiegał o to, „ażeby utrwalić świadectwo męczenników w specjalnych martyrologiach”, tak też „trzeba, ażeby Kościoły lokalne, zbierając konieczną dokumentację, uczyniły wszystko dla zachowania pamięci tych, którzy ponieśli męczeństwo” (n. 37). Recenzowana publikacja wpisuje się w ten papieski postulat, prezentując konteksty życia i męczeńskiej śmierci bł. Józefa Cebuli OMI (1902–1941). Był on jednym z rzeszy polskich męczenników, którzy zginęli podczas II wojny światowej. Wtedy to prześladowania za wiarę dosięgły w sposób szczególny polskie duchowieństwo. W dniu 13 czerwca 1999 r. o. Józef Cebula OMI został beatyfikowany przez św. Jana Pawła II w Warszawie, wśród 108 męczenników. W tym gronie było 3 biskupów, 26 kapłanów zakonnych, 3 kleryków, 7 braci zakonnych, 8 sióstr zakonnych i 9 osób świeckich.

Przedstawiony do recenzji zbiór tekstów pt. *Bł. Józef Cebula OMI (1902–1941). Konteksty życia i męczeńskiej śmierci* cechuje znaczne zróżnicowanie form i treści, a także metod i naukowego doświadczenia poszczególnych autorów. Pomimo tych różnic w naukowej wnikliwości prezentowanych badaczy teksty te postanowiono opublikować, wychodząc z założenia, że

choć autorów różnią zainteresowania i podejście metodologiczne, to jednak ich dzieła łączą konteksty życia i męczeńskiej śmierci tytułowego bohatera zbioru, bł. Józefa Cebuli OMI (1902–1941).

Pierwszy blok tekstów koncentruje się ściśle na kontekstach życia i męczeńskiej śmierci bł. Józefa Cebuli OMI, sięgając do II wojny światowej (Dominik Zamiatąła CMF, *Źródła nienawiści i opresji wobec duchowieństwa katolickiego w ideologii nazistowskich Niemiec*; Robert Wawrzyniecki OMI, *Oblaccy męczennicy i więźniowie obozów na tle męczeństwa polskiego duchowieństwa*), duchowości zgromadzenia zakonnego, z którego wywodził się błogosławiony męczennik (Daniel Jeżak OMI, *Oblacja u św. Eugeniusza jako wychowanie (przygotowanie) do męczeństwa*; Kazimierz Lubowicki OMI, *Elementy charyzmatu oblackiego w życiu i męczeństwie bł. Józefa Cebuli*), jego środowiska rodzinnego, formacji zakonnej, życia i męczeńskiej śmierci (Adam Jaworski OMI, *Biogram – Życie i śmierć błogosławionego o. Józefa Cebuli*; ks. Marek Tatar, *Kleryk Józef Cebula w ocenach formatorów seminarijnych*). Drugi, mniejszy blok tekstów, przedstawia nieco dalsze konteksty męczeństwa (Łukasz Krauze OMI, *Treści teologiczne polskojęzycznych homilii św. Jana Pawła II poświęconych męczennikom II wojny światowej*; Sebastian Wiśniewski OMI, *Motyw męczeństwa za wiarę we współczesnym kaznodziejstwie misjonarzy oblatów Maryi Niepokalanej*; Paulina Jabłońska, *Wolność sumienia w Kodeksie prawa kanonicznego*).

Książka ta w dużej części (ale nie w całości) jest pokłosiem konferencji naukowej, która odbyła się 1 marca 2024 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

### **Uwagi do poszczególnych rozdziałów (tekstów)**

Książkę otwierają trzy krótkie teksty wstępne autorstwa Pauliny Jabłońskiej (redaktorka pracy zbiorowej), o. Krzysztofa Trocińskiego OMI, wikariusza prowincjalnego, który otwierał wspomniane wyżej sympozjum na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz ks. prof. dr. hab. Jana Przybyłowskiego. W pierwszym rozdziale recenzowanej publikacji ks. dr. hab. Dominik Zamiatąła (prof. UKSW) kompetentnie przedstawił źródła nienawiści i opresji wobec duchowieństwa katolickiego w ideologii nazistowskich Niemiec. Sięgały one samych Niemiec, gdzie Kościół katolicki nie godził się na przyjęcie aksjomatów ideologicznych III Rzeszy z jej antychrześcijańską i antyludzką ideologią. Widać to – jak zauważa autor – chociażby w poglądach bp. Clemensa A. von Galena, ordynariusza diecezji Münster, dostrzegającego w nazizmie „atak na fundamenty religii i całej

kultury, gdy dąży się do zniszczenia prawa moralnego w człowieku. A to właśnie czynią ci, którzy na temat moralności oświadczają, że zachowuje ona swoją wartość tylko wtedy, kiedy wymaga tego rasa. W ten sposób rasa zostaje umieszczona ponad moralnością, a krew ponad prawem”. Stąd też „reżim hitlerowski duchowieństwo postrzegał jako rzeczywistych przeciwników. Naziści obsesyjnie doszukiwali się kontestacji reżimu przez duchownych, szczególnie w sferze światopoglądu. Duchowieństwo katolickie było przeszkodą, gdyż starało się uchronić wiernych przed narodowosocjalistycznym światopoglądem”, a katolicyzm – jako religia światowa – był traktowany jako mało „niemiecki”. Rozdział ten jest obszernym kompetentnym wprowadzeniem w źródła nienawiści do katolicyzmu, złączonej jeszcze na ziemiach polskich z nienawiścią do Polaków jako niższego i wrogiego etnosu.

Drugi rozdział ma także charakter wprowadzający. Daniel Jan Jeżak OMI przedstawia w nim także kontekst historyczny, ale związany z duchowością zgromadzenia zakonnego, z którego wywodził się bł. Józef Cebula. Rozwija on koncepcję „obłacji” – bowiem zgromadzenie nosi nazwę „Oblaci Maryi Niepokalanej”. W swoim tekście przeprowadza on analizę pojęcia obłacji u św. Eugeniusza de Mazenoda, założyciela zgromadzenia, a także przedstawia ją jako wychowanie (przygotowanie) do męczeństwa. Wskazują już na to najczęściej spotykane synonimy obłacji: ofiara, konsekracja, zawierzenie, dar z siebie. Autor podkreśla, iż „u założyciela misjonarzy oblatów pojęcie obłacji jest związane z teologią kapłana ukazwanego jako *alter Christus*, „dlatego kandydatów do kapłaństwa przygotowywano do zjednoczenia i upodobnienia się do Chrystusa, aż po oddanie własnego życia jako męczennicy”.

Trzeci, bardzo obszerny rozdział autorstwa o Roberta Wawrzenieckiego, zatytułowany *Oblaccy męczennicy i więźniowie obozów na tle męczeństwa polskiego duchowieństwa* niezwykle drobiazgowo prezentuje misjonarzy oblatów, którzy trafili do obozów koncentracyjnych w ramach akcji, które miały różne kryptonimy: *Intelligenzaktion* („Akcja Inteligencja”) *Außerordentliche Befriedungsaktion* w skrócie *AB-aktion* („Nadzwyczajna Akcja Pacyfikacyjna”). Wszystkie te akcje miały „tak naprawdę jeden cel: eksterminację inteligencji i duchowieństwa” – stwierdza autor rozdziału, który jest oparty na bardzo wielu źródłach archiwalnych, pochodzących z nazistowskich niemieckich obozów koncentracyjnych oraz teczek personalnych z Archiwum Polskiej Prowincji Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej. Autor przypomina, że podczas II wojny światowej w zetknięciu z dwoma totalitaryzmami XX wieku (nazizmem i sowieckim komunizmem) straciło życie ponad 3000 duchow-

nych, wszystkich obrządku łacińskiego i polskiego pochodzenia. Zostali oni w większości zamordowani przez nazistowskich Niemców. „Można jednak śmiało stwierdzić, że ostatecznie śmierć w czasie II wojny światowej poniosło ok. 20% duchowieństwa diecezjalnego, w tym co dziesiąty biskup, 10% zakonników, 2% sióstr zakonnych oraz ok. 3% kleryków. [...] Według danych zebranych przez J. Pielorza OMI, w sumie w czasie II wojny światowej, 124 misjonarzy oblatów MN na 286 (104 ojców, 101 kleryków oraz 81 braci zakonnych), którzy należeli do polskiej prowincji, było represjonowanych przez niemieckie władze okupacyjne czyli 43%, z czego 54 ojców (52%), 29 kleryków (29%) i 41 braci zakonnych (51%)”.

