

STUDIA EŁCKIE

22 (2020) nr 3



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum
Ełk 2020

RADA NAUKOWA

Sixto J. **Castro** (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Robert A. **Delfino** (St. John's University, NY, USA), Urbano **Ferrer** (Universidad de Murcia, Hiszpania), Jeanette V. **Loanzon** (University of Santo Tomas, Manila, Filipiny), Eduardo **Ortiz** (Universidad Católica Andrés Bello w Caracas, Wenezuela), Pablo **Pérez López** (Universidad de Valladolid, Hiszpania), Peter A. **Redpath** (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), Monika **Przybysz** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. Jan **Walkusz** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. Paweł **Tarasiewicz** (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA), ks. Wojciech **Guzewicz** (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny: ks. Marcin Sieńkowski (WSD w Ełku)

Zastępca redaktora naczelnego: ks. Tomasz Kopiczko (UKSW w Warszawie)

Sekretarz redakcji: ks. Ryszard Sawicki (WSD w Ełku)

Redaktorzy tematyczni:

EDUKACJA: Anna Zellma (UWM w Olsztynie)

FILOZOFIA: ks. Antoni Skowroński (WSD w Ełku)

HISTORIA KOŚCIOŁA: ks. Tadeusz Białous

NAUKI O KOMUNIKACJI SPOŁECZNEJ I MEDIACH: ks. Jerzy Sikora (UKSW w Warszawie)

NAUKI O KULTURZE I RELIGII: ks. Dariusz Zalewski (WSD w Ełku)

NAUKI TEOLOGICZNE: ks. Andrzej Jaśko (WSD w Ełku)

PRAWO I PRAWO KANONICZNE: ks. Roman Szewczyk (UWM w Olsztynie)

Redaktorzy językowi:

JĘZYK ANGIELSKI: Daniel P. Thero (Rensselaer Polytechnic Institute, USA)

JĘZYK HISPANISKI: Francisco Manuel Villalba Lucas (Murcia, Hiszpania)

JĘZYK NIEMIECKI: Katharina Westerhorstmann (Universität Freiburg, Niemcy)

JĘZYK WŁOSKI: ks. Grzegorz Sierżputowski (Facoltà Teologia, dell'Italia Centrale Firenze, Włochy)

JĘZYK POLSKI: Ryszard Skawiński (UWM w Olsztynie)

Redaktor statystyczny: ks. Arkadiusz Orzeł (WSD w Ełku)

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum, UIW: 67300, Ełk 2020
e-ISSN 2353-1274 p-ISSN 1896-6896 UIC: 484807 DOI: 10.32090

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz
Skład komputerowy: Zespół redakcyjny
Adres: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/22-2020-nr-3>)



SPIS TREŚCI / CONTENTS

Od Redakcji / Editorial	261
-------------------------------	-----

Artykuły naukowe / Scientific Articles

ks. Przemysław Artemiuk , <i>Proces Jezusa przed Pilatem według Giorgia Agambena. Prezentacja i krytyka / The Trial of Jesus before Pilate According to Giorgio Agamben. A Presentation and Criticism</i>	265-285
Anthony Daum OSB, <i>Virtue and the Happiness of Persons</i>	287-298
ks. Dariusz Konopko , <i>O współczesnej potrzebie kierownictwa duchowego / About the Contemporary Need for Spiritual Direction</i>	299-312
Jeremy M. Long , <i>The Human Being as Body and Soul</i>	313-324
Monika Przybysz , Tomasz Knecht , <i>Wykorzystanie social media w muzeum – korzyści i zagrożenia / Social Media in the Museum – Benefits and Threats</i>	325-342
ks. Marcin Sieńkowski , <i>Filozoficzne aspekty powołania na przykładzie adhortacji Pastores dabo vobis i Christus vivit / Philosophical Aspects of Vocation on the Example of the Exhortations Pastores dabo vobis and Christus vivit</i>	343-354
ks. Wojciech Wojtyła , <i>„Zakorzenie się w prawdzie”. Kultura w świetle encykliki Fides et ratio / “Taking Root in the Truth” – Culture in the Light of the Encyclical Fides et ratio</i>	355-367
Anna Zellma , <i>Role of Religion Didactics in the Religious Education of Children and Adolescents</i>	369-378

Materiały / Historical Resources

ks. Wojciech Guzewicz , <i>Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017 (ks. Włodzimierz Wincenty Wielgat) / The Bibliography of the Writings of the Clergy of the Elk Diocese in 1992-2017 (Włodzimierz Wincenty Wielgat)</i>	381-392
---	---------

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

W trzecim numerze 22. tomu „Studiów Elckich” publikujemy osiem artykułów naukowych. Trzy z nich zostały napisane w języku angielskim. Warto nadmienić, że dwóch Autorów posiada afiliację zagraniczną, a jeden z artykułów został napisany przez dwóch Autorów. W tym numerze znajduje się także kolejna odsłona materiałów bibliograficznych.

