

**Jacek Jan Pawłowicz, Andrzej F.
Dziuba, Rafał Czekalski, Józef
Zabielski**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 79/1, 119-146

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY (118)

ZAWARTOŚĆ: I. Wiązący charakter elementów moralnych w Kazaniu na Górze; II. Ks. Antonio Rosmini Serbati (1797-1855); III. 10 lat od śmierci Bernharda Häringa; IV. New Age jako moralno-kulturowe wyzwanie współczesności.*

I. WIĄZĄCY CHARAKTER ELEMENTÓW MORALNYCH W KAZANIU NA GÓRZE

Kazanie na Górze opisane przez św. Mateusza stanowi jedną z najpiękniejszych kart Ewangelii. Ewangelista drobniawczo zrelacjonował jego przebieg, przypisując mu wielkie znaczenie. Zostało ono zredagowane w formie katechezy i obejmuje trzy rozdziały (5–7). W opisie tym Mateusz zawarł nauczanie moralne Chrystusa odnośnie do chrześcijańskiej wizji realizacji królestwa Bożego na ziemi. Nauczanie to stanowi niejako konstytucję królestwa Bożego. Spośród czterech ewangelistów tylko Mateusz i Łukasz opisują to wydarzenie. Z Kazaniem na Górze Mateusz łączy także naukę Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 7-15). W epizodzie tym Jezus ukazuje swój nadzwyczajny autorytet nauczycielski i moralny, interpretując w sposób ostateczny przykazania Starego Testamentu oraz przeciwstawiając się dotychczasowej wykładni Prawa Bożego: „Powiedziano przodkom (...) a ja wam powiadam”. Kazanie na Górze podkreśla więc *novum* nauki Jezusa i ma wiązący charakter dla życia każdego chrześcijanina.

Mowa Chrystusa na górze nie jest pojedynczym przemówieniem wygłoszonym przez Niego przy jakiejś okazji. Jest to raczej streszczenie, jakby kompendium całości Jego nauczania przekazywanego uczniom. Należy przypuszczać, że po ostatecznym wyborze Dwunastu Jezus udał się z nimi w miejsce ustronne, by tam, niejako w szkole, praseminarium przekazać im swoją naukę. Podsumowaniem tych pouczeń jest właśnie Kazanie na Górze¹. Zawiera ono najszersze i najpełniejsze ujęcie Nowego Prawa (por. Mt 5-7) – wyraźnie nawiązującego do Dekalogu przekazanego przez Boga Mojżeszowi na górze Synaj (VS 2).

Całość tej perykopy można podzielić na cztery części: błogosławieństwa, pouczenia moralne, modlitwa „Ojciec nasz...” oraz pouczenia końcowe.

* Redaktorem Biuletynu teologicznomoralnego jest ks. Józef Zabiełski, Białystok-Warszawa.

¹ Por. W. Barclay, *Ewangelia św. Mateusza*, t. I, Warszawa 1978, s. 110.

Błogosławieństwa

Adresatami Kazania na Górze byli przede wszystkim uczniowie. Jednak z tekstu wynika, że przysłuchiwał mu się także zgromadzony tam tłum ludzi, którzy chodzili za Jezusem. Jezus rozpoczął naukę od tzw. błogosławieństw, a raczej makaryzmów (od greckiego słowa *makairoi*). W Starym Testamencie i apokryfach żydowskich są one klasyczną formą zachęty moralnej i religijnej. Składają się z dwóch członów, z których pierwszy podaje warunki do osiągnięcia szczęścia, a drugi wymienia zapłatę, jaką otrzyma ten, kto przestrzegał nakazów moralnych. Starotestamentowe błogosławieństwa wyliczają różne dobra moralne, ale zawsze w łączności z Jahwe, wzywają do ufności Bogu, zawierzenia Mu, wskazują drogę, wzywają do sprawiedliwości i wiary oraz przypominają Boże wymagania. Teksty ewangeliczne, w przeciwieństwie do tekstów Starego Testamentu, skierowane są do ogółu, a nie do pojedynczych osób czy uczniów. Dzięki użyciu drugiej osoby wezwania te przemawiają wprost do słuchacza lub czytelnika².

Błogosławieństwa nie podają bezpośrednio konkretnych norm postępowania, mówią raczej o pewnych życiowych postawach i wewnętrznym usposobieniu, a więc nie pokrywają się ściśle z przykazaniami. Z drugiej strony, nie ma rozbieżności między błogosławieństwami a przykazaniami: jedno i drugie odwołują się do dobra, do życia wiecznego. Kazanie na Górze rozpoczyna się ogłoszeniem błogosławieństw, ale zawiera także wzmiankę o przykazaniach (por. Mt 5, 20-48). Mowa ta ukazuje więc, że przykazania są otwarte i ukierunkowane na perspektywę doskonałości, właściwą dla błogosławieństw. Te ostatnie to przede wszystkim obietnice, z których pośrednio wypływają także wskazania normatywne dotyczące życia moralnego. W swym pierwotnym kształcie są one swoistym autoportretem Chrystusa i właśnie dlatego stanowią „zaproszenie do naśladowania Go i do komunii życia z Nim” (VS 16).

W Błogosławieństwach Chrystus ukazuje cechy, jakimi powinien się charakteryzować każdy, kto chce iść za Nim.

1. „Szczęśliwi ubodzy w duchu...” to według Doktorów Kościoła, św. Jana Chryzostoma i św. Augustyna, ludzie pokorni, ale także ci – jak uzupełnia Tertulian i Cyprjan – którzy nie przywiązują się do dóbr doczesnych, są *anawim* – ubodzy pod względem materialnym i wewnętrznym, ubodzy w duchu. Chrystus akcentuje w ten sposób ubóstwo przeżywane w pokorze.

2. „Szczęśliwi, którzy się smucą...” To zalecenie kontrastuje z cechą, jaką powinien mieć każdy uczeń Chrystusa – radość. Jednak nie chodzi tu o jakiś stan permanentnego smutku, a raczej o żal za grzechy zarówno własne, jak i cudze – chodzi o pokutę. Łzy pokuty przechodzą w łzy radości z powodu otrzymanego przebaczenia.

² Zob. *Pismo Święte NT*, Poznań 1996, s. 19.

3. „Szczęśliwi łagodni...” lub cisi. Należą od nich ci, którzy potrafią opanować swój gniew. Określenie „łagodny” znajdujemy jeszcze na innym miejscu – Mt 11,25-30 oraz 21,25 i oznacza ono usposobienie pokrewne miłosierdziu i cichości. Człowiek łagodny potrafi opanować gniew, zwłaszcza gdy doznaje krzywdy i wyrzeka się pragnienia zemsty, by zachować w ten sposób zgodę i pokój.

4. „Szczęśliwi, którzy łakną i pragną sprawiedliwości...” Sprawiedliwość jest synonimem świętości i jednym z przymiotów Boga. Polega ona na wypełnianiu wszystkiego, co jest miłe Bogu i zgodne z Jego wolą. W ten sposób w człowieku pełniącym wolę Boga ukazuje się w pełni to, że jest on stworzony na obraz i podobieństwo Boże i jest dziedzicem królestwa niebieskiego.

5. „Szczęśliwi miłosierni...” Człowiek miłosierny, to nie tylko ten, który rozdaje jałmużnę, ale ten który w jakikolwiek sposób okazuje współczucie bliźniemu i spieszy mu z pomocą w jego potrzebach materialnych i duchowych. Dostąpi on miłosierdzia od Chrystusa – Króla Miłosierdzia, który w miłosierdziu i miłości odpuści grzechy.

6. „Szczęśliwi czystego serca...” Na kartach Ewangelii Chrystus niejednokrotnie podkreślał, że nie chodzi Mu jedynie o czystość zewnętrzną, rytualną, w której tak lubowali się faryzeusze, ale o czystość wewnętrzną. Jest to czystość serca, które według semitów było źródłem i ośrodkiem myśli, woli, dążeń, pragnień człowieka i grzechu. Człowiek mający czyste serce staje się prosty, nie jest dwulicowy, fałszywy. Ludzie czystego serca kierują całą swoją miłość ku Bogu i człowiekowi, w którym On jest obecny.

7. „Szczęśliwi, którzy doprowadzają do pokoju...” Pokój w Piśmie Świętym oznacza szczęście, pomyślności, dobrobyt. W tym przypadku Jezus mówi o pojednaniu, zgodzie i dobrych stosunkach jakie powinny panować między wyznawcami Chrystusa. W przeciwieństwie do pozostałych błogosławieństw, które dotyczą usposobienia wewnętrznego człowieka, w tym Chrystus oczekuje konkretnego działania na rzecz pokoju. Nie wystarczy kochać pokój. Nie wystarczy same deklaracje, potrzeba czynów, pokój trzeba szerzyć, wprowadzać wśród ludzi.

8. „Szczęśliwi, którzy cierpią prześladowanie za sprawiedliwość...” Jak powiedziano już wcześniej, sprawiedliwość jest synonimem świętości. W tym błogosławieństwie Chrystus nazywa szczęśliwymi tych, którzy są prześladowani ze względu na swoją świętość, pojmowaną zarówno ogólnie jak i w poszczególnych jej przejawach. Ci wszyscy, którzy z powodu uczciwego, świętego życia doznają prześladowania, stają się godnymi królestwa³.

³ Por. *tamże*, s. 20-21.

Jedną z najbardziej widocznych cech Jezusa była Jego całkowita uczciwość. Nie pozostawiał absolutnie żadnych wątpliwości, co do tego, co czeka człowieka, który postanowi pójść za Nim. Stwierdzał wyraźnie, że nie przyszedł po to, „aby życie uczynić łatwym, lecz po to, by człowieka zrobić wielkim”⁴.

Nakazy moralne Kazania na Górze

Istnieje bezpośredni związek między błogosławieństwami a poleceniami zawartymi w Kazaniu na Górze. Obietnica ewangeliczna jest nie tylko obietnicą, ale przede wszystkim zaproszeniem do podjęcia trudu życia zgodnego z wymaganiami Ewangelii. Wymagania Kazania na Górze są bezwzględne i praktycznie nie mają granic.

W Kazaniu na Górze, stanowiącym *magna carta* ewangelicznej moralności, Jezus mówi: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić” (Mt 5, 17). Owo wypełnienie oznacza, że Jezus przyszedł, by udoskonalić i uzupełnić Prawo starotestamentowe, a nie po to, by je odrzucić. To uzupełnienie i udoskonalenie dotyczy przede wszystkim prawa moralnego. Chrystus niejako odsłania i ukazuje w pełnym świetle moralne prawo Starego Testamentu, oczyszczając je z bezdusznych naleciałości judaistycznych interpretacji, które niejednokrotnie jako sucha litera, pozbawione miłości i miłosierdzia, było przyczyną bólu i cierpienia człowieka.