Trzeci rozdział, autorstwa Adama Jaworskiego OMI, przedstawia obszerny biogram błogosławionego Józefa Cebuli, począwszy od domu rodzinnego, poprzez edukację, formację zakonną i kapłańską, posługę kapłańską i formacyjną, aż po męczeńską śmierć. Tekst ten jest także oparty na licznych źródłach.

W czwartym rozdziale o. prof. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, postulator procesu beatyfikacyjnego o. Józefa Cebuli, skoncentrował się na przedstawieniu elementów charyzmatu oblackiego w życiu i męczeństwie. Zauważył on przy tym, że w jego zgromadzeniu zakonnym „aktualnie mamy kanonizowanego Ojca Założyciela oraz 31 beatyfikowanych współbraci. Czyż nie powinno zastanowić, że tylko jeden z nich to misjonarz *ad gentes* w Lesotho, a pozostałych 30 to męczennicy?”. To oblackie martyrologium otwiera właśnie beatyfikowany w 1999 r. o. Józef Cebula. Stąd też stawia on istotne pytania. „Czy wyniesieni do chwały ołtarzy męczennicy doszli do świętości, realizując charyzmat swojego Zgromadzenia zakonnego, czy może była to ich indywidualna droga, narzucona jedynie przez zewnętrzne okoliczności? Czy męczeństwo należy do oblackiego charyzmatu misjonarzy ubogich, a jeżeli tak, to w jakim sensie?”. Odpowiadając na nie, sięgnął on do życia i myśli św. Eugeniusza de Mazenoda, którego celem było iść śladami Chrystusa Ukrzyżowanego, aby ewangelizować ubogich „o wielorakich twarzach”. I podkreślił przy tym, że sto lat później bł. Józef Cebula podjął się służby ubogim swoich czasów, wierny tym samym „wartościom oblackim”, a ten wybór wprowadził go na drogę męczeństwa.

Kolejny rozdział autorstwa ks. prof. dr. hab. Marka Tatara, kierownika Katedry Mistyki Chrześcijańskiej, pt. *Kleryk Józef Cebula w ocenach formatorów seminaryjnych* sięga do wzorców, jakie pozostawili nam święci męczennicy w przeszłości. Były to bowiem wzorce dla życia całego Kościoła oraz

poszczególnych jego członków, zawsze niezwykle inspirujące. Niewątpliwie do grona sięgających po te szlachetne wzorce „należy bł. o. J. Cebula, który swoim męczeństwem potwierdził zasadność i wielkość powołania oblackiego i kapłańskiego. W ten sposób stał się autentycznym świadkiem w Kościele i dla Kościoła. Analizując dynamikę jego duchowego rozwoju, należy zwrócić uwagę na czas formacyjny: szkoły, nowicjatu, przygotowania do kapłaństwa. Bardzo istotną rolę odgrywają okoliczności, w których ten proces się rozwijał, zarówno rodzinne, zakonne, narodowe i państwowe, a także w pewnym stopniu polityczne”. Badając archiwalne opinie wychowawców bł. Józefa Cebuli, ks. prof. Marek Tatar stwierdza, że są one „materiałem odzwierciedlającym dość obiektywną ocenę klero J. Cebuli. Jednocześnie należy zauważyć i podkreślić nieprzemijalną rolę i znaczenie męczennika dla współczesnych formatorów. Pomimo współczesnych tendencji relatywistycznych, a może szczególnie ze względu na nie, konieczna jest praca nad budowaniem kultury powołania, formowania go i rodzenia autentycznych świadków Chrystusa i Jego Ewangelii”.

Ostatnie trzy rozdziały prezentowanej publikacji nie sięgają aż tak daleko do przeszłości i źródeł pośrednio czy też bezpośrednio związanych z życiem, posługą i męczeńską śmiercią bł. Józefa Cebuli. Koncentrują się one na bardziej współczesnym kontekście. W pierwszym rozdziale niewyodrębnionego, drugiego bloku, o. dr Łukasz Krauze OMI prezentuje treści teologiczne polskojęzycznych homilii św. Jana Pawła II poświęconych męczennikom II wojny światowej. Jego analiza ujmuje trzy główne tematy teologiczne papieskich homilii, którymi są: znaczenie ofiary, wyraz miłości oraz znak Prawdy i Sprawiedliwości. Ofiarę męczeńską papież łączy z ofiarą Chrystusa, a znak prawdy i sprawiedliwości z życiem ewangeliczną wolnością, która przede wszystkim prowadzi do wdzięczności oraz wspiera w praktykowaniu cnót teologicznych.

W następnym rozdziale o. dr hab. Sebastian Wiśniewski OMI prezentuje obszernie motyw męczeństwa za wiarę we współczesnym kaznodziejstwie misjonarzy oblatów Maryi Niepokalanej w trzech perspektywach: motywacji do oddania życia za wiarę, przyczyn męczeństwa oraz męczeństwa jako drogi świętości. Materiałem badawczym dla tego rozdziału były teksty kaznodziejskie, opublikowane przez polskich misjonarzy oblatów w latach 1998–2022. Autor przeanalizował 736 tekstów kaznodziejskich stwierdzając, że oblaci wprowadzając do kazań motyw męczeństwa, chcieli osiągnąć trzy cele: pouczyć (*docere*) – służyło „temu wprowadzanie opowieści opartych o prawdę historyczną; ukazać piękno wierności do końca – (w starożytnej



retoryce był to cel nazywany *delectare*) i zainspirować do działania, do życia zgodnego z wymaganiami Ewangelii (*movere*). Ten ostatni cel kaznodzieje uzyskują dzięki praktycznym wskazaniom, które dotyczą wierności w codziennym życiu. Kazania hagiograficzne z motywem męczeństwa pisane są językiem prostym i obrazowym, żywym i perswazyjnym. Pewien niedosyt wywołuje jednak brak podejmowania rozterek dzisiejszych katolików i unikanie trudnego zagadnienia: «Czy chrześcijanin ma obowiązek poświęcić nawet swoje życie ze względu na wierność Jezusowi Chrystusowi?» – stwierdza autor tekstu.

Ostatni tekst zbioru, którego autorką jest dr Paulina Jabłońska (redaktorka całości), pt. *Wolność sumienia w Kodeksie prawa kanonicznego* analizuje – od strony prawnej – teksty dwóch ostatnich kodeksów prawa kanonicznego Kościoła katolickiego. Zauważa przy tym, że „w katolickim prawie kanonicznym znajdujemy katalog, w którym obowiązki wiernych przeważają nad ich prawami. Tak naprawdę z zewnątrz nie można nikogo zmusić do przyjęcia religii katolickiej, a Kościół musi wystrzegać się nieuczciwego prozelityzmu. Akty wiary i kultu muszą być także dokonywane w granicach wolności gwarantowanych wiernym przez normy prawa kanonicznego”. Rozdział ten zawiera także konkretne przykłady, w których można urzeczywistnić te możliwości wolności i wyboru.