Bardzo nas cieszy rosnące zainteresowanie naszym czasopismem również wśród autorów zagranicznych. Niewątpliwie zjawisko tego rodzaju przyczynia się do wzrostu umiędzynarodowienia „Studiów Elckich”. W przyszłości może to mieć istotne znaczenie, jeśli chodzi o przyjęcie periodyku do baz danych, które przywiązują wielką wagę do tego typu kryterium (np. Scopus).

Przypominamy, że internetowa edycja naszego kwartalnika jest wersją pierwotną w stosunku do wydania książkowego. Dlatego zapraszamy do śledzenia strony internetowej: <http://www.studielckie.pl/>

ks. Marcin Sieńkowski
Redaktor naczelny

ARTYKUŁY NAUKOWE
Scientific Articles

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK*

Proces Jezusa przed Pilatem według Giorgia Agambena. Prezentacja i krytyka

Wprowadzenie: Giorgio Agamben i jego filozofia

Giorgio Agamben (ur. 1942)¹ to włoski filozof, który zasłynął badaniami nad stanem wyjątkowym, w jakim znalazł się człowiek. Jego rozważania nad totalitaryzmami, a także religią stanowią ważny punkt odniesienia w dzisiejszych debatach filozoficzno-społecznych. Decydującym momentem, który pchnął Agambena ku filozofii, było spotkanie z Martinem Heideggerem. Miało ono miejsce w czasie letnich seminariów w roku 1966 i 1968, odbywających się w Prowansji, na które niemiecki filozof był zapraszany przez René Charema. „Seminarium, przyznaje Agamben, było dla mnie ważnym przeżyciem, nie tylko z racji tego, czego się na nim nauczyłem, ale przede wszystkim z powodu spotkania Heideggera we własnej osobie. Okoliczności były wspaniałe: krajobraz i światło Prowansji oraz fakt, że w małym pensjonacie było nas z nim zaledwie sześcioro. Seminarium odbywało się czasami pod gołym niebem, innym razem pod drzewami oliwnymi w ogrodzie. To wrażenie miało formujący wpływ na kształtowanie się młodego człowieka, którym wówczas byłem i który dopiero co ukończył studia prawnicze. Wydaje mi się, że nie ma żadnego filozoficznego powołania, jest raczej pewne narzucające się, wewnętrzne poczucie pragnienia, by robić coś innego, niż się robi. Prawdziwe filozoficzne powołanie to tylko odwołanie każdego powołania. Wówczas długo myślałem nad tym, czy studiowanie prawa nie było błędem. Dzisiaj już tak nie uważam,

* ks. Przemysław Artemiuk – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5337-0329>; e-mail: artemiukprzemek@gmail.com

¹ Na temat filozofii G. Agambena: *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010; E. Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. M. Ratajczak, Warszawa 2012; *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, red. Ł. Musiał, M. Ratajczak, K. Szadkowski, A. Żychliński, Poznań 2010.

gdyż bez znajomości kultury prawnej prawdopodobnie nigdy nie byłbym w stanie napisać książki *Homo sacer*².

Homo sacer to termin kluczowy dla Agambena. Powraca nieustannie w jego refleksjach i stanowi każdorazowo punkt odniesienia. W antyku oznaczał zarówno skazanego na wygnanie w prawie rzymskim, a więc wykluczonego, jak i człowieka świętego, a zatem nietykalnego. Jak rozumie tę figurę Agamben? „Zawsze, wyjaśnia filozof, fascynowała mnie łacińska formuła opisująca *hominem sacrum*: człowieka, którego zabicie nie zostałoby uznane za przestępstwo ani za rytualną ofiarę. Znalazłem tę definicję przed wieloma, wieloma laty i nosiłem ją z sobą niczym pakunek, zagadkę, nim w końcu stwierdziłem, że muszą ją wreszcie zrozumieć”³. Agamben, zauważa Łukasz Musiał, „analizuje [...] kategorię *homo sacer*, zapożyczoną z rzymskiej tradycji figurę człowieka, którego można zabić, nie obawiając się, że owo zabójstwo pociągnie za sobą skutki prawne w postaci kary. Jak to możliwe? Dzięki istnieniu osobliwego mechanizmu tzw. włączającego wyłączenia, który umożliwia potraktowanie człowieka (lub grupy ludzi uznanych za *homines sacri*) za podlegającego prawu, a zarazem z niego wyłączonego. Ów paradoks czyni Agamben strukturalnym fundamentem całej zachodniej polityki od jej zarania po współczesność”⁴. Inspirując się badaniami Michela Foucaulta, Hannah Arendt oraz Waltera Benjamina, Agamben tworzy własną koncepcję, w której polityczne kategorie poddaje redefinicji i odnosi do aktualnej sytuacji. „Współczesna polityka, wyjaśnia, jawi mi się jako katastrofalna i dlatego widzę konieczność pomyślenia nowej, kluczowej polityki. W żadnym stopniu nie chodzi mi o przepowiadanie apokalipsy, lecz o odpowiedni dla obecnego czasu sposób reakcji na katastrofę, w której przyszło nam żyć. Jedyną daną nam możliwością rzeczywistego uchwycenia teraźniejszości jest pomyślenie jej jako końca”⁵. Zdaniem Musiała, „polityka sprowadza się w [...] ujęciu [Agambena] głównie do umiejętności suwerennego sprawowania władzy nad mechanizmem włączającego wyłączenia, czyli, mówiąc inaczej, do panowania nad naturą włączoną w obręb kultury. Problem z naturą jest wszelako taki, że z zasady pozostaje poza wszelką kontrolą. Co musi zatem uczynić władza, chcąc suwerennie sprawować swoje rządy nad każdym elementem ludzkiej egzystencji, a więc również nad czystą biologicznością istnienia? Musi biologię rozbroić, udomowić, odbezpieczyć jej granat. Lub inaczej: «skonstruować» ją w zgodzie z własnymi zasadami i celami. Czyli włączyć w obręb określonych norm. Bios to «nagie życie» trzymane na łańcuchu, podporządkowane konwencjom kulturowo-polityczno-prawnym, w które my wszyscy – obywatele takiego czy innego