Chrystus jest kluczem do zrozumienia Pisma: „Badajcie Pisma: one dają o Mnie świadectwo” (por. J 5, 39); stanowi centrum ekonomii zbawienia, ujmuje w sobie Stary i Nowy Testament, obietnice Prawa i ich wypełnienie w Ewangelii; jest żywą i wieczną więzią między Starym i Nowym Przymierzem (VS 15).

W Kazaniu na Górze znajdujemy dwie grupy wypowiedzi: pierwsza z nich obejmuje cztery wypowiedzi wprowadzone przez przeciwstawienie: „Powiedziano wam (...) a Ja wam powiadam”⁵. Druga grupa zawiera trzy zakazy w liczbie mnogiej, tak jednak, że po każdym zakazie następuje polecenie w liczbie pojedynczej.

„Powiedziano wam (...) a Ja wam powiadam”

Pierwsza grupa wyżej wspomnianych wypowiedzi jest skonstruowana według następującego schematu:

1. Wyrażenie starego prawa w liczbie pojedynczej – zgodnie z brzmieniem tekstu biblijnego i zwyczajem Dekalogu. „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj!; a kto by się dopuścił zabójstwa, podlega sądowi”.

⁴ W. Barclay, *Ewangelia św. Mateusza*, s. 141.

⁵ Por. *Pismo Święte NT*, s. 22.

2. Sformułowanie przykazania Jezusowego w liczbie mnogiej. „A Ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi. A kto by rzekł swemu bratu: *Raka*, podlega Wysokiej Radzie. A kto by mu rzekł: «Bezbożniku», podlega karze piekła ognistego”.

3. Trzeci przepis w liczbie pojedynczej. „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przez ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!”

Nie będziesz zabijał

W Kazaniu na Górze Jezus wymaga, czy nawet wręcz żąda od swoich uczniów, sprawiedliwości doskonalszej niż sprawiedliwość uczonych w Piśmie i faryzeuszów, także w dziedzinie poszanowania życia. Przez swoje słowa i czyny Jezus jeszcze wyraźniej ukazuje pozytywne wymogi przykazania dotyczącego nienaruszalności ludzkiego życia. Znajdujemy je już w Starym Testamencie, którego prawodawstwo starało się chronić życie w chwilach słabości i zagrożenia, otaczając opieką cudzoziemców, wdowy, sieroty, chorych, wszelkiego rodzaju ubogich oraz życie nienarodzonych (por. Wj 21, 22; 22, 20-26). Dzięki Jezusowi te pozytywne wymogi zyskują nową żywotność i rozmach, ukazując cały swój zasięg i głębię: obejmują nie tylko troskę o życie „brata” (krewnego, członka tego samego narodu czy cudzoziemca mieszkającego w kraju Izraela), ale także odpowiedzialność za „obcych”, a nawet miłość „nieprzyjaciół” (EV 41).

Nie będziesz cudzołożył...

Te dwie wypowiedzi, do których nawiązujemy obecnie mają fundamentalne znaczenie dla teologii małżeństwa i rodziny. Stanowią one te fragmenty Kazania na Górze, w których Jezus Chrystus dokonuje zasadniczego przewrotu w sposobie rozumienia i wypełniania prawa moralnego Starego Przymierza. Odnosi się to do szóstego przykazania Dekalogu: „Nie cudzołóż” (por. Mt 5,27-32) – znamienne jest to, że pod koniec tego ustępu pojawia się również znana z poprzedniego rozdziału sprawa „listu rozwodowego” (por. 4,31-32).

„W takim kontekście pojawia się wypowiedź Chrystusa według Mt 5,27-28, którą zamierzamy poddać analizie, uważając ją, podobnie jak wypowiedź z Mt 19,3-9 (i Mk 10), za kluczową dla teologii ciała. Podobnie jak tamta nosi ona w sobie charakter normy. Potwierdza zasadę ludzkiej moralności zawartą w przykazaniu «Nie cudzołóż», a jednocześnie ustala właściwe i pełne rozumienie tej zasady – czyli takie, które stwarza podstawę i zarazem stanowi warunek adekwatnego jej «wypełnienia». Wypełnienie to należy rozumieć w świetle wcześniejszych wypowiedzianych słów Mt 5,17-20, na które przed chwilą zwróciliśmy

uwagę. Chodzi z jednej strony o to, ażeby w pełni zaakceptować znaczenie, jakie zawarł w przykazaniu «nie cudzołóż» Bóg-Prawodawca, z drugiej – o ową «sprawiedliwość», która przez takie wypełnienie ze strony człowieka ma «obfitować» w tymże człowieku, czyli ma w nim samym osiągnąć właściwą pełnię. Są to jakby dwa aspekty «wypełnienia» w znaczeniu ewangelicznym.

Dekalog, oprócz przykazania «nie cudzołóż», zna również przykazanie «nie pożądaj żony bliźniego» (por. Wj 20,17; Pwt 5,21). Chrystus w swej wypowiedzi z Kazania na Górze poniekąd łączy jedno z drugim: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa. Nie tyle jednak chodzi o rozróżnienie zakresu tych dwu przykazań Dekalogu, ile o ukazanie wymiaru wewnętrznego działania, do którego odnoszą się również słowa «nie cudzołóż». Działanie to ma swą widzialną postać «uczynku ciała», uczynku, w którym uczestniczą mężczyzna i kobieta wbrew prawu małżeńskiej wyłączności. Kazuistyka ksiąg Starego Testamentu, nastawiona na tropienie wszystkiego, co wedle zewnętrznych kryteriów stanowiło taki «uczynek ciała», nastawiona na zwalczanie «cudzołóstwa», równocześnie otwiera dla tego cudzołóstwa różne legalne furtki. W ten sposób na gruncie wielorakiego kompromisu «przez wzgląd na zatwardziałość serc» (Mt 19,8), zamierzony przez Prawodawcę sens przykazania uległ wypaczeniu. Zatrzymywano się przy legalistycznym przestrzeganiu formuły, która nie «obfitowała» wewnętrzną sprawiedliwością serc. Chrystus przenosi ciężar zagadnienia w inny wymiar, kiedy mówi: «Kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa» (według dawnych przekładów: «już ją scudzołożył w sercu swoim», która to formuła wydaje się poniekąd trafniejsza). Tak więc Chrystus odwołuje się do człowieka wewnętrznego. Czyni to wielokrotnie i przy różnych okazjach⁶.

Jezus, komentując szóste przykazanie, ukazał szkodę, jaką wyrządza jego przekroczenie drugiemu człowiekowi, bliźniemu. Człowiek powinien z całą stanowczością i energią, narażając się nawet na wielkie ofiary, walczyć z wszelkimi przejawami pożądlivosti cielesnej⁷.

Nie będziesz fałszywie przysięgał

Jezus, podtrzymując zakaz przysięgania, motywuje go troską o szczerłość stosunków, jakie mają panować wśród Jego uczniów i ich prawdomówność: Dla nich „tak” ma oznaczać „tak”, a „nie”, „nie”. W takim środowisku wszystko, co by się jeszcze dodawało, dowodziłoby albo braku wzajemnego zaufania i szczerości, albo pochodziłoby od złego ducha⁸. Dalej motywował go również

⁶ Jan Paweł II, *Chrystus odwołuje się do człowieka wewnętrznego*, Rozważanie na audycji generalnej 16 IV 1980 r., L'Osservatore Romano 4/1980, s. 7.

⁷ Por. J. Homerski (opr.) *„Ewangelia według św. Mateusza*, Poznań-Warszawa, 1979, s. 137.

⁸ Por. *Pismo Święte NT*, s. 25.

tym, że człowiek nie powinien lekkomyślnie łączyć Boga i tego, co jest Jego własnością i wyrazem Jego obecności (por. Iz 66, 1; Ps 48, 3) ze swoimi czy-sto ludzkimi sprawami. Majestat Boga jest zbyt wielki, by się na niego powoły-wać z błahych powodów. Jezus wprowadza również nowy motyw. Życie ludz-kie jest zbyt kruche i niepewne, aby mogło być gwarantem składanej przysięgi. W ten sposób, posługując się argumentacją o charakterze negatywnym, z jednej strony podniósł autorytet przysięgi, a z drugiej potępił składanie pochopnych i błahych przysięg, które tak często składali Żydzi. W formie pozytywnej Jezus zwraca uwagę na potrzebę prawdomówności, która powinna charakteryzować chrześcijan i być fundamentem wszelkiego dialogu z ludźmi⁹.

Trzy nakazy

Druga grupa obejmuje wypowiedzi na temat: prawa odwetu (Mt 5, 38-42), miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 43-48) oraz przestrożę przed fałszywą pobożnością i miłosierdziem (Mt 6, 1-5).

Prawo odwetu (Mt 5, 38-42)

Wypowiedzi Jezusa na temat stosunków międzyludzkich mają dwie charak-terystyczne cechy. Po cytacie starotestamentalnym Jezus podaje komentarz, w którym wyjaśnia sposób postępowania, jaki powinien charakteryzować Jego uczniów („nie stawiać oporu złemu”), a następnie cztery przykłady, które ją ilu-strują: trzy w odniesieniu do agresywnej postawy bliźniego (w. 38b-41): „...jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi! Temu, kto chce prawować się z tobą i wziąć twoją szatę, odstaw i płaszcz! Zmusza cię kto, żeby iść z nim tysiąc kroków, idź dwa tysiące!”

Czwarty zaś, gdy bliźni jest w potrzebie (w.42): „Daj temu, kto cię prosi, i nie odwracaj się od tego, kto chce pożyczyć od ciebie”.

Drugą cechą charakterystyczną wypowiedzi Jezusa jest to, że zasada jaką podaje, jest sformułowana w drugiej osobie liczby mnogiej, przykłady zaś, które stanowią jej ilustrację – w 2. osobie liczby pojedynczej. Mamy więc tu do czynienia z kate-chezą. W ten sposób – jak najbardziej przystępny dla słuchacza – Jezus podaje regu-łę postępowania moralnego i jej zastosowanie w praktyce codziennego życia.

Należy zwrócić uwagę na to, iż Jezus w wypowiedzi tej nie zamierzał ustana-wiać nowej formy jakiegoś kodeksu prawa karnego. Wręcz przeciwnie, oparte na miłości postępowanie wobec bliźnich posługujących się przemocą jest w sta-nie spowodować, że stary kodeks karny stanie się po prostu nieaktualny¹⁰.

⁹ Por., *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 139.

¹⁰ Por. *tamże*, s. 139-140.