\* \* \*

Przedstawione do recenzji teksty (rozdziały) stanowią cenne opracowania do karty historii męczeństwa polskiego duchowieństwa podczas II wojny światowej, zwłaszcza mało znanej postaci bł. Józefa Cebuli OMI. Z pewnością ta publikacja będzie przydatna wielu badaczom zajmującym się II wojną światową, a także formatorom i klerykom w seminariach duchownych. Porusza ona także o wiele głębszy problem: prawo do nieprzymuszania do działania wbrew własnemu sumieniu. To prawo pozostaje w głębokiej harmonii z chrześcijańskim przekonaniem, że przynależność religijna jest zasadniczo określona przez postawę – wiarę – która ze swej natury musi być wolna. Ten chrześcijański nacisk na niezbędną wolność aktu wiary odegrał zapewne ważną rolę w historycznym procesie emancypacji jednostki.

ks. Jarosław Różański  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
<https://orcid.org/0000-0002-1678-2487>  
[j.rozanski@uksw.edu.pl](mailto:j.rozanski@uksw.edu.pl)






## SPRAWOZDANIA

**PAULINA JABŁOŃSKA**

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-5514-3215>

[p.jablonska@uksw.edu.pl](mailto:p.jablonska@uksw.edu.pl)

### **Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej *Misjonarze męczennicy a wolność religijna* Warszawa, 23 marca 2023 roku**

W dniu 23 marca 2023 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, odbyła się Międzynarodowa Konferencja Misjologiczna *Misjonarze męczennicy a wolność religijna*. Organizatorami spotkania byli: Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW w Warszawie, Katedra Misjologii UKSW, Pomoc Kościołowi w Potrzebie oraz Katedra Dialogu Międzyreligijnego i Pomocy Humanitarnej UKSW w Warszawie. Spotkanie poświęcone misjonarzom, którzy ponosili oraz nadal ponoszą najwyższą cenę za swoje poświęcenie, jakim jest oddanie życia, poprowadziła dr Paulina Jabłońska z UCBWR UKSW w Warszawie. Na wstępie podziękowała ona ks. prof. Jarosławowi Różańskiemu i ks. prof. Tomaszowi Szyszce za podjęcie inicjatywy zorganizowania tej konferencji w przeddzień obchodów Dnia Modlitwy i Postu za Misjonarzy Męczenników.

Wprowadzając zebranych gości w tematykę konferencji, wskazała: „Po raz pierwszy ten dzień pamięci został zaproponowany w 1993 roku przez młodzieżowy ruch Papieskich Dzieł Misyjnych we Włoszech. Obchodzony jest on w rocznicę męczeńskiej śmierci arcybiskupa Oskara Arnulfo Romero, który został zamordowany w 1980 roku w czasie sprawowania Eucharystii. W przeddzień rocznicy śmierci księdza arcybiskupa będziemy wspominać misjonarzy i pracowników duszpasterstwa, którzy zginęli z powodu wyznawanej wiary w Jezusa Chrystusa.

Inicjatywa obchodów Dnia Pamięci i Modlitwy za Misjonarzy Męczenników została podjęta w wielu krajach na całym świecie w tym również i w Polsce. Święty Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał wagę męczeństwa dla współczesnego Kościoła. W bulli ogłaszającej rok jubileuszowy *Tertio millennio adveniente* papież przypomniał bardzo aktualną a zapomnianą prawdę, że u kresu drugiego tysiąclecia Kościół znowu stał się Kościołem męczenników, oraz że to świadectwo nie może być zapomniane. To piękne powołanie, które łączy się nie tylko z rozłąką za ojczyznę i rodziną, ale też i krzyżem cierpienia a nawet śmiercią męczeńską, jest największym świadectwem wierności i pełnego zaufania Bogu na swojej drodze życia. Misjonarze czyniąc tak wiele dobra, zmieniając świat miłością, wciąż są narażeni na prześladowanie i śmierć męczeńską”.

W swojej przemowie podkreśliła bardzo ważną datę w historii – uchwalenie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, stosowanej w dzisiejszych czasach jako prawo zwyczajowe. Najważniejszym punktem Deklaracji, istotnym dla konferencji, był artykuł 1 – „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”. W swoim wystąpieniu zaakcentowała, że ten właśnie artykuł powinien wzywać nas do wzajemnego życia w braterstwie i codziennego działania w walce o prawa człowieka.

Dziękując wszystkim prelegentom i wszystkim gościom za przyjęcie zaproszenia do uczestnictwa w konferencji, a także życząc owocnych obrad, poprosiła o zabranie głosu pierwszego prelegenta z Instytutu Mazenodianum – ks. lic. Daniela Jezaka, który wygłosił referat *Czy każdy prześladowany to męczennik?* Podczas swojego wystąpienia zaprezentował on omawianą problematykę w największych religiach świata. Przedstawił koncepcję męczeństwa a także ukazał, jak przedstawia się sytuacja współczesnych prześladowań chrześcijan i kiedy można mówić o męczeństwie. Na koniec swego przemówienia zaprezentował teologiczno-kanoniczną kwalifikację męczeństwa, która jest wyrażana przez akt beatyfikacji i kanonizacji we współczesnym Kościele.

Ks. prof. Zbigniew Wesołowski z Instytutu Monumenta Serica w Sankt Augustin był autorem wystąpienia o chrześcijańskich męczennikach i męczennicach. Historia chrześcijaństwa w Chinach to z jednej strony symbioza z kulturą konfucjańską i szerokie wpływy na dworze cesarskim. Z drugiej to krwawy okres prześladowań, które odcisnęły silne piętno na jego strukturze.

Kolejnym prelegentem z Instytutu Mazenodianum był ks. dr hab. Marcin Wrzos, który zaprezentował tematykę męczeństwa misjonarzy w mediach

społecznościowych oraz prasie misyjnej. W referacie *Misjonarze męczennicy na łamach „Missyi Katolickich” (1882–1891) i współczesnych czasopism misyjnych (2013–2022)* przedstawił misjonarzy męczenników m.in. na łamach współczesnych czasopism misyjnych takich jak: „Misje Dzisiaj”, „Misjonarz”, „Misjonarze Kombonianie” oraz „Misyjne Drogi”.

Następnie głos zabrał ks. prof. Tomasz Szyszka z UKSW w Warszawie. W referacie *Męczennicy za wiarę w Amazonii* omówił postrzeganie Chrystusa w amazońskich uwarunkowaniach. Prelegent wskazał, że misjonarz musi działać w poczuciu solidarności, wspierając kulturę spotkania, promując nie hegemonię kulturową, ale – w ramach wzorca franciszkańskiego – uznawać różnorodność kulturową i religijną, odpowiadając na nowe wyzwania, jak obraz rzeki w perspektywie amazońskiej, która nigdy nie dzieli, lecz łączy różne kultury i języki.

Dr Marge-Marie Paas z Uniwersytetu w Tallinie wspominała męczennika z Estonii – abp. Edwarda Profitlicha, katolickiego duchownego, jezuitę, pierwszego obywatela Republiki Estońskiej, który został wyświęcony na katolickiego biskupa i pierwszego biskupa po reformacji.

Postać pierwszego męczennika z Nowej Gwinei – Petera To Rota przybliżyła s. dr Miriam Długosz z Uniwersytetu Słowa Bożego w Madang w Nowej Gwinei. Beatyfikowany przez papieża Jana Pawła II, 17 stycznia 1995 roku, przede wszystkim za obronę sakramentu małżeństwa, świecki katecheta, został zamordowany przez japońskie wojska okupacyjne pod koniec II wojny światowej.