² <http://www.praktykateoretyczna.pl/agamben-nieswiete-zycie/> (dostęp: 16.07.2019).

³ Tamże.

⁴ <https://www.tygodnikpowszechny.pl/agamben-filozof-naszych-czasow-133871> (dostęp: 16.07.2019).

⁵ <http://www.praktykateoretyczna.pl/agamben-nieswiete-zycie/> (dostęp: 16.07.2019).

państwa, członkowie takiej czy innej wspólnoty – jesteście uwikłani. Nawet jeśli tego nie chcemy”⁶.

Obok figury *Homo sacer* w myśli Agambena pojawia się także pojęcie Auschwitz, rozumiane przez filozofa jako paradygmat nowoczesności. Między tymi dwiema rzeczywistościami istnieje realny związek. „Na początku, stwierdza Agamben, była figura *homo sacer*. Dzięki niej dostrzegłem w nowej perspektywie Auschwitz. Starałem się przemyśleć, o jakiego rodzaju życie tam chodziło: święte życie, które może zostać zabite, lecz nie poświęcone. To był klucz, aby na nowo zobaczyć to, co działo się w obozie”⁷. Auschwitz jest dla filozofa „konkretnym faktem historycznym, który jako paradygmat umożliwia zarazem zrozumienie naszej dzisiejszej sytuacji. Rozumiany jako paradygmat, tworzy on pewien historyczny kontekst”⁸.

Agamben, pytany o zakres terminu *homo sacer*, stwierdza, że nie może być on „uniwersalnym kluczem do rozumienia całego kontekstu historycznego. Byłoby to na dobrą sprawę niemożliwe, gdyż nie da się tak naprawdę stosować paradygmatu, gdy jest on za duży. Moim celem jest dokładne ujęcie określonej struktury – związku między prawem a życiem – a figura *homines sacri* może według mnie rzucić nowe światło na ten fundamentalny stosunek prawa do życia. W gruncie rzeczy starałem się wydłużyć genealogię ponad ustanowione przez Foucaulta granice chronologiczne. Obszar jego pracy leżał, z grubsza, między siedemnastym i osiemnastym wiekiem. W trakcie moich studiów uświadomiłem sobie jednak, że początek biowładzy jest dużo starszy”⁹.

Interpretując teraźniejszość, Agamben odwołuje się, za przyczyną Waltera Benjamina, do kategorii mesjańskości. Czas mesjański staje się, według niego, paradygmatem współczesności. Dlatego też włoski filozof, jak Slavoj Žižek¹⁰

⁶ <https://www.tygodnikpowszechny.pl/agamben-filozof-naszych-czasow-133871> (dostęp 16.07.2019).

⁷ <http://www.praktykateoretyczna.pl/agamben-nieswiete-zycie/> (dostęp: 16.07.2019).