Miłość nieprzyjaciół (Mt 5, 43-48)

„Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził”. Daremny byłby trud szukania w Starym Testamencie nakazu nienawiści nieprzyjaciół, po prostu go tam nie ma. Natomiast była ona nakazem sekty w Qumran, której reguła nakazywała nienawidzić synów ciemności. Z kolei, według interpretacji rabinistycznej, obowiązek miłości bliźniego obowiązywał tylko w odniesieniu do swoich rodaków. Do wszystkich pozostałych: obcych, Samarytan, pogan, Rzymian odnoszono się z niechęcią, a nawet wrogością, uważając ich za nieczystych, grzeszników a nawet nie ludzi. Natomiast prawo miłości, jakie ustanawia Jezus, obejmuje wszystkich, nawet wrogów i prześladowców. Jego motywem jest chęć upodobnienia się chrześcijanina do miłującego Boga, który nie wyłącza nikogo ze swej miłości¹¹. Chrystus podkreśla, że dowody miłości bliźniego same w sobie, podobnie jak dobre uczynki świadczone swoim przyjaciołom, nie są czymś nadzwyczajnym w oczach Boga. Nadzwyczajne jest ewangeliczne przełamywanie egoizmu, wyjście poza krąg swoich przyjaciół i objęcie miłością wszystkich ludzi, przede wszystkim tych, których trudno jest kochać¹².

Wypowiedź tę kończy Jezus nakazem moralnym: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”. W ten oto sposób Jezus zobowiązuje swoich uczniów do całkowitego oddania się Bogu i postępowania w myśli nakazu miłości Boga i bliźniego, rozumianych według Jego nauki, a nie nauki rabinów. Jezusowa interpretacja miłości bliźniego idzie po linii doskonałości, jaka cechuje samego Boga¹³.

Przeestroga przed fałszywą pobożnością i miłosierdziem (Mt 6, 1-5)

Błogosławieństwa zawierają również zasady dotyczące nowej sprawiedliwości. W rozdziale 6 omawianej perykopy Jezus porusza temat życia religijnego i czystej intencji, jaka powinna cechować tego, kto pragnie iść za Nim. Ten cykl pouczeń rozpoczyna swoistego rodzaju „instrukcja” o jałmużnie¹⁴. W przekonaniu Żydów jałmużna była najświętszym obowiązkiem każdego pobożnego Izraelity. Nauczanie rabinów na ten temat było zgodne z nauczaniem Jezusa. Zarówno rabini jak i Jezus potępiali dawanie jałmużny na pokaz. „Kto daje jałmużnę w tajemnicy – nauczali rabini – jest większy niż Mojżesz”. Jednak praktyka znacząco odbiegała od tych nakazów. Bardzo często ofiarodawca dawał tak jałmużnę, by wszyscy mogli podziwiać jego hojność. Przed rozdającym szedł jego sługa i „trąbił”, wszem i wobec, że jego pan rozdaje jałmużnę. Dawał więc

¹¹ Por. *Pismo Święte NT*, s. 26.

¹² Por. *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 142.

¹³ Por. *tamże*, s. 143.

¹⁴ *Tamże*.

po to, by zyskać pochwałę, a nie po to, by rzeczywiście pomóc¹⁵. Tak pojmowane rozdawnictwo jałmużny Jezus gani: „Kiedy więc dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak obłudnicy czynią w synagogach i na ulicach, aby ich ludzie chwalili. Zaprawdę, powiadam wam: ci otrzymali już swoją nagrodę” (Mt 6,2).

Czyny miłosierdzia, a wśród nich jałmużna, mają pełną wartość tylko wtedy, gdy są wypełniane dyskretnie i towarzyszy im intencja uczczenia Boga, wyrażająca się w czystej miłości bliźniego. Miłość i dyskrekcja sprawiają, że czyn miłosierdzia nie jest zauważony przez ludzi i pozostaje po ludzku nienagrodzony. Jednak Bóg, który zna serce człowieka i jego intencje, ów czyn sam nagradza.

W dalszej części swej nauki Nauczyciel zwraca uwagę słuchaczy na intencję, jaka powinna towarzyszyć modlitwie. Należy podkreślić, że żaden naród nie wytworzył tak wzniosłego ideału modlitwy jak Żydzi, i nikt jak oni nie nadawał jej tak wysokiej rangi. Do modlitwy żydowskiej wkradły się jednak pewne wypaczenia. Nie chodzi tu o zaniedbanie, ale raczej o wypaczoną i zbyt sformalizowaną formę pobożności, pewien rytualizm niezgodny z jej pierwowzorem¹⁶. „Gdy się modlicie, nie bądźcie jak obłudnicy. Oni lubią w synagogach i na rogach ulic wystawać i modlić się, żeby się ludziom pokazać” (Mt 6, 5).

Zauważmy, że Jezus nie krytykuje ani formy, ani miejsca modlitwy, ale przestrzega przed hipokryzją, tj. modlitwą odmawianą w tym celu, by pokazać ludziom swoją pobożność. Taka modlitwa nie ma bowiem żadnej wartości w oczach Bożych. Uczeń Jezusa musi szukać na modlitwie bezpośredniego, intymnego kontaktu z Bogiem. W tym celu powinien unikać spektakularności i pokazywania swojej pobożności¹⁷. Nakaz unikania wszelkiej ostentacji w modlitwie i próżnej chwały nie potępia modlitwy w miejscu publicznym, ale złą intencję, którą kieruje się modlący w ten sposób. Jezus poucza swoich słuchaczy, że dobrą modlitwę powinna cechować wiara i ufność do Boga i pokora.

Druga część przytoczonej wyżej wypowiedzi Jezusa stanowi wstęp do najpiękniejszej, najświętszej i najdoskonalszej modlitwy, którą codziennie odmawiamy, a jest nią „Ojcze nasz”.

Modlitwa „Ojcze nasz...”

Modlitwa Pańska została przejęta przez Mateusza z tzw. źródła Q (Qumran). *Pater noster* jest modlitwą wyznawców Jezusa odróżniającą ich od wyznawców Tory. Omówieniu Modlitwy Pańskiej poświęcono wiele obszernych i wyczerpujących opracowań, toteż nie jest naszym zadaniem podejmowanie szczegółowej

¹⁵ Por. W. Barclay, *Ewangelia św. Mateusza*, s. 237-238.

¹⁶ Zob. *tamże*, s. 241.

¹⁷ Por. *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 145.

analizy tego tekstu. Wystarczy wspomnieć, że w modlitwie tej można wyróżnić dwie części. Pierwsza zawiera wezwanie Boga, uwielbienie Go, wyrażenie nadziei na przyjście królestwa Bożego oraz poddanie się woli Boga. Druga część obejmuje prośby o opiekę, zaspokojenie życiowych potrzeb, odpuszczenie win, pomoc w zagrożeniu i pokusie, wreszcie o zbawienie wieczne. „Ojciec nasz” stanowi, zatem wołanie dziecka do Ojca o pomoc w realizacji w pełni chrześcijańskiego życia. Najbardziej zgodną z pierwowzorem wersję modlitwy Pańskiej, gdzie semityzmy zachowały się w niezmienionej formie, podaje św. Mateusz. Brzmiała ona tak:

„Abba, niech będzie uswięcone Twoje imię,
niech przyjdzie królestwo Twoje,
nasz chleb na jutro daj nam dzisiaj
i odpuść nam nasze winy,
jak i my odpuszczamy naszym dłużnikom.
I nie dozwól nam ulec pokusie”.

Doksologię (z gr. „słowa chwały”) – zakończenie hymnu na cześć Boga Ojca lub Jezusa Chrystusa dołączał każdy modlący się.

Pouczenia końcowe

Koniec rozdziału 6 od w. 19 i cały rozdział 7 Kazania na Górze mieści mowy końcowe Jezusa. W wersetach 19-34 rozdziału 6 Jezus zwraca uwagę słuchaczy na właściwą hierarchię wartości, a przede wszystkim na relację: dobra materialne a królestwo Boże. Chrystus podaje zasadę: „Szukajcie najpierw Królestwa Bożego”. Ubieganie się o bogactwa utrudnia zdobycie królestwa Bożego zwłaszcza wtedy, gdy człowiek poświęca mamonie wszystkie swoje siły i czas. Mistrz poucza, że najpierw należy szukać królestwa Bożego, bo: dobra materialne niszczejają i mogą być skradzione; człowiek przywiązuje się do tego, co jest jego skarbem; przywiązanie do wartości materialnych wyrządza szkody; dobra materialne odciągają od Boga.

Jezus, po przedstawieniu schematu odchodzenia człowieka od Boga, wzywa do zaufania Mu i nietroszczenia się ponad miarę o dobra materialne, bo jeśli Bóg troszczy się o ptaki i rośliny, to tym bardziej będzie troszczyć się o człowieka, którego przecież jest Ojcem¹⁸.

Rozdział 7 rozpoczyna się od przestrogi przez lekkomyślnymi sądami i potępieniem drugich. Chrystus podkreśla i ostrzega, że każdy będzie osądzony tak, jak sam osądza drugich. Antyteza: pyłek – belka ukazuje potrzebę zwracania uwagi przede wszystkim na własne wady, zanim upomni się bliźniego. Tylko

¹⁸ Por. *Pismo Święte NT*, s. 29-30.

świadomość własnych błędów i niedoskonałości umożliwi należytą ocenę błędów drugiego człowieka¹⁹.

Klamrą, która niejako spina całe Kazanie na Górze i stanowi jego esencję, jest złota zasada moralności, która przedkłada Jezus swoim uczniom:

„Wszystko więc, co będziecie chcieli,
aby ludzie dla was czynili,
i wy dla nich czyńcie.

Bo to jest [istota] Prawa i Proroków”.

Kazanie na Górze świadczy o pewnym wydarzeniu, o przemianie świata w konkretnym momencie dziejowym, możliwej do przełożenia na pozytywne czyny. Kazanie nie zamierza przemieniać świata w jakąś sielankę, raj na ziemi. Nakazuje raczej coś bardziej realnego a zarazem trudnego, choć nie niemożliwego do wypełnienia: przebaczać nieprzyjaciółom, nawet wtedy, gdy winno im się stawić opór. Przebaczyć, to znaczy przyjąć wroga takim, jaki jest. Z Jezusem błogosławieństwa się wypełniają, nowe prawo staje się doświadczeniem możliwym do realizacji, a postać Ojca, tajemnicą i sensem ludzkiego życia. Kazanie na Górze – podstawa Jezusowego nauczania moralnego, program życia dla Jego uczniów – jest wezwaniem do wiary, miłości i miłosierdzia. Dlatego ten, kto chce stać się uczniem Jezusa, jest wezwany do wiary i miłości, które stanowią fundament moralności chrześcijańskiej.

Elementy moralne, które starano się przedstawić w niniejszym opracowaniu mają charakter wiążący i determinujący życie wszystkich tych, którzy noszą miano chrześcijan. Ubóstwo, miłosierdzie, sprawiedliwość, cichość, pokora, poszanowanie życia i wolności drugiej osoby, prawda, to podstawowe elementy moralności chrześcijańskiej. Posiadanie ich prowadzi uczniów Chrystusa ku kontemplacji Boga na modlitwie i pozwala wołać do Boga: *Abba*, „Ojcze nasz...”

dk. Jacek Jan Pawłowicz

¹⁹ Por. *tamże*, s. 31.