Nad ofiarą ojca Ludwika Wrodarczyka OMI, który swoim życiem zaświadczył o Chrystusie zatrzymał się ks. dr Marek Rostkowski z Instytutu Mazenodianum. Pojmany i uprowadzony 6 grudnia 1943 roku przez żołnierzy Ukraińskiej Armii Powstańczej (UPA) do wioski Karpilówka, gdzie po torturach w okrutny sposób został zamordowany. Pośmiertnie został uhonorowany tytułem „Sprawiedliwy wśród narodów świata”.

Ostatnim prelegentem był ks. prof. Wojciech Kluj z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, który przedstawił tematykę zbiorowych beatyfikacji i kanonizacji męczenników od czasów Soboru Watykańskiego II. Ukazał procesy beatyfikacyjne oraz kanonizacyjne zakończone za pontyfikatów Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka.

Podsumowując całą konferencję, można dostrzec niebywałą heroiczną cnót oraz poświęcenie ludzi powołanych do tak wielkiego ofiarowania się w imię Pana Boga oraz dla ludzi, którzy nieustannie potrzebują Dobrej Nowiny, czyli Ewangelii o Jezusie Chrystusie. Ich śmierć po ludzku patrząc

była daremna, ale spoglądając oczyma wiary widzimy, że są zaczynem powstawania Kościoła. Kościoła, który ma przynosić nowych wyznawców oraz promować wolność religijną we wszystkich zakątkach naszego globu. To było bardzo ciekawe i potrzebne spotkanie. Dyskusja i szeroki zakres podejmowanej problematyki z dziedziny wolności religijnej udowadniają, że tego typu konferencje są nam wszystkim bardzo potrzebne. Bo kto dzisiaj zabiera głos w obronie mordowanych chrześcijan? Nawet głos tych nielicznych, którzy odważają się coś powiedzieć, jest cichy i niepodejmowany przez media.

Na zakończenie konferencji moderator dr Paulina Jabłońska wskazała: „pozostaję w przekonaniu, że naukowy dorobek tego spotkania będzie istotnym wkładem w promocję prawa człowieka do wolności. Dlatego pamiętajmy w modlitwie za świadków wiary i męczenników, których jest tak wielu”.

Śmierć męczeńska jest największym świadectwem wierności i pełnego zaufania Bogu na swojej drodze życia. Misjonarze czyniąc tak wiele dobra, zmieniając świat miłością, wciąż są narażeni na prześladowanie i śmierć męczeńską.



## VARIA

MICHAŁ ZARECKI

michal.zarecki@student.uwm.edu.pl

### Aksjologia pojednania w filmie *Biały ptak z czarnym znamieniem* (1972) w reżyserii Jurija Illjenki

#### The axiology of reconciliation in the film *The White Bird Marked with Black* (1972) directed by Yuri Illenko

W ukraińskiej kinematografii okresu radzieckiego, od drugiej połowy lat dwudziestych XX wieku, rozwijał się ważny nurt, zwany kinem poetyckim. Okres socrealizmu zahamował jego rozwój na blisko trzydzieści lat, jednak na początku lat sześćdziesiątych można zaobserwować jego odrodzenie. Za jego dominantę należy uznać, jak z samej nazwy ruchu wynika, silnie zaakcentowaną poetykę formalną. Filmy te można uznać za arcydzieła, jeśli chodzi o barwność i wyrazistość języka filmowej narracji. Głównym doświadczeniem seansu takiego filmu miało być obcowanie z podkreśloną poprzez odpowiednio użyte zabiegi warsztatowe harmonią życia człowieka i natury. To najbardziej spójny i jednocześnie mistyczny element umożliwiający powiązanie nurtu w jedną całość i oddzielenie go od innych poetyk, które panowały w ukraińskiej kinematografii tamtych czasów. Niemniej wiele z tych filmów przedstawiało jasno zarysowane historie, w których oglądaliśmy zmaganie się ludności wiejskiej z trudami obyczajowymi, wojennymi czy politycznymi. Są to po części opowieści moralne, które niosą ze sobą przekaz pewnych wartości, według których powinniśmy postępować. Jednym z tych jasno zarysowanych fabularnie obrazów jest *Biały ptak z czarnym znamieniem* w reżyserii Jurija Illjenki z 1972 roku. Film opowiada historię huculskiej rodziny Dzwonarów, która rozgrywa w latach 1937–1947 na ziemiach trafiających kolejno pod panowanie rumuńskie, radzieckie, znów rumuńskie (kiedy to w czasie II wojny światowej Rumunia



kolaborowała z III Rzeszą) i ponownie radzieckie. Opowieść osadzona jest w tak burzliwym okresie, ażeby uwolnić się od przekazu zideologizowanego komunistycznie. Dzięki temu przekaz propagandowy został tu ukazany z możliwie najśłabszą siłą oddziaływania, a wartości charakterystyczne dla myśli marksistowskiej, jakie zostają tutaj podkreślone, można uznać również za uniwersalnie przyjmowane we współczesnym świecie.

Przede wszystkim wartością najważniejszą jest wolność jednostki i jej samostanowienie. Pod panowaniem rumuńskim ubodzy huculi ze wsi są represjonowani zarówno ze strony władz (szczególnie podczas wojny, kiedy to żołnierze podpalają domy i zabijają niewinne osoby z zemsty), jak i przez bogatszych współbraci. Ojciec wielodzietnej rodziny Dzwonarów „sprzedaje” swoich synów hucułom posiadającym własną ziemię, aby za ich usługi mógł utrzymać rodzinę. Synowie czują się przy tym niczym bydło sprzedawane na handel. Za nieposłuszeństwo wobec swojego „pana” jeden z nich zostaje nawet posłany do rumuńskiego wojska, z którego później ucieka. Rodzi się tu zatem i kwestia godności ludzkiej. Wyzwolenie w owej narracji przynosi dopiero Związek Radziecki, co – jak wiadomo – z perspektywy historycznej jest znacznym przekłamaniem. Niektórzy jednak swojej wolności poszukują gdzie indziej. Jeden z braci wstępuje (z początku pod przymusem, lecz później odnajduje się tam bardzo dobrze) do partyzantki UPA, mając nadzieję na państwową niepodległość Ukrainy – jednak trop ten okazuje się mylny, bowiem sami banderowcy okazują się represjonować innych, a bohater dopuszcza się licznych zbrodni i kolaboracji z niemieckimi nazistami. A tymczasem – według przekazu filmu – równość i godność radziecka umożliwia rozwój innych dalszych wartości, jakimi są poczucie wspólnotowości, praca organiczna oraz powszechna edukacja. Postacie występujące w filmie żyją na pograniczu Polski i Rumunii i zostają podzielone. Ażeby przedostać się na drugą stronę, trzeba było ryzykować przekraczaniem zielonej granicy, co można było przypłacić życiem. Władza radziecka ponownie zjednoczyła społeczeństwo i odrodziła poczucie jedności. Wspólnotę tworzą również wszyscy, którzy walczą w armii czerwonej przeciwko nazistom – tam pozostaje bez znaczenia, czy jest się Ukraińcem czy Rosjaninem. Wieś zaczyna wspólnie pracować nad budową szkoły. Możemy obejrzeć tam piękną scenę, w której flisacy spuszczają tratwy zrobione z pni drzew, które później posłużą pod jej budowę. Szkoła da lepszą przyszłość następnym pokoleniom. Co więcej, najmłodszy z synów, Heorhij, który jedyny z całej rodziny pozostaje przy życiu do końca filmu, udaje się na studia i zostaje lekarzem. A zatem postanowił kształcić się, dzięki czemu mógł poszerzyć horyzonty swojej

wiedzy i samoświadomości. Jednak nie wykorzystuje swej edukacji, by piąć się po szczeblach kariery społecznej i zawodowej – powraca do swej rodzinnej wsi i zakłada tam przychodnię. Dzięki temu może nieść pomoc swoim rodakom. Objawia się tu zatem przywiązanie do ziemi i do korzeni.