⁸ Tamże. „Państwa totalitarne czy obozy koncentracyjne, wyjaśnia Ł. Musiał, to bowiem tylko niektóre z możliwych emanacji podstawowej struktury politycznej współczesności, jaką jest włączające wyłączenie, wykluczenie, wyrzucenie. Inne przykłady to choćby obozy dla uchodźców w Europie Zachodniej czy więzienie w Guantanamo – miejsca, gdzie prawo wprawdzie obowiązuje, ale nic (lub niewiele) znaczy. Tak naprawdę nie można więc jednoznacznie stwierdzić, czy trzymani tam ludzie znajdują się jeszcze w sferze prawa, czy już poza jego obrębem. Najpewniej, powiada Agamben, znajdują się w strefie stanu wyjątkowego (to kolejne ważne pojęcie dla włoskiego filozofa, zapożyczone od Carla Schmitta), a więc tam, gdzie normy prawne zostają w całości lub w części zawieszone. O wyrzuconym nie można orzec, czy jest poza czy wewnątrz porządku prawnego. Przemoc stosowana wobec człowieka wykluczonego wykorzystuje właśnie ów stan niepewności. Może też osiągnąć każdego z nas. W tym sensie my wszyscy, mówi Agamben, jesteśmy potencjalnymi *homines sacri*”. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/agamben-filozof-naszych-czasow-133871> (dostęp: 16.07.2019).

⁹ <http://www.praktykateoretyczna.pl/agamben-nieswiete-zycie/> (dostęp: 16.07.2019).

¹⁰ Zob. S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz 2006; tenże, *O wierze*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008; tenże, *Kruchy absolut, czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.

czy Alain Badiou¹¹, sięga do myśli św. Pawła. Interesuje go przede wszystkim Pawłowa kategoria „resztki”, której nadaje własną interpretację¹². Praca „Czas, który zostaje” jest komentarzem Agambena do Listu św. Pawła do Rzymian¹³, ale stanowi także bardzo ciekawą rozmowę z „całym antyfilozoficznym przesłaniem Pawła”¹⁴. Włoski filozof pragnie na nowo ukazać Pawłowe dzieło, akcentując w nim przede wszystkim ideę mesjańskości. Nie czyni jednak bohaterem swoich rozważań Apostoła Narodów, lecz czas, nazywając go zawsze mesjańskim¹⁵.

Zwrot Agambena ku chrześcijaństwu może budzić zdziwienie. Tym bardziej, że filozof nie dostrzega oznak powrotu religii czy też wzmożonego zainteresowania kwestiami wiary. Samą religię definiuje w sobie właściwy sposób. „Należy pamiętać, przyznaje w jednym z wywiadów, że słowo religia nie pochodzi, jak się to często utrzymuje, od łacińskiego słowa *religare*. Religia nie

¹¹ Zob. A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007.

¹² „Pojęcie «resztki», wyjaśnia Agamben, staje się dla mnie coraz ważniejsze, także w mojej dopiero co wydanej książce o Pawle Czas, który zostaje. Musiałem przerwać pracę nad «Homo sacer II», gdyż poczułem konieczność napisanie tej książki o Pawle, komentarza do jego listów do Rzymian. Pojęcie „resztki” również tam gra centralną rolę, mianowicie w sposobie, w jaki Paweł radzi sobie z problemem ustanawiania prawa [Rechtssetzung oraz odróżnienia Żydów od nie-Żydów. Zaczęłem rozważać, w jaki sposób lud [ein Volk] może być pomyślany jako „resztką”. Nie jako coś substancjalnego, także nie w odniesieniu do naszej obecnej tradycji demokratycznej, w której określane jest na podstawie relacji większości i mniejszości, lecz raczej jako coś, co zawsze zostaje. Tym samym unika się opozycji większości i mniejszości, gdyż także ona pozostawiałaby resztę, a ta «resztką» byłaby ludem jako pojęciem politycznym. Myślę lud jako coś, czego nigdy nie można usytuować. Nie jest on ani większością, ani mniejszością. Lud w całości nie może być zgodny z samym sobą. Każda próba doprowadzenia ludu do zgodności z nim samym jest katastrofą. Prawdziwy podmiot polityczny jest zatem zawsze «resztką». W każdym decydującym momencie historii lud sytuuje się jako «resztką». Nigdy nie będziemy w stanie zidentyfikować go jako ludu, i ta niemożliwość określenia tożsamości jest punktem rozstrzygającym. Otwiera się w tym miejscu niezwykle interesująca droga rozwiązania problemu tożsamości, etnicznych bądź innych. Nie może istnieć coś takiego jak tożsamość etniczna, gdyż zawsze zostaje resztką. Przy pracy nad książką o Pawle natrafiłem zresztą na niewiarygodne rzeczy, które będą miały wielkie znaczenie dla badań nad Benjaminem. Odkryłem mianowicie, że pod postacią Karła w pierwszej z Benjaminowskich tez O pojęciu historii ukryty jest prawdziwy teolog – Paweł. W tej tezie ukrytych jest wiele cytatów z Pawła, cytatów naprawdę słowo w słowo z tłumaczenia Lutra. Benjamin wspominał kiedyś o sztuce cytowania bez przypisów i właśnie to robi w tym miejscu z Pawłem. Tezy Benjamin przeczytałem z tysiąc razy, ale dopiero teraz, kiedy pracowałem nad tekstem o Pawle, mogłem te cytaty rozpoznać. Przeczynał to tylko religioznawca Jacob Taubes, wszyscy inni uważali, że musi to być jakiś wpływ żydowski, bardziej żydowski niż Paweł. To jest jednak jedynie nasza perspektywa, w której myślimy o Pawle jako o chrześcijaninie. Paweł był mesjanistycznym myślicielem żydowskim”. <http://www.praktyka.teoretyczna.pl/agamben-nieswiete-zycie/> (dostęp: 16.07.2019).