II. KS. ANTONIO ROSMINI SERBATI (1797-1855)

W galerii nazwisk i autorytetów obecnych w dziejach Kościoła powszechnego przejawia się wielkie bogactwo. W tym kontekście także w teologii moralnej można odnotować postacie, które przez swoją działalność i dorobek naukowy mniej lub bardziej identyfikują się zwłaszcza z żywym świadectwem wiary i przepowiadanego orędzia Jezusa Chrystusa. Wśród licznych autorów prac w zakresie tej problematyki można zauważyć prawników i moralistów, którzy okazali się bardziej interdyscyplinarni.

Do takich należy z pewnością Antonio Rosmini Serbati – włoski kapłan, pisarz, działacz społeczno-polityczny, moralista, publicysta, intelektualista i filozof. Postać ta jest godna przypomnienia i zarazem dalszej naukowej refleksji, choćby w kontekście ogłoszenia dekretu o heroicznosci jego cnót (to już bliska droga ku beatyfikacji) oraz przywołania go imiennie przez Ojca Świętego Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*. „Znakomite przykłady pewnego typu refleksji filozoficznej, która wiele zyskała dzięki konfrontacji z prawdami wiary” (nr 74). Jest to niezwykle rekomendacja, by bardziej twórczo zając się tym filozofem prawa, mimo iż w swej drodze życiowej doświadczył licznych trudności, także w rozeznaniu Kościoła.

Ks. Antonio Rosminiemu prawie w całości został poświęcony nr 18 z 2006 r. periodyku „Człowiek w kulturze”, koncentrującego się na filozofii i kulturze, wydawanego przez Fundację „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, a przygotowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL. Wydaje się, że czasopismo to w swych analizach badawczych wpisało się już twórczo w całokształt refleksji odnoszącej się do problematyki człowieka, a zwłaszcza do szeroko pojętej kultury.

Po wstępie w języku polskim (s. 7-9) i włoskim (s. 11-13) opublikowano 13 tekstów pióra dziewięciu autorów reprezentujących ośrodki naukowe w Polsce, Włoszech i Niemczech. To ciekawa propozycja zbioru przemyśleń badaczy z kręgu rosminiańskiego.

Dobrze, że w całość wprowadza tekst Krzysztofa Wroczyńskiego pt. *Antonio Rosmini – koleje życia* (s. 15-23). To krótkie *curriculum vitae* pozwala łatwiej rozeznąć inne późniejsze informacje. Natomiast ks. Umberto Muratore podejmuje temat: *Antonio Rosmini – od tego, co boskie, do Boga* (s. 25-41). Pyta m.in. o koncepcje poznania ludzkiego, byt ludzki, godność osoby ludzkiej czy światła Boże w człowieku. Dostrzegając współczesne znaczenie myśli Rosminiego, wskazuje na posłannictwo intelektualisty.

Niemiecki badacz Markus Krienke analizuje temat: *Podmiot i istnienie. Refleksje nad nowożytnością myśli Antonio Rosminiego* (s. 43-59). Zatem dwie wielkie kwestie w wizji historycznej, a następnie próba ukazania dialogu Rosminiego z Kantem (nowa rozprawa o pochodzeniu idei) i z Heglem (teozo-

fia). Z kolei ks. Nunzio Galantino kreśli temat „*Pięć ran Kościoła Świętego*” – *historia, utopia, prorocstwo* (s. 61-79). To analiza tego kontrowersyjnego dzieła; na Indeksie Ksiąg Zakazanych od 1849 r. Po nakreśleniu tła kulturowego wskazano kolejno na pięć ran: w lewej i prawej dłoni, w boku, na prawej i lewej stopie.

Krzysztof Wroczyński przybliżył krótko temat *Antonio Rosmini wobec wydarzeń współczesnych* (s. 81-88). Natomiast, także pobieżnie, ks. Alfred Marek Wierzbicki podjął się prezentacji *Spór o personalizizm w etyce: Immanuel Kant – Antonio Rosmini* (s. 89-96). Wspomniany już Krzysztof Wroczyński zaprezentował także ciekawy temat: *Człowiek, osoba i prawo w świetle definicji Antonia Rosminiego* (s. 97-111). To krytyka platońskiej i arystotelesowskiej definicji człowieka, a jednocześnie wskazanie na inną definicję, zwłaszcza w kontekście osoby. Wobec tego staje dopiero definicja prawa. Kontynuując tę problematykę, Michał Barański ukazuje zagadnienie *Antoniana Rosminiego personalistyczna definicja prawa* (s. 113-120).

Filozofia społeczno-polityczna Antoniana Rosminiego na tle historycznym i systematycznym to temat analiz Pawła Borkowskiego (s. 121-140). To pytania o jego odniesienia do nurtów kulturowych jemu współczesnych z jednoczesnym zaangażowaniem w problematykę społeczno-polityczną. Mariachiara Colucci pyta: *Czy istnieje rosminiańska teologia polityczna?* (s. 141-159). Nie ulega wątpliwości, że chrześcijaństwo oddziałuje w historii. Można nawet doszukać się politycznego wymiaru Ewangelii.

Przywoływany wcześniej Paweł Borkowski podjął jeszcze temat *Państwo wobec rodziny, Kościoła, stowarzyszeń. Wzajemne stosunki społeczności ludzkich według Antoniana Rosminiego* (s. 161-177). W tych sferach ujawnia się w szczególności czytelny sposób wielość płaszczyzn relacyjnych między posługą Kościoła i władzą świeckiej. Natomiast ks. Umberto Muratore pyta: *Na czym polega powołanie rosminiańskie?* (s. 179-193). To m.in. pytanie o ogólne rozeznanie tego ducha, ale także i przynależność do zgromadzenia rosminiańskiego, które ma także ramię trzeciego zakonu. Zresztą powołanie do miłosierdzia jest powszechnym wezwaniem. W ostatnim tekście ks. Cicillo Bergamaschi przedstawia tylko informacje: *Prezentacja Międzynarodowego Ośrodka Studiów Rosminiańskich* (s. 195-196). Z kolei dodano bibliografię polską Antoniana Rosminiego opracowaną przez Pawła Borkowskiego (s. 197-202) i noty o autorach (s. 203-205).

W prezentowanym opracowaniu zamieszczono teksty zwłaszcza z zakresu antropologii i filozofii prawa, epistemologii i ontologii, etyki, eklezjologii, filozofii społeczno-politycznej oraz organizacji studiów nad ks. A. Rosminim. To zatem szeroki wachlarz, który z jednej strony ukazuje bogactwo prezentowanej doktryny włoskiego myśliciela, a z drugiej wielość płaszczyzn jej oddziaływania. Faktycznie bowiem w jego spuściźnie można stosunkowo łatwo odszukać wiele interesujących wątków z teologii, filozofii, prawa i nauki społecznej.

Wspominany kilkakrotnie Krzysztof Wroczyński opublikował obszerną pracę pt. *Prawo wobec moralności. Antonia Rosminiego koncepcja filozofii prawa* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, ss. 291). Autor jest pracownikiem naukowym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Autorem wielu artykułów i haseł poświęconych filozofii prawa, etyce, metafizyce, filozofii włoskiej i zagadnieniom społeczno-kulturowym.

Bogactwo nazwisk i środowisk reprezentowanych przez autorów poszczególnych tekstów gwarantuje szerokie spektrum zainteresowań myślą A. Rosminiego. Wydaje się, iż refleksja ta przekłada się także na jej jakość. Zatem zaproponowane teksty są znamionami odpowiedzialnych badań i pewnym owocem prowadzonego studium.

Po spisie treści w języku polskim (s. 5-7) i włoskim (s. 9-11), uwagach redakcji (s. 13-14), wykazie skrótów (s. 15) zamieszczono wprowadzenie (s. 17-29).

Część pierwsza ukazuje tło historyczne i filozoficzny program A. Rosminiego Serbatiego (s. 31-88). To ukazanie *curriculum vitae* oraz specyfiki twórczości i oddziaływania jego doktryny. W ramach wprowadzenia do jego filozofii prawa ukazano najpierw motywy napisania traktatu i jego miejsca w całości doktryny. Tutaj widać jego stosunek do ówczesnych doktryn prawa naturalnego. Jednocześnie ukazano zaproponowany podział filozofii prawa oraz struktur i zasięg tematyczny traktatu o prawie.

Prawo moralne i filozoficzny „System prawa moralnego” to tytuł drugiej części prezentowanego studium (s. 89-140). Ukazano źródło i istotę prawa moralnego – etyki. Zdaniem autora rozprawa *System moralny* jest dobrym wstępem do rosminiańskiej filozofii prawa.

Część trzecia nosi tytuł *Istota prawa i jego związek z moralnością* (s. 141-181). Ukazano najpierw istotę prawa i jego relacje do obowiązku. Z kolei przeanalizowano zasady wyprowadzania prawa.

Prawa podmiotowe człowieka ukazano w kolejnym rozdziale (s. 183-264). Najpierw wyróżniono indywidualne prawa przyrodzone człowieka i prawa nabyte. W tym kontekście staje kwestia negacji i obrony przyrodzonych praw naturalnych. Trzeba tutaj pytać także o prawa człowieka w ogólnej klasyfikacji prawa i ich zasięg treściowy. Wreszcie ukazano także stosunek Rosminiego do filozofii św. Tomasza z Akwinu.

Pracę zamyka zakończenie w języku polskim (s. 265-269) i włoskim (s. 271-273), bibliografia (s. 275-285) i indeks osób (s. 287-291). Jak zaznacza sam autor: „Zamieszczona na końcu bibliografia jest oczywiście dość wybiórcza. W języku włoskim istnieje ogromna literatura poświęcona Rossiniemu, licząca co najmniej kilkanaście tysięcy pozycji” (s. 27-28).

Wybitny włoski filozof prawa ukazany został bardzo twórczo w obu prezentowanych publikacjach. Obok bezpośredniego ukazania jego filozofii prawa, wybrzmiało szerzej jego nauczanie, które okazało się wręcz profetyczne. Może dlatego nie znalazło za jego życia należnego zrozumienia i uznania. Jego postawa eklezyjalna okazała się jednak w dłuższej perspektywie ze wszech miar słuszną.

Przed wszystkim jednak jego nauczanie stało się ważnym i zarazem twórczym elementem wchodzenia Kościoła w czasy mu współczesne, a w znacznym stopniu także i w dalszą przyszłość. Okazał się, niestety, dopiero z perspektywy czasu, godnym uwagi prorokiem filozofii prawa. W badaniach naukowych zauważa się, że „poglądy Rosminiego na moralność i istotę prawa również nie dają się wyizolować z całości jego filozoficznej doktryny, nawet są z nią integralnie związane” (s. 19).