To bardzo istotny element kultury ukraińskiej, która czerpie swą tożsamość z, można nawet rzec, kultu ziemi. Przy czym w tym przypadku nie chodzi jedynie o Matkę, dającą życie i pożywienie (choć taki wydźwięk filmy z tego nurtu starają się przekazać jako najbardziej wszechogarniający), lecz o małą ojczyznę. Heorhij czuje potrzebę powrotu pośród swoich, być może poczuwa odpowiedzialność za ich zdrowie, jako ten, który się stamtąd wywodzi i który wyruszył na moment dalej, ażeby wnieść z powrotem coś dobrego z zewnątrz. W jednym z ostatnich ujęć filmu spogląda przez okno swego gabinetu na grupę huculskich muzyków, grających tę samą melodię, którą kiedyś wykonywali na weselach jego bracia. Rodzi to wspomnienia związane z tą właśnie przestrzenią. Przywiązanie do ziemi równoznaczne jest również z poczuciem więzi wobec tradycji i kultury. Nie jest tutaj bowiem w przekazie zawarte przesłanie, jakoby nowa sowiecka przyszłość miała zmiażdżyć dawną przeszłość i więzi kulturowe celem tworzenia społeczeństwa na nowo. Dawna tradycja może być dalej rozwijana tym lepiej, że żyje się teraz w większym spokoju i bezpieczeństwie. Twórcy filmu w zasadzie przez cały czas usiłują przekazać odbiorcom przywiązanie do poczucia ukraińskości. Daleko temu do zapędów nacjonalistycznych (te zostają zganione na przykładzie poczynań banderowców), jednak na wiele sposobów ukazywane są tu wartości płynące z narodowej tożsamości. W czasach stalinowskich kino ukraińskie pełne było powierzchownego ludycznego folkloru, z którego jednak nic więcej niż przyjemności dla oka nie płynęło. Tutaj jednak odpowiednio dobrana poetyka skłania do głębszych rozważań nad jego istotą. W piękny sposób ukazane tu zostają huculskie rytuały, barwne stroje, codzienne prace. To wszystko stanowi integralną część życia tych ludzi i pozwala im zachować ostatecznie odrębną tożsamość mimo nieustannie zmieniającej się granicy państwowej.

Wielką wartość stanowi również otaczająca natura. Ludzie nie żyją pośród niej po to, ażeby ją ujarzmić, lecz stanowiąc z godnością jej część. Życie wsi nieustannie poddane jest jej prawidłom. Od urodzaju zależy zbiór plonów, które stanowiąc będą pożywienie. Aby przedrzeć się poprzez polsko-rumuńską granicę, bohaterowie muszą przedostać się przez rwący i zapewne lodowaty potok wśród skał, który stanowi dodatkowe zagrożenie i – jak gdyby – również stoi na straży. Z kolei rzeką spławia



się różne dużych rozmiarów rzeczy, jakie należy przemieścić z jednego punktu do drugiego. Natomiast najlepiej ukryć się można w lesie, pośród drzew i grot. Znaczenie natury podkreślone zostaje nie tylko w przypadku treści, pewnych zdarzeń, lecz przede wszystkim w formie. Kamera zdaje się potrafić tak ją zarejestrować, jakby posiadała ogromną wrażliwość na jej piękno oraz wewnętrzny rytm.

Kolejną ważną wartością, jaka zostaje tu wyeksponowana, jest miłość. Choć nie we wszystkich przypadkach ukazanych w tym filmie przynosi ona pozytywne skutki. Niemniej niewątpliwie miłość szczerą i głęboką łączy się, co również stanowi zabieg odważny, pomiędzy wspomnianym już wcześniej Heorhijem i znacznie starszą od niego miejscową prostytutką Wiwdią. Szczególnymi względami darzy ją jeszcze będąc małym chłopcem. Gdy mija kilka lat i ten staje się dojrzały, podejmuje stanowczą decyzję. Kobiety we wsi wystawiają ją na wielkie publiczne upokorzenie, prowadząc przez wieś, z podwiniętą do góry sukienką tak, że jej spód wiąże jej ręce i zasłania głowę. Nie widzimy tego procesu, słyszymy o nim tylko z zapowiedzi kobiet, które to czynią. Jednak oglądamy Wiwdię w takim stanie siedzącą na łóżku i płaczącą w swojej chacie. Jedyną życzliwą jej osobą wydaje się właśnie Heorhij, który przychodzi do niej, a następnie rozwiązuje ją. Później oboje klękają przed krzyżem (przy czym on ustawia ją w tym położeniu) i Heorhij rozpoczyna na własną rękę zawieranie sakramentu małżeńskiego, co czyni potajemnie, mając za świadka jedynie samego Boga. Wypowiada formułę zwiążującą dwójkę. Wiwdia nie mówi nic, ale też nie zaprzecza. Co dzieje się pomiędzy nimi pozostaje w ich sferze prywatnej, jednak o poranku dnia następnego kobieta ubiera się w dostojny strój i zakłada nakrycie głowy udekorowane piórami. Zapala świecę i kieruje się z nią w stronę kaplicy. Czyżby siła szczerą miłości wywołała w niej przemianę? Tego niestety na pewno nie dowiemy się, bo ostatecznie, będąc nieomal u celu tej pielgrzymki, zostaje zastrzelona przez rumuńskiego żołnierza, który najpewniej niegdyś z nią sypiał.

O owych destrukcyjnych przykładach miłości wspomnę nieco później. Chciałbym jednak zwrócić uwagę również na trudną, choć niewątpliwie szczerą miłość, jaka łączyła członków rodziny głównych bohaterów. Matka z pewnością kochała męża oraz wszystkie swoje jakże liczne dzieci. Dzieci niewątpliwie ją odwzajemniały, trudnością natomiast napawać może analiza ich relacji wobec ojca, co do której ciężko stwierdzić, czy nie opierała się w dużym stopniu na lęku. Jednak dorośli i świadomi synowie nie sprzeciwiali się sytuacji konieczności ich najmu do pracy na roli u innych, ażeby

rodzina miała się z czego utrzymać. Z tego też względu więzi rodzinne jako takie stanowią kolejną wielką wartość.

Następnie warto wspomnieć o wierności towarzyszom broni czy – szerzej ujmując – członkom danej wspólnoty. Petro, jeden ze starszych synów, przyłącza się w czasie wojny do wojsk radzieckich. W tejże armii jest również inny rosyjski żołnierz, który przybył z Sowietami, aby wyzwalać Zakarpacie, a ponadto wziął ślub z kobietą, którą kochał również Petro. Początkowo Petra ogarniała zawiść wobec tamtego człowieka. Jednak sytuacja zmieniła się, gdy obaj zaczęli walczyć we wspólnej, i rozumianej przez nich obydwu jako słusznej, sprawie. Wtedy nawiązała się między nimi więź, mimo że nie walczyli w jednym oddziale i przez większość czasu nie mieli ze sobą żadnego kontaktu. Jednak gdy w chacie Petra zastali ich bojówkarze z UPA, w tym jego brat Orest, przywiązali Rosjanina do jadącego traktora, który równocześnie podpalili. Wówczas w dramatycznej scenie Petro rzucił się na pomoc towarzyszowi, wskoczył na pojazd i usiłował go rozwiązać. Bez skutku – i ostatecznie obydwaj zginęli w wybuchu.