¹³ G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009.

¹⁴ <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/837-o-ksiazce-giorgio-agambena.html> (dostęp: 16.07.2019).

¹⁵ Tamże.

jest czymś, co «wiąże razem», np. Boga i ludzi. Nie, słowo to pochodzi od *relegere*, czyli «ponownego odczytania». Oznacza to, że religia odnosi się do pewnego określonego sposobu zachowania: bezwzględnej skrupulatności, dbałość w odniesieniu do reguł, które wyznaczają stosunek między bóstwami i ludźmi, świętymi oraz profanami. Religia nie łączy *sacrum* i *profanum*, lecz raczej wręcz rozdziela te sfery. Byłaby to dobra definicja wstępna: religia jest tym, co usuwa rzeczy ze sfery wspólnego używania, izoluje je w sferze, którą nazywamy świętą. Właśnie dlatego centralnym fenomenem religii jest ofiara: jest to ten rytuał, za pomocą którego dokonuje się przejście przedmiotu, miejsc lub osoby z jednej sfery do innej»¹⁶.

Agamben jest przekonany, że Kościół katolicki całkowicie poddał się sekularyzacji. Niemniej jednak wraca do znanych wątków biblijno-teologicznych. Filozof przestrzega jednak, aby jego tekstów nie traktować jako wypowiedzi teologicznych. Zajmując się nimi, zgodnie z intencją autora, należy widzieć w nich raczej głos konfrontacji z chrześcijańską tradycją teologiczną. Mottem swoich rozważań Agamben czyni kilka zdań Waltera Benjamina, który napisał kiedyś: „Mój stosunek do teologii przypomina stosunek bibuły [Löschpapier] do atramentu. Bibuła wchłania atrament, jednak gdyby to od niej zależało, to nie zostałaby ani jedna jego kropla. Tak samo jest z teologią. Cały nią prześląknąłem, ale teologii wówczas już nie ma: cały atrament wsiąkł»¹⁷.

Pomimo dystansu Agambena do tradycji teologicznej, filozof w roku 2013 wydał kolejną pracę inspirowaną Nowym Testamentem. Nosi ona tytuł „Pilate i Jezus»¹⁸. W tej niewielkiej publikacji wraca do historycznego wydarzenia dobrze znanego z kart Nowego Testamentu¹⁹. Śledząc dyskurs włoskiego filozofa, warto podjąć dwie kwestie. Po pierwsze, badając hermeneutykę Agambena, zrekonstruować jego wizję procesu Jezusa. Po drugie, skonfrontować ją z katolicką interpretacją tego wydarzenia. Moim analizom będzie towarzyszyła perspektywa fundamentalnoteologiczna.

Rekonstrukcja procesu Jezusa

„Cała książeczka [Agambena] o Pilacie, wyjaśniają autorzy posłowania, зда- je się próbą rozwikłania tajemnicy procesu Jezusa. W rzeczywistości jest to raczej próba pokazania, że w procesie tym nie kryje się żadna tajemnica. [...] Celem i stawką namysłu Włocha jest ukazanie, że nie istnieje żadna tajemnica władzy, żadne *arcanum imperii*, mroczny i niepoznawalny związek między życiem i prawem, historia i zbawieniem. Prawo nie jest z istoty powiązane

¹⁶ <http://www.praktykateoretyczna.pl/agamben-papiez-jest-swieckim-kaplanem/> (dostęp: 16.07.2019).

¹⁷ Tamże.

¹⁸ G. Agamben, *Pilate i Jezusa*, przeł. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2017.

¹⁹ Zob. <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/nigdy-sie-nie-dowiemy-co-zaszlo-miedzy-nimi/> (dostęp: 16.07.2019), a także inne artykuły poświęcone książce Agambena w tym numerze miesięcznika, zob. „Znak” 742/2017, s. 6-33.

z życiem ani też życie z istoty nie podlega prawu”²⁰. W jaki sposób Agamben dochodzi do takich wniosków? Jak rekonstruuje proces Jezusa?