Autor rozprawy w zakończeniu zauważa, że „w świetle rozważań sam problem można by sprowadzić do czterech wątków: po pierwsze, problemu związku prawa i moralności, po drugie, problemu realizmu koncepcji, po trzecie, problemu możliwości, treści i zakresu tzw. filozofii chrześcijańskiej, oraz po czwarte, problemy na poły metodologiczne, a mianowicie perspektywy rozumienia bytu i poznania oraz uzasadnienia na terenie realistycznej filozofii, którą Rosmini nazywa «vera» lub «sana filosofia»” (s. 265). Wydaje się, że prezentowana książka jest w tym zakresie próbą odpowiedzi na te uwagi.

Wielopłaszczyznowość posługi oraz pisarstwa Antonio Rosminiego jest ważnym wkładem w rozwój doktryny prawnej i etyczno-moralnej Kościoła. Jego przemyślenia w pełni zweryfikowała przyszłość, dla której okazał się nie tylko uczonym godnym uwagi, ale przede wszystkim czytelnym świadkiem Ewangelii. To ostatnie stało się chyba podstawowym argumentem w jego procesie beatyfikacyjnym, który już osiągnął tak pozytywne etapy. „Antonio Rosmini był filozofem par excellence chrześcijańskim i nigdy chrześcijańskiej inspiracji swojej filozofii nie ukrywał ani nie negował. Przeciwnie, już w samym zamyśle swej pracy chciał budować filozofię chrześcijańską i umacniać ją teoretycznie” (s. 265). Ten nurt jednak nie zawsze znajdował właściwe uznanie.

Dobrze, że we wszystkich publikacjach zamieszczono streszczenia czy inne formy informacyjne w języku włoskim. W ten sposób publikacje te mogą, choćby w minimalnym stopniu, stać się szerzej dostępne, zwłaszcza że środowisko włoskie jest tutaj szczególnie zainteresowane i najintensywniej oprowadzi badania w tym zakresie. Trzeba także przyznać, że myśl Antonia Rosminiego była w przeszłości i jest nadal dość popularna w Polsce, o czym świadczy m.in. dość spora liczba publikacji mu poświęconych. Jego wielopłaszczyznowe przemyślenia w pewnym sensie przystają do polskiej duchowości i wizji życia etyczno-moralnego.

Niestety, dziwi w książce podawanie błędnego imienia autora największej liczby publikacji w języku polskim poświęconych Rosminiemu (s. 288) a także brak konsekwencji w stosowaniu skrótu „św.” Brak również jednoznacznego klucza skrótów i pełnych imion w bibliografii. Brak konsekwencji w podawaniu imion i nazwisk papieży przed ich wyborem do posługi papieskiej. Zatem oczekiwana byłaby większa staranność.

Z obu publikacji wynika interesujący obraz niezwykłego jak i wszechstronnego człowieka oraz wybitnego uczonego, bogatego dodatkowo swoją interdyscyplinarnością. Wierność i konsekwencja osobowa, mimo licznych trudności, także w zakresie wyznawanych poglądów oraz nauczania wobec podjętych ideałów okazała się w pełni owocna i twórcza. Wydaje się, że dzięki współczesnej postawie Kościoła wobec A. Rosminiego stanie się on jeszcze bardziej godnym szerszego poznania oraz twórczego oddziaływania na współczesną myśl, zwłaszcza w zakresie filozofii prawa.

Słusznie zatem znany historyk filozofii Etienne Gilson wskazywał, że „Rosmini był autentycznym filozofem, obdarzonym niezwykle zdolnościami intelektualnymi i literackimi”. Jednocześnie podkreślał: „Filozofia ta była ponadto świadectwem jednej z najpiękniejszych dusz, jakie kiedykolwiek poświęciły się poszukiwaniu chrześcijańskiej mądrości”. To wypowiedzi wielkiego autorytetu, a zatem ich odniesienie systematyzujące oraz wartościujące ma szczególną wartość.

Ks. Antonio Rosmini jest ciągle mało znany w polskiej literaturze przedmiotu. Być może brak zainteresowań wynikał, częściowo z jego sytuacji prawno-kościelnej, a przynajmniej niektórych jego pism. Wydaje się jednak, że jest on autorem niezwykle ważnym w całokształcie myśli w zakresie etyki i filozofii prawa swego czasu. Co więcej, jego spuścizna okazała się niezwykle dynamiczna w swym oddziaływaniu.

Obydwie prace ukazują szeroko życie i działalność ks. Antonio Rosminiego. Wybrzmiewa zatem interesująca postać przedstawiciela Kościoła XIX w. Jej zaangażowanie w refleksję naukową może nie zawsze współbrzmiała z duszpasterskim rozeznaniem Kościoła. Niemniej A. Rosmini był zawsze wiernym swemu Kościołowi i starał się służyć mu z pełnym oddaniem swego serca oraz intelektualnych darów Bozych.

Zwracając uwagę na treści etyczno-moralne, trudno nie odnieść się do prawa i jego mocy wiążących. Autor był bowiem szczególnie blisko filozofii prawa i jej poświęcił wiele swoich prac. Starał się jednak ją rozeznaczyć, mając świadomość rodzących się pytań czy wątpliwości. Zatem w prawo wpisuje się także kategoria religijna, a w odniesieniu do postaw ludzkich i moralna. Od tej nikt się nie jest w stanie uwolnić, gdyż ona także wpisana jest w kategorię sumienia.

bp Andrzej F. Dziuba, Łowicz

III. 10 LAT OD ŚMIERCI BERNHARDA HÄRINGA

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel przypomnienie postaci jednego z największych teologów moralistów XX w. oraz próbę odpowiedzi na pytanie: Jakie są najważniejsze założenia koncepcji teologii moralnej o. Häringa?

Biografia o. Bernharda Häringa

Urodził się w 1911 r. w Böttingen (Wttb.). Po szkole podstawowej wstąpił do redemptorystów. Wyświęcony został w 1939 r. W tym samym roku, w czasie II wojny światowej, rozpoczął służbę w wojsku. Jako ksiądz towarzyszył niemieckim, i nie tylko niemieckim, żołnierzom a także cywilom. Wspomnienia z wojny opisał w książce *Als um's Überleben ging. Kriegserinnerungen eines Priesters* (Graz-Wien-Köln 1977). W tym czasie uczestniczył w wyprawie (*Feldzug*) niemieckiej armii do Rosji. Przechodził przez Polskę, i z tego pobytu w naszym kraju – mimo wojny – pozostały mu bardzo pozytywne doświadczenia. Po doświadczeniach wojennych był jednak świadom, że w uprawianiu katolickiej teologii moralnej musi nastąpić zmiana. Tak zwana *Gesetzesmoral*, moralność oparta na prawie, sprzeciwia się zarówno temu, co jest zawarte w Piśmie Świętym, jak też i całej rzeczywistości. We wspomnieniach tych o. Häring bardzo pozytywnie wyraża się o Polakach, których napotkał na swej drodze¹. Z dużą dokładnością przypomina sobie fakty, charakterystyki konkretnych osób (ks. Stefański, jego gosposia Marta, rybak Ambroży, budowniczy organów Szebrowski). Z pewnym zdumieniem Häring spostrzegł, jak chrześcijańska wiara i miłość przeskakuje granice narodowe i sprzeciwia się fali nienawiści, jaka wtedy przelała się nad Europą”.

Po wojnie (1946) Häring napisał w Tybindze pracę doktorską u Teodora Steinbüchela, który przybliżył mu etykę wartości Maxa Schelera. Praca nosiła tytuł: *Das Heilige und das Gute (Święte i dobre)*. Podjął w niej wzajemną relację między religią i moralnością. Od 1947 r. Häring był docentem w Filozoficzno-Teologicznej Wyższej Szkole Redemptorystów w Gars. Był wykładowcą teologii moralnej i socjologii. Od 1949 r. wykładał również na Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie, na Uniwersytecie Laterańskim (od 1951 r. jako profesor zwyczajny). Od 1957 r. na stałe związał się z wiecznym miastem. Wykładał również, jako *Visit Professor* w USA na Yale University

¹ „Wie wir alle, so hatten auch meine polnische Freunde ihre menschlichen Begrenztheiten und Schwächen. Aber gerade diese rundeten das Bild einer warmen Menschlichkeit, der Herzengüte, der Freundlichkeit und des gegenseitigen Vertrauens ab”; B. Häring, *Als es um's über leben ging. Kriegserinnerungen eines Priesters*, Styria-Graz-Wien-Köln 1977, s. 152.

w New Haven i Union Theological Seminar in New York. Do jego najbardziej znanych uczniów należy Ch. Curran, którego zresztą musiał wziąć w obronę przed Urzędem Nauczycielskim Kościoła². W 1978 r. o. Häring bardzo ciężko zachorował na raka gardła, po wielu operacjach musiał na nowo uczyć się mówić. W 1988 r., kiedy zakończył już swoją naukowo-dydaktyczną przygodę w Akademii św. Alfonsa w Rzymie, powrócił tam, gdzie zaczynał swoją powołaniową przygodę, do Gars am Inn. Zmarł 3 lipca 1998 r.

Główne założenia jego koncepcji teologicznomoralnej

Głównym jego dziełem przedsoborowym jest monografia *Das Gesetz Christi* (1954)³, początkowo wydana w jednym tomie, od 1961 r. w trzech. Moralność chrześcijańska, zaprezentowana w tym dziele, zakorzeniona jest w Piśmie Świętym, w sakramentalnym życiu Kościoła, w chrześcijańskim personalizmie, daje pierwszeństwo etyce odpowiedzialności (*Verantwortungsethik*) przed etyką posłuszeństwa (*Gehorsamethik, Grenzmoral*). W zamierzeniu ojca profesora etyka nie może być daleka od konkretnych wyzwań pastoralnych, jakie niesie ze sobą czas. To pierwsze wielkie dzieło Häringa, mimo pewnego tkwienia w *Gesetzesmoral*, było – w ocenie jego komentatorów – krokiem naprzód⁴. W teologii moralnej był to bardzo interesujący czas, w którym panowały różne, niekiedy zwalczające się opinie. Wszyscy wiedzieli, że coś musi się zmienić, nie wiedzieli jednak, co i jak. Häring został w tym czasie zaproszony do komisji przygotowującej obrady II Soboru Watykańskiego. W czasie soboru wkład ojca profesora uwidocznił się najwyraźniej w przygotowaniu konstytucji o Kościele w świecie współczesnym (sekretarz komisji), także konstytucji dogmatycznej o Kościele oraz *Optatam totius*⁵.