Świadkiem tego zdarzenia jest z oddali Heorhij. Po tym wstrząsie na jakiś czas traci zupełnie zdolność mowy. Już po zakończeniu wojny, podczas radosnego przyjęcia, z lasu wychodzi Orest. Wówczas podchodzi do niego najmłodszy brat i dukając sylaby, wypowiada słowa: „Zabiłeś Petra”. Orest mierzy do niego z broni, ale nie może odeprzeć siły spojrzenia wciąż zbliżającego się doń brata. W końcu zaczyna uciekać, a w pogoń za nim rzuca się Heorhij i całe zgromadzenie przyjęcia. Orest ucieka aż do skalnego wodospadu, gdzie znajduje się w ślepych zaułku. Dogania go Heorhij. Gdy już zdaje się, że rozliczy się z bratem-zdrajcą siłowo, to jednak podaje mu rękę w geście przebaczenia. Zatem wybrzmiewa tu nowotestamentowe nawoływanie do wybaczenia, a nie bezwzględnej eliminacji wroga, jak to głosiła idea radzieckiego komunizmu. Mimo to Orest ostatecznie zostaje zastrzelony przez mężczyznę z tłumu.

Na koniec pokrótce warto wspomnieć również o antywartościach, które ten film usiłuje naświetlić i ukazać ich zgubne znaczenie. Jedną z nich jest pogarda i chęć dominacji, którą żywią Rumuni do hucułów, a także banderowcy wobec sowietów. Ci drudzy, w tym Orest, dopuszczają się zdrady i kolaboracji z nazistowskimi Niemcami, przystając do zbrodniarzy i sami się nimi stając. Zbrodniczy tryb życia prowadzi Oresta do własnej klęski jako bojownika o przegraną sprawę i kończy się jego własną śmiercią. Można również tutaj powiedzieć o owym zgubnym znaczeniu miłości.

Córka duchownego prawosławnego wychodzi za wcześniej wspomnianego radzieckiego żołnierza. Ich wesele przerywa mobilizacja wojenna. Małżonek wyrusza więc na front. Chwilę później dziewczyna zdradza go z Orestem. Wiąże się z nim na dłużej, nie opuszczając go nawet pośród banderowców. Ostatecznie ucieka od niego, jednak z racji na to, iż związała się z mordercą, człowiekiem nieszlachetnym, co chwila otrzymuje sygnały, że jej życie jest zagrożone i lęka się napaści. To właśnie głównie z zazdrości Orest zabija jej męża. Za kolejną antywartość można uznać budowanie relacji rodzinnej na przemocy i zastraszaniu, jak to czynił ojciec Dzwonarów. Sam był człowiekiem sfrustrowanym przez niedolę, co nie zmienia faktu, iż można się zastanawiać, czy relacja synów wobec niego opierała się na szacunku czy też przestachu. Widzimy, że małego Heorhija bije bardzo długo i mocno, kiedy ten zamiast jedzenia przynosi z polskiej strony ikonę Matki Bożej z pozytywką, która wywarła na nim ogromne wrażenie. O ile w filmie tym wielokrotnie wybrzmiewają wartości chrześcijańskie, o tyle (najpewniej w dużej mierze z przyczyn ideologicznych), bije z niego wyraźny antykle-rykalizm. Pop ze wsi jest czynnym uczestnikiem w owym „handlu” ludźmi do pracy w czasach rumuńskich, okazuje się złym ojcem, a w czasach radzieckich zostaje całkowicie zepchnięty na margines dziejowy. Ostatecznie traci rozum, przybywa do przychodni Heorhija i usiłuje go „rozgrzeszyć” poprzez próbę zastrzelenia go.

W latach sześćdziesiątych film ukraiński starał się, na ile mógł, odszukać własną drogę. Pod względem formalnym udało się to znakomicie. Korzenie kulturowe tego narodu umożliwiły wypracowanie tamtejszym twórcom poetyki zupełnie unikalnej, rodzimej, niestanowiącej naśladownictwa ani kina rosyjskiego, ani też jakiegokolwiek innej światowej kinematografii. W kształtowaniu hierarchii wartości musieli jednak ówczesni filmowcy liczyć się z ograniczeniami czasów i ustroju, wedle prawideł którego żyli. Mimo wszystko usiłowali owego ducha sowieckiego przełamywać, co w parze z odważnymi rozwiązaniami formalnymi wiązało się niestety często z konfliktami z cenzurą, a w ostateczności z całkowitym zdławieniem nurtu kina poetyckiego po 1972 roku. Z tego też względu w tym ostatnim chronologicznie ukraińskim filmie poetyckim mieszają się wartości kultury narodowej, myśli marksistowsko-leninowskiej, a także prawosławnego chrześcijaństwa. W tym wydaniu owa na pozór niespójna mieszanka wydobywa jednak aksjologię uniwersalną, czyniącą z tego filmu swego rodzaju przypowieść. Przypowieść o tym, co to znaczy być człowiekiem – ale w świetle wszystkich tego praw i obowiązków.

KRZYSZTOF TOMASIK

e-mail: ktomasik@ekai.pl

## Biskup na wojnie

### Bishop at war

W ramach interdyscyplinarnej refleksji nad religijnym wymiarem pojednania polsko-ukraińskiego ujawniając jego historyczny i filozoficzny kontekst z racji mojej dziennikarskiej profesji chciałem się podzielić jego medialnym kontekstem związanym z bardzo konkretnym i niezwykle bogatym w przeżycia i refleksje doświadczeniem, które znalazło swój wyraz w książce pt. *Bóg nie opuścił Ukrainy* będącej wywiadem rzeką z arcybiskupem większym kijowsko-halickim – patriarchą Światosławem Szewczukiem, zwierzchnikiem Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego (UKGK), największego katolickiego Kościoła wschodniego na świecie. Wybrałem tytuł „Biskup na wojnie” ponieważ jest to przejmujące do głębi świadectwo nie tylko patriarchy Kościoła, duchowego przywódcy, ale i pełnego bólu człowieka pokładającego całkowitą ufność w Bogu. Ostatecznie książka ukazała się w Polsce i w Ukrainie pod tytułem *Bóg nie opuścił Ukrainy*. Jego świadectwo jest osadzone w konkretnym realnym czasie bezwzględnie i bezustannie zagrożenia, w którym się on codziennie znajduje wraz z milionami Ukraińców. Daje on wyraz codziennych napięć i niepokojów, kiedy w Ukrainie cały czas wybuchają rosyjskie rakiety, bomby, armatnie pociski, rozbrzmiewają syreny przeciwlotnicze, giną ludzie, niszczone są miasta i wioski. Dzięki naszej wieloletniej przyjaźni, współpracy oraz zaufaniu zostałem w październiku 2023 r. zaproszony przez księdza arcybiskupa Światosława, abym towarzyszył mu w jego wizycie biskupiej w egzarchacie odesskim. Z Kijowa wyruszyliśmy w drogę do Odessy, Mikołajowa, Jużnouraińska i Bałty. To w sumie prawie 1500 km. Mając przed sobą setki kilometrów spędzonych w samochodzie postanowiliśmy, że będziemy rozmawiać o tym, czego po drodze doświadczamy, spotkaniach z wysokiej rangi przedstawicielami lokalnych władz wojskowych i cywilnych, organizacji charytatywnych, z rannymi żołnierzami w szpitalu i zwykłymi ludźmi w obliczu tragedii wojny. Rozmawialiśmy o „diabelstwie” wojny we wszelkich jej wymiarach: Boskim, osobistym, społecznym, międzynarodowym. Wiemy, że wojna niszczy życie w każdym wymiarze i stawia każdego, nie tylko osoby, które doświadczają bezpośrednio skutków wojny, ale każdego, przed pytaniem przede wszystkim o sens życia człowieka.