Już na początku analiz włoski filozof przyznaje, że chrześcijaństwo jest religią historyczną, którą potwierdzają nawet obecne w niej cuda. Narodzenie Jezusa staje się decydującym momentem dziejowym. Jego proces z kolei, to kluczowy moment w historii ludzkości. Agambena zastanawia jednak, dlaczego przecięcie wieczności z czasowością przyjmuje postać procesu karnego, czyli *krisis*.

Włoch rekonstrukcję rozpoczyna od nakreślenie sylwetki Piłata. Jego osoba musiała mieć znaczenie, skoro pojawia się najpierw u Tacyty, potem u Ewangelistów. Zdaniem Agambena, nie chodzi tutaj tylko o historię, ale przede wszystkim o rolę, jaką ma do odegrania rzymski prokurator. „Pedantyczna uwaga, z którą – przede wszystkim Marek, ale także Łukasz i Mateusz – opisują niezdecydowanie Piłata, jego wciąż zmieniające się stanowisko i wahania, cytując dosłownie jego często bardzo enigmatyczne wypowiedzi, zdradza ich zamiar stworzenia postaci, być może po raz pierwszy, z jej indywidualnością i psychiczną głębią”²¹. Włoski filozof za J. K. Lavaterem czy F. Nietzsche powtarza, że Piłat to jedyna prawdziwa postać Ewangelii i człowiek, który zdradza swoje uczucia. Ewangelie zaledwie w kilku zdaniach odślaniają jego przeżycia (Mt 27,14; Mt 19,8; J 19,10; 18,38; 19,22; Mt 27,19).

Można nawet mówić o swoistym powołaniu Piłata, co sugerują apokryfy, zwłaszcza *Ewangelia Nikodema*²². Ponadto w początkach chrześcijaństwa mamy do czynienia z dwiema rozbieżnymi historiami. Oparta na pseudoepigraficznym liście namiestnika do Tyberiusza i na *Paradosis Pilati*²³ legenda ukazuje prefekta Judei, który uwierzył w bóstwo Jezusa, lecz ze względu na swoje słabości ulega żydowskiej presji. Wiarygodność tej hipotezy ma potwierdzić Tertulian, który nazywa Piłata chrześcijaninem w sumieniu. Ta „biała” legenda zapisana na kartach apokryfów przedstawia go „jako chrześcijańskiego bohatera, występującego przeciw Żydom i poganom. Świadczą o tym słowa Piłata, którymi modli się do Jezusa, w chwili gdy Tyberiusz postanawia skazać go na śmierć przez ścięcie głowy”²⁴. Wątek nawrócenia prokuratora przedstawia również apokryficzna *Ewangelia Gamaliela*²⁵, zachowana jedynie w wersji etiopskiej. „Usprawiedliwienie przez chrześcijan Piłata, jak podaje Agamben, miało na celu zdobycie przychylności Rzymian i dlatego zakończyło się wraz z ustaniem prześladowań. Jakkolwiek by było, zdjęcie winy z Piłata oznaczało obarczenie w legendzie odpowiedzialnością za ukrzyżowanie Jezusa wyłącznie

²⁰ M. Burzyk, M. Ratajczak, *Posłowie: człowiek nie osądził Boga, Bóg nie osądzi świata*. Giorgio Agamben i teologia polityczna, w: G. Agamben, *Piłat i Jezus*, przeł. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2017, s. 114.

²¹ G. Agamben, *Piłat i Jezus*, s. 8.

²² Zob. <https://basileia785.wordpress.com/2016/10/05/ewangelia-nikodema/> (dostęp: 5.06.2020).

²³ Zob. <http://pwtw.pl/wp-content/uploads/wst/6/Starowieyski2.pdf> (dostęp: 5.06.2020).

²⁴ G. Agamben, *Piłat i Jezus*, s. 16.

²⁵ Zob. <https://basileia785.wordpress.com/2018/01/22/ewangelia-gamaliela/> (dostęp: 5.06.2020).

Żydów. Nie powinno zatem dziwić, że Kościół obrządku etiopskiego ogłosił Piłata świętym, a Kościół grecki 26 października obchodzi święto Prokli, [żony Piłata]²⁶.