W następnych latach Häring rozwinął swoją myśl, obficie korzystając z nauki św. Alfonsa Marii de Liguoriego (Prymat sumienia). Podstawą systemu etycznego Häringa jest związek z Chrystusem, który prowadzi do większej wolno-

² O. prof. Ch. Curran miał zbyt postępowe poglądy dotyczące m.in. publicznego niezgadzania się z nauczaniem zwyczajnym Urzędu Nauczycielskiego, nierozzerwalności małżeństwa sakramentalnego dopełnionego, przerywania ciąży, eutanazji, masturbacji, antykoncepcji, stosunków przedmażeńskich i aktów homoseksualnych; por. List Kongregacji Nauki Wiary do o. Charlesa Currana, *Questa Congeragazione*, AAS 79/1987, s. 116-118.

³ Ósme wydanie zostało w sposób wyraźny poprawione. Zostały uwzględnione teksty soborowe i zauważa się jeszcze większą otwartość ekumeniczną.

⁴ Zob. hasło: *Häring, Bernhard*, w: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, http://www.bautz.de/bbkl/h/haering_b.shtml.

⁵ Znaczenie soboru przedstawił w oddzielnej pozycji B. Häring, *Mit dem Konzil in eine neue Zeit*, Remscheid 1965.

ści i odpowiedzialności, która niekiedy może – jego zdaniem – pozostawać w konflikcie z Urzędem Nauczycielskim Kościoła. W momencie opublikowania *Humanae vitae*, Häring jawnie opowiedział się za świadomą i odpowiedzialną (*verantwortungsbewussete*) kontrolą urodzin. W latach 1975-1979 w Urzędzie Nauczycielskim Kościoła miał miejsce proces wyjaśniający jego poglądy. Taki proces nie ominął także jego ucznia Ch. Currana, w którego obronie – jak to już zostało wyżej nadmienione – Häring niejednokrotnie stawał⁶.

Swoje poglądy posoborowe Häring sprecyzował i wyłożył w drugim fundamentalnym swoim dziele *Frei in Christus (Wolny w Chrystusie)*, wydanym na początku w języku angielskim. Häring nie chciał odseparować się całkowicie od dzieła wcześniej napisanego, raczej rozumiał to drugie jako kontynuację i rozwój pierwszego. Dlatego też przedstawił w nim wolność jako aspekt wewnętrzny (*Innenaspekt*) prawa Chrystusa i jakość życia w Chrystusie. Swoją teologię wolności oparł na tekstach Pisma Świętego: Ga 5 i Jk 1,25, w których mowa jest o doskonałym prawie wolności. Wolność w ujęciu Häringa nie jest wolnością całkowicie wyzwoloną (*autarkie*), przeciwnie, musi być połączona z wiernością Chrystusowi. Dlatego też wolność i wierność stanowią dwie podstawowe cnoty podążania za Chrystusem (I rozdz.). W drugim rozdziale autor przedstawia pełne miłości oddanie się poznanej prawdzie. W trzecim natomiast uświęcające posłanie jako „światło dla świata” i „sól ziemi”. Nowością takiego wykładu moralności katolickiej było wykorzystanie historyczno-krytycznej egzegezy, protestanckiej tradycji (najwięcej z K. Bartha i D. Bonhoeffera), oraz wykorzystanie czy, innymi słowy, integracja wyników innych nauk humanistycznych: antropologii kulturowej, naukowej socjologii, ekonomii, psychologii rozwojowej, biologii, medycyny, nauk o komunikacji (*Kommunikationswissenschaft*). Wyniki te zostały włączone do struktury argumentacji. Niestety, także to dzieło chciano oddać wewnątrzkościelnej cenzurze, czemu sprzeciwił się Jan Paweł II. Trzeba podkreślić, że Häring, choć czasami jego poglądy nie zgadzały się z tymi z otoczenia papieża (np. C. Caffara), nigdy nie był niełojalny wobec Kościoła. Był człowiekiem, który poszukiwał kontaktu, rozmowy, chciał dyskutować, a wszystko to wypływało z pastoralnej troski o ludzi. Przykładem tej jego lojalności jest modlitwa, którą umieścił w jednej z ostatnich swoich książek, opisującej jego doświadczenia z Kościołem: „Daj, że my w konflikcie nie zranimy miłości. Pomóż nam, wdzięcznym być za Urząd Piotrowy w Kościele. Nawet wtedy, kiedy jak św. Paweł nasze wątpliwości zgłosić musimy. Pomóż nam wszystkim w Kościele odnaleźć wzajemne zaufanie, bez po-

⁶ Zob. tenże, *Meine Erfahrung in der Kirche*, Freiburg iB. 1989, s. 120 nn.

chlebstw, w duchu wolności, otwartości i absolutnej szczerości. O to prosimy Cię przez Chrystusa Pana naszego. Amen”⁷.

Podsumowując sposób rozumienia teologii moralnej przez Häringa, można wyliczyć następujące jej cechy:

1. Personalizm. B. Häring był wielkim zwolennikiem ujęcia personalistycznego moralności chrześcijańskiej. „Aby odpowiedzieć naprawdę na udreki, radości i nadzieje ludzi, potrzeba dzisiaj nowego stylu wrażliwości na godność każdego człowieka w jego personalistycznych doświadczeniach”⁸. Zdawał sobie sprawę, że wymaga to przebudowania całej teologii moralnej. Z kłopotliwymi uwagami czytał stare podręczniki teologii moralnej, które zawierały wiele przepisów dotyczących życia sakramentalnego, przestrzegania Dekalogu i przykazań czy zaaleceń Kościoła, niewiele jednak było tam o tym, jak to się ma do dobra osoby znajdującej się we wspólnocie i uwikłanej w związki międzyludzkiej. To właśnie w myśli soborowej i jej kontynuatorów zauważyć można pierwsze początki tzw. teologii moralnej społecznej. To nowe ujęcie personalistyczne domaga się prze-myślenia na nowo kwestii sumienia, wizji Kościoła, jako wspólnoty odpowiadającej na głos Pana, sakramentów, które przestają być jedynie świętymi rzeczami. Wiele ksiązek poświęconych sakramentom – pisze B. Häring – zajmowało się raczej administrowaniem Dobrą Nowiną niż jej nabożnym głoszeniem⁹.

2. Egzystencjalna otwartość na nowe wyzwania. Häring opowiada się za chrześcijańskim egzystencjalizmem (*existere* – „wychodzić”). „Chodzi tu o postawę odwagi stawania się, bycia sobą w wolności, z wszelkim ryzykiem, jakie się w tym zawiera, oraz z mocną wolą, by nie wieść życia w sztucznej izolacji”¹⁰. Egzystencjalizm chrześcijański łączy Häring z chrześcijańską cnotą nadziei, która nie prowadzi do zamknięcia, ale do wyjścia, poszukiwań i odważnego kształtowania rzeczywistości. Egzystencjalizm chrześcijański, w jakiś sposób wyraził się na II Soborze Watykańskim w uznaniu roli „znaków czasów”. Nie wszyscy ojcowie soborowi byli za przyjęciem tej kategorii. Ostatecznie o jej przyjęciu zdecydował sam papież Paweł VI.

3. Opozycyjność wobec tradycyjnej teologii moralnej. Häring sprzeciwiał się legalizmowi i kazuistyce. Nie znaczy to oczywiście, że odrzucał wszyst-

⁷ „Gib, dass wir im Streit nicht die Liebe verletzen. Hilf uns, dankbar zu sein für den Petrusdienst in der Kirche, auch wenn wir wie dein Apostel Paulus einmal ernste Bedenken anmelden. Hilf uns allen in der Kirche zu einem gegenseitigen Vertrauen, ohne Schmeichelei, im Geist der Freiheit und des Freimuts und in absoluter Ehrlichkeit. So bitten wir durch Christus, unsern Herrn”; *tamże*, s. 232.

⁸ Tenże, *Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1978, s. 24.

⁹ Por. *tamże*, s. 25.

¹⁰ *Tamże*, s. 33.

ko, co stare. Nie akceptował jednak abstrakcyjności, immobilizmu¹¹. Häring przekładał indukcję nad dedukcję. Wielokrotnie kpiąco opisywał casusy, którymi zajmowali się teologowie moralisci bardzo blisko w tamtym czasie współpracujący z kanonistami¹². To, że w większości przypadków egzystencjalizm jest ateistyczny, przypisywał Häring tradycyjnej teologii, która nie była w stanie odpowiedzieć na egzystencjalne problemy ludzi. Odrzucał również jedynie normatywną teologię moralną („im Sinne von statischen, leicht überprüfbar und für alle Situationen gültigen Normen”). Uważał, że moralność normatywna powinna być zintegrowana z etyką wiary. Celem jego teologii było pośrednictwo w przekazywaniu chrześcijańskich i ogólnoludzkich wartości (*Lebenswerte*), które przekraczają normy¹³.

4. Rozumienie prawa naturalnego. Do prawa naturalnego należy – zdaniem Häringa – wszystko, co ma związek z dziedziczą ludzkiego doświadczenia i rozumu bez sięgania do specjalnego „nadprzyrodzonego” objawienia¹⁴. Podstawą prawa naturalnego jest, jego zdaniem, zdolność człowieka do przyjęcia religii bowiem prawo naturalne nie znajduje się poza religią. Nie należy więc mówić o ściśle „naturalnym” porządku zbawienia. „Odróżniamy prawo naturalne od faktycznego objawienia planu Bożego w wezwaniu do zbawienia, jednak to odróżnianie polega jedynie na sposobie, w jaki dochodzimy do poznania planu Boga. Sposób znany jako prawo naturalne oznacza, że dzięki zdolności naszego umysłu, dzięki dzielonymi z innymi doświadczeniu i refleksji pojmujemy, co jest dobre, co słuszne i sprawiedliwe”¹⁵.

Dla Häringa liczył się również kontekst danej koncepcji prawa naturalnego¹⁶. Precyzacja tego prawa dokonywała się w konkretnym okresie historycznym, który niósł ze sobą konkretne doświadczenia. Häring pyta, czy te same do-

¹¹ „W wyniku pewnego pragnienia bezpieczeństwa zapanował immobilizm paraliżujący próby dotrzymania kroku społecznemu i naukowemu rozwojowi ludzkości. Tak zwana «bezpieczna» teologia, ograniczając się do mechanicznego powtarzania uznanych twierdzeń unikała palących tematów, nowych potrzeb, nowego języka, a także osobistych dramatów będących udziałem współczesnego człowieka. W rezultacie te formy wyrazu, które kiedyś posiadały określone znaczenie, w końcu stały się czczymi formułkami, a religia straciła swój sens dla wielu z tych, którzy mieli największy wpływ na rozwój myśli ludzkiej w swoich czasach”; *tamże*, s. 13.

¹² Por. *tamże*, s. 29n.