W naszej rozmowie arcybiskup Światosław mówi: „Przede wszystkim jako człowiek zadaję sobie pytanie, co to znaczy być biskupem w czasie wojny. I odpowiadam, że w świetle Ewangelii Chrystusowej to oznacza odnajdywać sens w absurdzie. Kiedy trzymasz na rękach umierającego brata, twoi towarzysze broni leżą w grobie, a ty stoisz nad nimi żywy, wówczas zadajesz sobie pytanie: „Dlaczego ja żyję, a oni tam leżą? Przecież byliśmy na tej samej pozycji do wyeliminowania”. Dlaczego? Po co te okropieństwa? Zdrowa psychika ludzka nie jest w stanie tego przyswoić. Człowiek widzi wtedy, że wojna jest wielkim absurdem. Wierzący woła do Boga i pyta: „Panie Boże, za co? Za co tak cierpi nasz naród? Za co zabijają tych chłopaków? Te kobiety? Te dzieci? Za co pozabijali tych, za których teraz się modłę? Patrzę i widzę te ich pokaleczone ciała w grobie”. Trudno to opisać, ale człowiek doświadcza jakiegoś swoistego utożsamienia się z ofiarami, świadomości, że na ich miejscu mógłbym się znaleźć i ja. I tu pojawiają się wielkie pytania teodycei: Jeśli Bóg istnieje, i jeśli – jak na Boga przystało – jest dobry i wszechmocny, to zło obecne w stworzonym przezeń świecie staje się zagadką, która bezwzględnie domaga się wyjaśnienia. Czy dobry i zarazem wszechmocny Bóg w ogóle może pozwalać na zło? A jeśli pozwala, to czy na pewno jest dobry, i czy na pewno jest wszechmocny?

Wiemy, że nie ma łatwej odpowiedzi na te pytania o przyczynę zła. Dla tych, którzy wierzą w dobrego i wszechmocnego Boga, znalezienie tej odpowiedzi jest szczególnie trudne. Świat powołany do istnienia przez Stwórcę naznaczony jest bowiem piętnem cierpienia, które stawia pod znakiem zapytania prawdę o Jego dobroci i Jego wszechmocy. Czy jednak Bóg rzeczywiście mógł stworzyć świat bardziej doskonały niż ten, który stworzył? Świat, w którym w ogóle nie byłoby zła? Wiele czynników wskazuje na to, że nie. Arcybiskup odpowiada na te dylematy, mówiąc: „Człowiek stale musi racjonalizować jakąś sytuację, odkrywać sens niezawinionego bólu i cierpienia. I nie możemy oprzeć się na niczym więcej oprócz Słowa Bożego i jego mocy”. I tak staraliśmy się w naszej rozmowie pokazać, że jednak istnieje sens poza absurdem, że każdy mały czyn się liczy, że każde słowo ma moc i że możemy, każdy, mieć swój udział w odkupieniu świata pomimo wszystkich absurdów, frustracji i rozczarowań, jakie niesie wojna.

Z drugiej strony arcybiskup Światosław wskazuje, że to odkrywanie sensu naszego bólu, naszej walki, zderza się z banalną i prymitywną propagandą, a dezinformacja stała się bronią. Po prostu żyjemy w bańce totalnego „kłamstwa”. Każda wielka wojna wiąże się z wielkim kłamstwem. Mówi: „Nie możemy pozwolić na to, aby Ewangelia zamieniła się w broń, inaczej

staniemy się patriarchą Moskwy i zwierzchnikiem Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Cyrylem, który usprawiedliwia przemoc. To absolutnie niedopuszczalna ideologizacja Ewangelii Chrystusowej, która zawsze wiąże wielki, olbrzymi horyzont Boży obecny w naszym doczesnym życiu. Akurat propaganda jest czymś takim. Z prawdy robi się mały propagandowy pocisk i strzela w głowę człowieka. Widzimy, jak dziś propaganda rosyjska namacalnie i realnie zabija. Zamienia ludzi w maszynki do zabijania. Papież Franciszek wiele razy mówił, i ja to stale powtarzam, że każda wielka wojna wiąże się z wielkim kłamstwem i dlatego propaganda jest nim zawsze, usprawiedliwieniem zbrodni. Człowiek ze swej natury nie może ciągle czynić zła. Kiedy zrozumie, że tak się dzieje, to mu to gdzieś bardzo przeszkadza i szkodzi. Aby ocalić psychikę swoich żołnierzy, Rosja musi usprawiedliwić ich zbrodnie i temu właśnie służy propaganda. Wydaje mi się, że ideolodzy, którzy wykreowali maszynę propagandową pod tytułem denazyfikacja i demilitaryzacja Ukrainy jako cel tej wojny, podążają ściśle za pewnymi stereotypami propagandy hitlerowskiej Goebbelsa. Przykro o tym mówić, ale widać tu pewien regres ludzkiej mądrości, nawet ludzkiej zdolności do porozumiewania się”.

Ponadto pierwszym sensem jest ponowne odkrycie wartości ludzkiego życia. Że człowiek jest cenniejszy niż pieniądze, polityka, inne rzeczy. „Bo właściwie o co walczymy?” – pyta arcybiskup i odpowiada: „O to, żeby obronić prawo do istnienia narodu i człowieka w Ukrainie. Z jednej strony mówi się, że w czasie wojny ludzkie życie zostało zdewaluowane. Przytępia się ból, kiedy widzimy zabitych i rannych, bo to niestety jest słabość ludzkiej psychiki, która nie wytrzymuje tragedii. Ludzie pozbawiają się wrażliwości z powodu wojny. Z drugiej strony rozumiemy, że walczymy o to, żeby ratować życie, dlatego myślę, że godność człowieka będzie kamieniem węgielnym lepszej Ukrainy. Druga wartość to poczucie wolności. Wolności, która wiąże się z odpowiedzialnością. Gdy Rosjanie przyszli na okupowane tereny, wielu nagle zrozumiało – nawet ci, którzy być może na Rosjan czekali – że wszyscy przez to coś stracili, a ich przyjście właściwie niczego nie wniosło i nic się nie zmieniło. A pierwsza rzecz, którą zabrali, jest wolność, ponieważ człowiek trafił do ściśle totalitarnego systemu, który sprawuje kontrolę nad jego każdym krokiem. Ukraińcy ze swej natury są miłośnikami wolności. Na naszych ukraińskich ziemiach osiadali ci, którzy jej szukali. Kozak był człowiekiem wolnym i niedającym się uwłaszczyć. Miał godność, określone prawa, które sam sobie wywalczył w starciu z wrogiem. Dlatego tak ważna jest godność człowieka i poczucie wolności, wiążące się zawsze z odpowiedzialnością”.

Odpowiedzią i zarazem najlepszą terapią na „diabelstwo wojny” jest przede wszystkim modlitwa o pokój, o zwycięstwo Ukrainy i za ukraińską armię. Danie nadziei, niesienie pomocy humanitarnej w wymiarze materialnym i psychologicznym, a także głoszenie prawdy o Ukrainie. Od ponad 600 dni Ukraiński Kościół Greckokatolicki robi to, „walczy” na trzech „frontach”: duchowym, humanitarnym i informacyjnym.