Źródła pozabiblijne (np. Filon Aleksandryjski) nie potwierdzają apokryficznych tez. Filon opisuje Piłata, w sporze z Żydami o umieszczenie w pałacu Heroda tarcz z inskrypcją ku czci Tyberiusza, jako „człowieka o nieugiętym charakterze, zuchwałego i opryskliwego”²⁷. Targają nim emocje i wątpliwości, podobne do tych, które znamy z ewangelicznych opisów. Ta „czarna” legenda odwołuje się jednak do historii Weroniki i Jezusa, który jest cudotwórcą i lekarzem (podobną wersję można znaleźć u Michaiła Bułhakowa w „Mistrzu i Małgorzacie”). Cesarz ciężko chory potrzebuje jego pomocy, wysyła w tym celu do Jerozolima posłańca, który ma sprowadzić Jezusa. Namiestnik jednak nie chce go wydać, stwierdza jedynie, że to złoczyńca, którego kazał ukrzyżować. Nie mając znikąd pomocy, cesarski sługa spotyka w Jerozolimie Weronikę, która przedstawia mu historię Jezusa. Następnie oboje udają się do Rzymu, aby przedstawić całą sprawę Tyberiuszowi. Wówczas cesarz nakazuje schwycić Piłata. Tyberiusz jednak nie jest w stanie wymierzyć mu sprawiedliwości. Namiestnik zaś, jako człowiek przebiegły, wkłada na siebie „całodzianą tunikę”, która zapewnia mu nietykalność. Tyberiusz w żaden sposób nie może ukarać urzędnika. Każde spotkanie z nim nie kończy się wyrokiem, cesarz bowiem postrzega go jako człowieka łagodnego i świętego. Dopiero zdjęcie z Piłata tuniki sprawia, że Tyberiusz przegląda na oczy. Czar pryska, prokurator zostaje wtrącony do więzienia i tam popełnia samobójstwo. Ciało jego spotykają różnorodne szykany i nie może ono doznać spokoju nawet po śmierci.

Co mówią z kolei Ewangelie o jerozolimskim procesie? Agamben najpierw zgłasza uwagę odnoszącą się do wiarygodności przekazów ewangelicznych, w której stwierdza, że „ewangelisci, nie mogąc, rzecz jasna, uczestniczyć w procesie, nie troszczą się o podanie źródła, na którym oparta jest opowieść, i to właśnie ów brak filologicznej rzetelności nadaje ich narracji niezrównany epicki ton”²⁸. Zdaniem włoskiego filozofa, kluczowym słowem dla procesu Jezusa pozostaje termin „sąd”, greckie *krisis*, nie spotykamy go jednak w opowieści ewangelistów. W ich narracji występuje termin *bema*, oznaczający krzesło albo podwyższenie, które zwykle zajmuje urzędnik ogłaszający wyrok. Tak też jest w przypadku Piłata, który obwieszając wyrok, zasiada na *bema* (por. J 19,13). Termin ten spotkać można także w Dziejach Apostolskich. Żydzi, oskarżając Pawła, prowadzą go przed sąd, czyli *bema* (Dz 18,12). Sam Apostoł w Drugim Liście do Koryntian posługuje się również tym terminem, kiedy mówi o trybunale Chrystusa, przed którym stanie każdy człowiek (por. 2 Kor 5,10). We fragmencie tym, zdaniem Agambena, sąd Boga zostaje wyraźnie przeciwstawiony sądowi ludzi. Filozof na podstawie tych teksów stwierdza:

²⁶ G. Agamben, *Piłat i Jezus*, s. 18.

²⁷ Tamże, s. 19.

²⁸ Tamże, s. 25.

„w procesie, który toczy się przed Piłatem, wydają się ścierać dwa *bemata*, dwa królestwa i dwa sądy: ludzki i boski, czasowy i wieczny”²⁹. Agamben, kierując się intuicją Oscara Spenglera, uważa, że w procesie Jezusa świat faktów, który uosabia Piłat, sądzi Jezusowy świat prawdy, królestwa tego świata decyduje o losach królestwa wiecznego.

Według włoskiego filozofa, dla zrozumienia procesu Jezusa szczególne znaczenie posiada narracja Janowa. Jest ona dłuższa i szczegółowa, a także może jawić się jako niezależna od wersji synoptycznych. Dialogi w niej obecne, zdecydowanie obszerniejsze, nabierają głębi i wyjątkowego sensu. Janowy dramat sądu rozgrywa się w siedmiu scenach. Agamben całość procesu dzieli na wydarzenia dziejące się wewnątrz i na zewnątrz pretorium. Z przebiegu procesu można ustalić również czas jego trwania, ok. pięć godzin, od wczesnego rana do godziny szóstej (por. J 18,28; 19,14).

Agamben, spoglądając na wszystkie teksty ewangeliczne poświęcone procesowi Jezusa, stwierdza, że jedno określenie w nich pozostaje szczególnie istotne. To greckie słowo *paredoken* (łac. *tradidit*), czyli „wydał”. „Można by powiedzieć, wyjaśnia filozof, że wydarzenie, o które chodzi w męce Jezusa, to nic innego jak właśnie «wydanie», «przekazanie» w dosłownym znaczeniu tego terminu. Do tego celu zostały wykorzystane wszystkie werbalne formy czasownika *paradidomi*”³⁰. Zdaniem Agambena, dramat męki Pańskiej jest wpisany w boski plan, a aktorzy grają w nim z góry ustalone role. „Ostatnia scena tego dramatu to po raz kolejny oddanie: moment, w którym Jezus: oddał ducha (*paredoken to pneuma*, w Wulgacie: *tradidit spiritum*), J 19,30”³¹.