¹³ Por. tenże, *Moraltheologie für das dritte Jahrtausend*, Styria-Graz-Wien-Köln 1999, s. 162; por. s.113, gdzie Häring sprzeciwia się, aby normy moralne ujmowane były poza całościową wizją „prawa Ducha”.

¹⁴ Tenże, *Moralność jest dla ludzi*, s. 144.

¹⁵ *Tamże*.

¹⁶ „Na dzieła poświęcone prawu naturalnemu wpływa tak bardzo kontekst czasów, w których przyszło żyć ich autorowi, że kiedy czytamy dzisiaj to, co dawni autorzy sądzili na temat natury ludzkiej, możemy z miejsca zrekonstruować sobie kulturalne, socjologiczne i religijne środowisko myśliciela czy grupy myślicieli”; *tamże*, s. 142.

świadczenia są udziałem współczesnych ludzi. Nie chodzi mu przy tym o relatywizację ważności głównych norm prawa naturalnego, raczej o uwzględnienie faktu, że nie wszystkie konkluzje prawa naturalnego (normy drugorzędne) mają tę samą ważność, co we wcześniejszych epokach.

5. Ukierunkowanie pastoralne (rozwiązania pastoralne). B. Häring całkowicie opowiadał się za tzw. pastoralnymi rozwiązaniami (*Lösungen*), które nie zawsze były zbieżne z całą systemowo rozwiniętą doktryną chrześcijańskiej moralności. W swoim artykule, opublikowanym w zbiorze zredagowanym przez D. Mietha *Moral im Abseits?*¹⁷, polemizuje z niektórymi stwierdzeniami encykliki *Veritatis splendor*, a szczególnie z zawartymi w numerze 55 nn. Porusza problem rozwiązań pastoralnych, wiążących się ściśle z postulatami kreatywnego sumienia, które nie tylko miałyby funkcję jedynie aplikatywną, ale również tworzyłyby sądy moralne. Jan Paweł II w tych numerach encykliki sprzeciwia się przyjęciu podwójnego statusu prawdy moralnej (obiektywnej i egzystencjalnej): „Obok płaszczyzny doktrynalnej i abstrakcyjnej należałoby uznać odrębność pewnego ujęcia egzystencjalnego, bardziej konkretnego. Ujęcie to, uwzględniające okoliczności i sytuację, mogłoby dostarczać uzasadnień dla wyjątków od reguły ogólnej i tym samym pozwalać w praktyce na dokonywanie z czystym sumieniem czynów, które prawo moralne uznaje za wewnętrznie złe. W ten sposób wprowadza się w niektórych przypadkach rozdział lub nawet opozycję między doktryną wyrażoną przez nakaz o znaczeniu ogólnym a normą indywidualnego sumienia, które w praktyce miałyby stanowić instancje orzekającą o dobru i zlu”¹⁸.

W obronie konieczności rozwiązań pastoralnych Häring ponownie odwołuje się do swojego mistrza, Alfonsa de Liguoriego, który próbował np. oddramatyzować problem *coitus interruptus*. Warto przypomnieć, że w epoce rozprze-strzeniającego się jansenizmu i rygoryzmu każdy akt seksualny powinien mieć na celu zapłodnienie. Każdy inny zamiar był uważany za niegodziwy¹⁹. Alfons de Liguori, w wykładzie dotyczącym tego problemu, odwołał się m.in. do nauki Chryzostoma, która była nieco odmienna od nauki św. Augustyna, i wyróżnił dwa cele aktu: podstawowy – wzajemne oddanie i wzmocnienie więzi, oraz cel przypadłościowy – zapłodnienie i *remedium concupiscentiae*²⁰. Pastoralne

¹⁷ Tenże, *Pastorale Lösungen in der Moral?* w: D. Mieth (red.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“*, Questiones disputatae 153, Freiburg im Breisgau 1994, s. 285-295.

¹⁸ VS 55.

¹⁹ Por. Theol.mor.lib.VI, tr.VI nr 928, por. nr 881.

²⁰ W sposób pełniejszy całość argumentacji na rzecz usprawiedliwienia *coitus interruptus*, zob. B. Häring, *Brennpunkt der Ehe. Heutige Probleme und Perspektiven in Tradition und Lehramt*, Bergen-Enkheim 1968. Problem rozwiedzionych zob. w: tenże, *Ausweglos? Zur Pastoral der Geschiedenen und Wiederverheirateten. Ein Plädoyer*, Freiburg 1989.

rozwiązanie polecane przez Alfonsa de Liguoriego polegało w tym przypadku na niezadawaniu pytań penitentom o środki antykoncepcyjne, a przy problemach okazywaniu potrzebnego zrozumienia.

Mniej więcej tą samą drogą próbował iść B. Häring. Decydująca była dla niego miłość dzieci oraz szacunek dla sumienia penitenta. Häring, w wyżej wspomnianym artykule, wymienia także inne zagadnienia, które w obecnych czasach wymagają pewnej elastyczności, czyli właśnie nowych rozwiązań, na wzór Dobrego Pasterza. Na stronach 292-295 porusza problem duszpasterstwa osób rozwiedzionych. Boleje nad tym, że nie wszystkie postulaty proponowane przez ojców synodalnych, chodzi o synod poświęcony rodzinie (Rzym 1980), zostały przez papieża zaakceptowane. Pewną próbą pastoralnego rozwiązania omawianego problemu jest wspólny list górnořeńskiej prowincji kościelnej, podpisany przez K. Lehmana, O. Sailera, W. Kaspera, zatytułowany *Zur seelsorgerischen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen*, z 10 lipca 1993 r. Jest on przykładem uzdrawiającego duszpasterstwa (*heilende Seelsorge*) i rozróżniającego myślenia.

Wydaje się, że propozycje rozwiązań o. Häringa, które świadczą także o jego wielkiej miłości do każdego człowieka, a szczególnie tego, który znajduje się w trudnej sytuacji, nie do końca zostały przyjęte, pogłębione, ukazały także napięcie istniejące między podejściem abstrakcyjnym (dedukcyjnym) a pastoralnym (indukcyjnym). Nie można jednak podważać wielkiego wkładu, jaki o. Häring wniósł w rozwój teologii posoborowej, czy to jako *peritus* na soborze, czy później, jako wybitny wykładowca, otwarty na współpracę ekumeniczną i dialog interdyscyplinarny.

ks. Rafał Czekalski, Warszawa

IV. NEW AGE JAKO MORALNO-KULTUROWE WYZWANIE WSPÓŁCZESNOŚCI

Wartości religijne sytuowane są powszechnie na szczycie aksjologicznej hierarchii oraz stanowią fundamentalny wyznacznik życia moralnego. Przyjęcie owego systemu aksjologiczno-etycznego i jego życiowa rola zależne są od prawdziwości religijnych wartości. We współczesnym świecie obserwuje się coraz bardziej nasilający się proces zmienności w życiu religijno-moralnym, którego podstawą jest niestałość religijna wielu ludzi. Część z nich prezentuje postawę ciągłego poszukiwania, w czym sprzyja rozwój różnych tzw. nowych form religii i związanych z nimi norm życia moralnego. Tego rodzaju myślenie i egzystencjalna po-

stawa wprowadza wiele zamieszania, a nawet poznawczych deformacji i życiowych wynaturzeń. Do takich „nowych religii” z pewnością należy New Age, którego popularność i egzystencjalne znaczenie są powszechnie znane. Zakłamanie poznawczo-etyczne, jakie niesie ze sobą New Age, stanowi szczególne wyzwanie religijno-moralne współczesności. Były wyznawca tej „religii” oraz znawca tego zagadnienia z całym przekonaniem wzywa, by ludzie – zwłaszcza młodzi – zrozumieli „jak realne niebezpieczeństwo kryje się za wszystkimi zjawiskami, które wiążą się z New Age, a które z zewnątrz wyglądają niewinnie. Chciałbym ich ostrzec przed zbliżaniem się i badaniem owych szatańskich sieci, za którymi czai się pułapka” (R.N. Baer, *W matni New Age*, Kraków 1996, s. 7). Problem ten podjął Paweł Murziński w swej rozprawie pt. *Il fenomeno New Age come una nuova sfida culturale e spirituale. Le caratteristiche principali nel confronto con la fede della Chiesa*, (Roma 2007) (*Fenomen New Age jako nowe wyzwanie kulturowe i duchowe. Charakterystyka podstawowa w konfrontacji z wiarą Kościoła*). Zagadnienie to – jak wskazuje tytuł – postawione jest w kategorii wyzwania, którego interpretacja i uzasadnienie dokonane zostały na płaszczyźnie analizy teologiczno-moralnej, z podkreśleniem aspektów kulturowo-duchowych.

Omawiana praca, licząca 321 stronic tekstu, została podzielona na pięć rozdziałów, poprzedzonych wstępem, a zwieńczonych zakończeniem i wykazem skrótów. We *Wstępie* autor dokonał najpierw ogólnego wprowadzenia w podejmowaną problematykę w kontekście współczesnych przemian kulturowych, ukazując historię rozwoju New Age oraz odnośne dokumenty Kościoła w tym względzie. Następnie sformułował problem, ukazując jego merytoryczną zasadność oraz układ treści pracy rozwijającej to zagadnienie.

Rozdział pierwszy nosi tytuł *Il fenomeno del New Age*. Poświęcony jest zdefiniowaniu New Age, ukazaniu terminologii i nazewnictwa tego fenomenu, jego historii oraz strukturze. Autor najpierw ukazał New Age na tle dynamicznych przemian kultury europejskiej w czasie od renesansu do czasów postmodernistycznych. W tym kontekście New Age jawi się jako alternatywna wizja świata i stylu życia w relacji do chrześcijaństwa i modernizmu. Charakterystyczne idee, nurty myślowe i poglądy kształtujące analizowany fenomen zostały tu ukazane w kontekście odnośnych dokumentów Kościoła. W rozdziale drugim *La visione acquariana del mondo, di Dio, di Cristo e dell'uomo* ukazano podstawowe założenia New Age na tle nowej wizji świata, Boga, człowieka i natury. Autor wyjaśnia, że omawiany ruch sytuuje całość swoich poglądów na bazie tzw. New Science, co stanowi podstawę do ustaleń teologicznych. Kosmologia New Age oparta jest na holistyczno-monistycznej wizji świata sprowadzającej wszystko do „wielkiego morza” pierwotnej energii, która może przyjmować postać materii lub ducha. W konsekwencji prowadzi to do panteistycznej wi-

zji Boga przedstawionej w lakonicznym stwierdzeniu „All is one”. Autor ukazuje, że taka wizja Boga przeciwstawia ideę ewolucjonizmu chrześcijańskiemu kreacjonizmowi, zbliżając się do idei Boga zawartej w wielkich „religiach” Wschodu, zwłaszcza w buddyzmie. Takie pojmowanie Boga znajduje szczególne odbicie w rozwijającej się tzw. duchowości Wschodu i w bioenergoterapii. Zanegowanie osobowego Boga – uzasadnia autor pracy – prowadzi do deformacji tożsamości człowieka, który rozumiany jest jako wiązka energii, kompozycja ciał astralnych, podlegający wraz z kosmosem ciągłej ewolucji. Tożsamość człowieka jest zatem uzależniona od New Age i kreowana przez ludzką świadomość tworzącą się przez kolejne wcielenia. Panteistyczna wizja Boga prowadzi też do nowego ubóstwienia natury, które wiedzie do swoistego biocentryzmu, gdzie człowiek staje się nie panem, a częścią ekocentryzmu, Bogiem zaś Matka Natura. Z tym wiążą się inne – rozwijane przez New Age fenomeny – jak pacyfizm, ekologizm, feminizm i ekofeminizm oraz neopogaństwo.