W kontekście wojny trudno nie uwzględnić kwestii pojednania. Arcybiskup Szewczuk przestrzega przed narzucaniem Ukrainie i Ukraińcom wymuszonego, fałszywego pojednania. Zaleca postępowanie mądre, roztropne i pedagogiczne – rozłożone na etapy: najpierw musi zakończyć się wojna; następnie „musimy uznać wzajemnie swoją podmiotowość”; kolejny krok – to chrześcijańskie nawrócenie, głęboka *metanoia*; dopiero wtedy możliwe będzie „bolesne podjęcie dialogu”, który doprowadzi do potępienia zbrodni: „Bez potępienia zbrodni, bez sprawiedliwości, niemożliwy jest krok ku pojednaniu, bo pokój bez prawdy i sprawiedliwości nie istnieje”. I nawiązując do tematu naszej konferencji pojednania polsko-ukraińskiego, nie sposób nie dostrzec absolutnego fenomenu, jakim była i jest pomoc Polaków dla Ukrainy. I szczerze mówiąc do pewnego stopnia zaskoczyła arcybiskupa Szewczuka. „Gdy obserwuję spontaniczność narodu polskiego, który przyjmuje Ukraińców, miliony osób, w swoim kraju, gdzie nie ma obozów dla uchodźców, daje to do myślenia. Może na ten fenomen różni analitycy, socjologzy, psychologzy, którzy badają psychologię narodów, mają własne odpowiedzi. W moim odczuciu taka postawa, spontaniczność, jest wyznaniem wiary polskiego narodu w Boga. To znaczy, że on w ten sposób zaprezentował się jako naród katolicki. Naród w pełni chrześcijański. Jak już wspominałem, w czasie wojny i nieszczęść, spadają wszystkie maski i ujawnia się, względność wszystkich naszych uprzedzeń. Okazuje się, iż urazy leżą bardziej na wierzchu niż głębia naszych problemów. Wiara w Boga w narodzie polskim jest znacznie głębsza niż żal wobec Ukraińców z powodu historycznych zaszłości. Owszem, mamy rany, mamy dawne porachunki. Tak to nazwijmy. Ale kiedy dom się pali, wszystkie nasze wcześniejsze nieporozumienia schodzą gdzieś na dalszy plan, ponieważ jest coś głębszego i bardziej istotnego. Naprawdę, w mojej ocenie spontaniczna pomoc humanitarna, która rozpoczęła się w Polsce, solidarność Polaków w stosunku do Ukraińców, to nic innego jak wyznanie wiary autentycznego, chrześcijańskiego, wierzącego narodu” – jest o tym przekonany arcybiskup Światosław.

Wiele razy bardzo dużo mówiliśmy z abp. Światosławem o pojednaniu polsko-ukraińskim, o potrzebie dialogu. Stwierdziliśmy, że dialog leczy rany.



Teraz widzimy, że dialog to nie tylko rozmowa. Czasami nam się zdaje, że kiedy go prowadzimy, to pracujemy jedynie na poziomie intelektualnym. Ale człowiek jest wielopoziomowy. Oprócz intelektu ma jeszcze emocje oraz wolę. Potrzebujemy dialogu nie tylko na poziomie idei, teorii, badań nad przeszłością. Musimy dziś go prowadzić i na poziomie emocji, i na poziomie podejmowania określonych decyzji. Nasza wola zawsze się przejawia, kiedy podejmujemy jakieś decyzje, zmierzamy w określonym kierunku. Dziś dialog pomiędzy Ukraińcami i Polakami jest realizowany na wszystkich poziomach: zarówno intelektualnym, jak i emocjonalnym – bo czasami denerwujemy się nawzajem, kiedy patrzymy na siebie nie przez okulary mediów, ale dzielimy jeden pokój. Już podjęliśmy decyzję, która pociąga za sobą pewne konsekwencje, bardzo ważne dla obu narodów, zarówno polskiego, jak i ukraińskiego. Tu uruchamia się jedna z prawd chrześcijańskiego ascetyzmu. Mówimy, że w ascetyzmie chrześcijańskim jest podział na ascetyzm negatywny i pozytywny. Negatywny ma miejsce wówczas, kiedy walczymy z naszymi grzechami i wadami. Z nimi trzeba walczyć. Ale ascetyzm pozytywny mówi, że wyleczenie moich wad jest możliwe za pomocą przeciwstawnych cnót. Na przykład trzeba walczyć z lenistwem, ale można go wyleczyć wówczas, kiedy wzmocnimy przeciwstawną cnotę, na przykład pracowitość. Kiedy będę próbował pracować codziennie, wtedy zmienię się z nieroba w osobę pracowitą. Podobnie jeśli ktoś jest skąpy. Ze skąpstwem trzeba walczyć, ale nigdy nie przezwyciężymy skąpstwa, jeśli nie będziemy próbowali czynić dobrych uczynków, nie będziemy hojni. Z pomocą wysiłków skierowanych na pozytywną ascezę ulecymy nasze niedoskonałości. Jest to moje przypuszczenie, nie roszczę sobie praw do nieomyślności, ale podzielę się tą myślą. Mam takie poczucie, że jak dotąd dialog, za pomocą którego leczyliśmy rany, przypominał ascezę negatywną. Dlaczego? Bo rzeczywiście badaliśmy, czy chcieliśmy badać w sposób obiektywny, naszą historię, aby móc sobie powiedzieć: w porządku, mamy do siebie nawzajem pretensje. Polacy mają doświadczenie negatywnych zachowań Ukraińców, Ukraińcy mają doświadczenie negatywnych zachowań Polaków. I to negatywne doświadczenie musimy potępić. Powiedzieć: „nigdy więcej” i „tak, to były błędy”. Nieomyślne narody nie istnieją.

Zdaniem abp. Światosława kiedy wybuchła wojna, przyszedł czas naszego pozytywnego ruchu do pozytywnej ascezy polsko-ukraińskiego pojednania. „Tak, wyrządziliśmy sobie nawzajem kiedyś krzywdę, a zaleczymy ją, kiedy będziemy wobec siebie nawzajem czynić dobro. Kiedyś walczyliśmy ze sobą, a teraz zaleczymy tę ranę wspólną walką. Po to, aby

zbudować lepszą przyszłość dla obu narodów. Kiedyś mówiliśmy, że i Polacy, i Ukraińcy chcieli budować ściśle narodowe państwa: Polska dla Polaków, Ukraina dla Ukraińców – było to owocem określonych ideologii państwowych z XIX i początków XX wieku. Teraz możemy pokazać: dobrze, budujemy wspólną Europę w swoich niepodległych państwach, ale prowadzimy również wspólną walkę. W ten sposób, jak sądzę, wojna obnażyła inną perspektywę polsko-ukraińskiego pojednania, która może nam pozwolić nawet z przeszłości wydobyć elementy pozytywnej pamięci. Przypominam sobie słowa papieża Franciszka, który powiedział, że istnieje pamięć negatywna, kiedy pamiętamy jedynie doznane krzywdy, ale jest też pamięć pozytywna, gdy trzeba pamiętać wzajemną przyjaźń i pomoc. Myślę, że mamy teraz unikalną szansę na zaleczenie ran. Naszą pozytywną, ogólnonarodową ascezą, naszym pragnieniem czynienia dobra sobie nawzajem” – mówi abp Światosław. Na zakończenie chciałbym podkreślić, że wszelka pomoc Polaków udzielana naszym Siostram i Braciom Ukraińcom jest tym, co nas łączy, jednoczy, a nie dzieli! Pamiętajmy! Ukraina walczy nie tylko o swój niepodległy byt, ale walczy za nas, o wolny i demokratyczny świat. Nasz jeden świat! Chwała Ukrainie! Ukraina zwycięży! *Boże Wielikij, Jedynyj Nam Ukrainu chrani...*





Uniwersyteckie Centrum  
Badań Wolności Religijnej  
UKSW w Warszawie



---

ISSN 3071-7612



9 773071 761002