Rozdział trzeci *La cultura e la spiritualità acquariane*, poświęcony jest zbudowanym na nowej wizji świata, Boga, człowieka i natury, duchowo-kulturowym alternatywom ukazującym nowe odniesienie człowieka do sfery *sacrum* oraz nowy styl życia wobec diametralnie zmienionej perspektywy eschatologicznej. Autor ukazuje tu rozwijające się zainteresowanie duchowością Wschodu oraz rozwój neopogaństwa, jak też monistyczną neo-gnozę New Age, w której nie ma odniesienia do dobra i zła, natomiast istotny jest stan ignorancji lub oświecenia – uświadomienia własnej boskości. Religia jest tu pomieszana z psychologią, zaś miejsce transcendencji zajmuje poszukiwanie drzemiącego w człowieku nieskończonego potencjału umysłu, otwartego na inne umysły, tworząc w ten sposób niewidzialną więź transpersonalną. Zbawienie jest tu rozumiane jako osiągnięcie stanu oświecenia (gnoza) lub przebudzenia (budda) bądź też ustawiczna ewolucja człowieka jako mikrokosmosu. W dalszej części swych analiz ks. P. Murziński podejmuje problem kultury, ukazując akcentowanie w ramach New Age feminizmu, zaprzeczenia różnicy płciowej w imię absolutnego monizmu, co w konsekwencji burzy to strukturę małżeństwa i rodziny. Na płaszczyźnie życia społecznego kwestie ekologiczne stawiane są ponad socjalne, w życiu jednostki zaś eksponuje się różnego rodzaju terapie i techniki psychofizyczne, z pominięciem sfery duchowej, stawiając na pełną wolność, niwelującą perspektywę eschatologiczną, a eksponującą kulturę konsumpcji tworzącą swoisty raj na ziemi.

W rozdziale czwartym zatytułowanym *La visione del New Age e la fede della Chiesa nei suoi confronti*, autor dokonał konfrontacji głównych założeń New Age z nauczaniem Magisterium Kościoła oraz z chrześcijańską duchowością i kulturą. Podkreślił postawę Kościoła wobec ewolucjonizmu, eksponującą kreacjonizm i stwórczy dynamizm Boga, co przejawia się w ewolucji świata.

Podkreślona też została nauka Kościoła ukazująca dualizm ducha i materii oraz stwórcza moc Boga jako Bytu osobowego, stanowiącego odwieczną wspólnotę miłości Trzech Boskich Osób. Człowiek zaś – jako stworzony na Boży obraz – może przez łaskę uczestniczyć we wspólnocie Trójcy Świętej, pozostając bytem odrębnym, bez możliwości utożsamienia się z Bogiem. W rozumieniu Kościoła człowiek, jako „korona” stworzenia, czyni sobie ziemię poddaną zgodnie z wolą Boga, realizując się zwłaszcza w osobowej miłości między mężczyzną i kobietą. Ukazana też została odpowiedzialność człowieka przed Bogiem, cel ludzkiego życia, jakim jest królestwo Boże, stanowiące pełnię realizacji człowieka w międzyosobowej miłości, w ciągłym kontakcie z Bogiem w modlitwie i życiu sakramentalnym.

Rozdział piąty nosi tytuł *La riposta pastorale della Chiesa cattolica*. Zawiera wskazania i propozycje pastoralnej postawy Kościoła w obliczu nowych wyzwań współczesnego świata zawartych w ideologii New Age. Ks. P. Murziński podkreśla odpowiedź Kościoła na te wyzwania w postaci konieczności edukacji religijnej, wymaganej zwłaszcza w kontekście współczesnej kultury konsumpcji. W ramach tejże edukacji należy wskazywać zagrożenia związane z New Age, głosząc jednocześnie ewangeliczną kerygmę językiem zrozumiałym i przekonującym dla współczesnego człowieka. Nie należy negować pozytywnych idei współczesnej kultury, które Kościół winien wspierać lub adaptować w swojej działalności pastoralnej (zwłaszcza troska o naturę, potrzeba *sacrum*, dbałość o zdrowie, walka o pokój czy uprawnienia osoby). Podkreślona też została wielka potrzeba i znaczenie podjęcia na nowo dialogu między nauką i wiarą, czego szczególnym wyrazem jest encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*. Całość tych wymogów i działań autor pracy sprowadza do trzech wymiarów duszpasterskiej działalności: chrystocentryzm w miejsce poznawczo-moralnego relatywizmu, teocentryzm podkreślający transcendencję Boga wobec człowieka i świata, antropocentryzm w miejsce eksponowanego przez New Age biocentryzmu. Analizy tego rozdziału kończy opis duszpasterskiej postawy polskiego Kościoła wobec New Age. Autor podkreśla tu potrzebę zwrócenia w Polsce uwagi na New Age jako niezwykle ważny fenomen kulturowy, stanowiący podstawę rozwoju wielu innych sekt i ruchów religijnych. Dlatego też zadania Kościoła w tym zakresie winny być szczególne, zarówno na płaszczyźnie teoretycznej jak i praktycznej.

W *Zakończeniu*, zgodnie z tytułem *Conlusione generale*, ukazane zostały wnioski z przeprowadzonych analiz, w odniesieniu do głównego problemu – celu rozprawy. Pracę kończy *Wykaz bibliografii* wykorzystanej w omawianej pracy.

Uważna lektura omawianej rozprawy pozwala stwierdzić, że jest to merytorycznie dojrzałe studium z zakresu teologii moralnej, poświęcone niezwykle ak-

tualnemu problemowi naszych czasów. Podjęcie tego zagadnienia jest w pełni uzasadnione zarówno rangą analizowanego tu problemu (postawa człowieka wobec Boga, człowieka i świata w kontekście celowości ludzkiego życia), jak i potrzebą zajęcia się tym zagadnieniem z uwagi na sytuację współczesnego człowieka w kontekście zagrożeń życia religijno-moralnego, jakie powoduje New Age. Problem został postawiony poprawnie, tak też należy ocenić jego rozwinięcie i uzasadnienie. W wyjaśnieniu podjętego zagadnienia autor pracy odwołuje się do kilku dziedzin – nauki (filozofii, teologii, nauk społeczno-humanistycznych, psychologiczno-biologicznych, historyczno-kulturowych), kompetentnie wykorzystując dane tych nauk, ich metodę i wnioski. Poszerza to perspektywę badawczą, dając możliwości bardziej wiarygodnego spojrzenia na analizowany problem, wnioski zaś czyni bardziej zasadnymi oraz możliwymi do powszechnego przyjęcia i zastosowania. Takiego podejścia do tego problemu domagał się fakt, że New Age jest fenomenem niezwykle złożonym oraz wielopłaszczyznowym w wymiarze badawczym. Autor pracy w sposób kompetentny potraktował to zagadnienie. Potwierdza to trafność wniosków wyprowadzanych z analiz, ich merytoryczna zasadność i dobra dokumentacja źródłowa.

Interesujące jest też podkreślenie wymiary normatywnego badanego zagadnienia, co konsekwentnie ukazywane jest w czasie prowadzonych analiz, z jednoczesnym poszukiwaniem odpowiedzi na kolejne wyzwania stawiane przez New Age. Takie ujęcie zagadnienia pozwoliło nie tylko poszerzyć przedmiot analiz i całościowo ująć ten problem, ale też nadaje rozprawie charakter „praktyczny”, powiązanie „tego, co Boskie” z tym, „co ludzkie” oraz spraw „religijno-kościelnych” ze „światowo-ludzkimi”. Autor nie tylko w podtytule zapisał ten związek, ale też konsekwentnie podtrzymał go w swoich analizach i wnioskach. Stanowi to szczególny walor merytoryczny tej rozprawy, która prezentuje się nie tylko jako sucha analiza teorii, ale osadzona jest w konkretnym czasie i wskazuje praktyczne postawy wobec analizowanego zjawiska. W sumie jest to wartościowa monografia ukazująca teoretyczny problem i praktyczną rzeczywistość New Age jako wyzwanie nie tylko współczesnego Kościoła, ale praktycznie każdego człowieka. Na podkreślenie zasługuje też ukazanie tytułowego zagadnienia przez pryzmat osoby ludzkiej (jednostki i wspólnoty) w kontekście jej relacji do fundamentalnych wartości i egzystencjalnych celów. Ten personalistyczny wymiar ujęcia zagadnienia jeszcze bardziej aktualizuje całość owej problematyki, a jednocześnie świadczy o dobrym odczytaniu przez autora badanego zagadnienia i jego humanistycznych wymiarów. Wnioski zawarte w omawianej pracy dobrze współbrzmia z opinią na temat New Age wypowiedzianą przez papieża Jana Pawła II: „Jest to tylko nowa metoda uprawiania gnozy, to znaczy takiej postawy ducha, która w imię głębokiego poznania

Boga ostatecznie odrzuca jego Słowo, zastępując je tym, co jest wymysłem samego człowieka” (*Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 80-81).

Ważnym walorem niniejszej rozprawy jest wykorzystanie przez autora wielu dokumentów odnośnego nauczania Kościoła, co tytułowe zagadnienie ukazuje na tle katolickiej doktryny teologicznej oraz koncepcji ewangelizacyjno-pastoralnych. Literatura przedmiotu i pomocnicza pozwoliła zaś ukazać analizowany problem na szerokiej płaszczyźnie filozoficzno-teologicznej i innych nauk humanistycznych. Jako pewne zawężenie ujęcia problemu można uznać skoncentrowanie się niemal wyłącznie na literaturze w języku włoskim; wykorzystanie tekstów autorów innych krajów – języków, z pewnością mogłoby wzbogacić walor niniejszej rozprawy. Biorąc pod uwagę aktualność podjętego w tej pracy zagadnienia oraz jej walory merytoryczne, można żywić nadzieję, że zostanie ona przetłumaczona na język polski i udostępniona polskiemu czytelnikowi.

ks. Józef Zabielski, Białystok-Warszawa