Oczywiście termin *paradosis*, oznaczający wydanie, czy też przekazanie, znany jest autorom nowotestamentalnych pism. Zawsze jednak pojawia się w znaczeniu przenośnym. Autorzy Nowego Testamentu używają go, kiedy mówią o nauczaniu lub przekazywaniu doktryny bądź tradycji (por. Mk 7,5; 7,8; Mt 15,3). Według włoskiego filozofa, ostatecznie istnieje tylko jeden przekaz chrześcijański, jeden kerygmat, jedna narracja. Jest nim „wydanie” Jezusa. „Najpierw przez Ojca, a potem przez Żydów – na krzyż, które zniosło i jednocześnie wypełniło wszystkie przekazy”³².

Perspektywa „wydania”, jak sądzi Agamben za Karlem Barthem, determinuje epizod z Piłatem. Prefekt Judei nie jest egzekutorem ani też wykonawcą wyroku. Nie można mu w żaden sposób przypisać roli zbliżonej do roli Judasza. Z pewnością inne powody nim kierowały. Zdaniem włoskiego filozofa, Piłat nie jest biernym narzędziem ekonomii zbawienia. Właśnie w nim, jak sądzi Agamben, emocje, wahania, nastroje i skrupuły uwidacznia się szczególnie mocno. Świadczy to o wyjątkowej dramaturgii samej postaci. Ale ukazują coś jeszcze. „Wraz z wyrokiem Piłata, zauważa Agamben, w boski plan zbawie-

²⁹ Tamże, s. 27.

³⁰ Tamże, s. 43.

³¹ Tamże, s. 45.

³² Tamże, s. 48.

nia wdziera się historia i zawiesza jego «przekazanie». Historyczny *krisis* jest także, i nade wszystko, kryzysem przekazanie³³. Cóż może oznaczać to stwierdzenie? Zdaniem włoskiego filozofa, w tej perspektywie „chrześcijańska koncepcja historii jako realizacji boskiego planu zbawienia albo – w wersji zsekularyzowanej – jako realizacji jej immanentnych, niezbywalnych praw powinna [...] zostać zweryfikowana. Jako rzymski urzędnik Piłat musi przeprowadzić sąd i robi to na swój sposób, nie biorąc pod uwagę ekonomii «wydania», o której istnieniu nie wie, a której ostatecznie ulega tylko dlatego, iż – jak się wydaje – uznał, że król Judei to postać bądź co bądź politycznie niewygodna³⁴.

Włoski filozof uważa, że werdykt, który wydaje Piłat nie jest w żaden sposób wyrokiem. Ocena tego wydarzenia do dzisiaj różni także historyków. Agamben, skłaniając się ku opinii badacza antycznego prawa Pietro De Francisci, stwierdza, że „Piłat [...] «zlekceważył zasady prawa, których stosowanie było jego obowiązkiem; wyrzekł się swej władzy, nie tłumiąc buntowniczych zamieszek; i odwrócił się plecami do prawa, wydając człowieka, którego uważał za niewinnego, na przygotowaną z góry zemstę jego zadeklarowanych wrogów»³⁵. Podobną intuicję znaleźć można u Dantego, który w „Piekło”, jednej z części „Boskiej Komедii”, umieszcza bezimiennego. Badacze tę postać identyfikują z Piłatem³⁶.

W spornej kwestii dotyczącej roli prefekta Judei nie mogą pomóc także Ewangelie. Agamben ma wątpliwości, czy uznać ich wartość historyczną. Jego zdaniem, tkwi bowiem w ich interpretacji dwuznaczność, na którą zwracał już uwagę Porfiriusz. Według tego filozofa ewangelisci byli twórcami, nie zaś historykami³⁷. „Każdy z nich napisał sprawozdanie z Pasji, które nie współbrzmiało z innymi, lecz było sprzeczne w najwyższym stopniu³⁸. Uwaga ta dotyczy również Piłata obecnego na kartach Ewangelii. Zdaniem Agambena, nie ma pewności, czy potraktować go jako postać jedynie historyczną, czy też widzieć w jego osobie wyraźne rysy teologiczne, nadane mu przez ewangelistów. Zdaje się, że „interpretatorzy przechodzą miękko od jednego planu do drugiego³⁹. Włoski filozof chce być jednak konsekwentny, dlatego trzyma się jednej zasady hermeneutycznej. Według niego, „Piłat pełni swą funkcję teologiczną tylko o tyle, o ile jest postacią historyczną i *vice versa* – jest postacią historyczną tylko o tyle, o ile pełni funkcję teologiczną. Postać historyczna i persona teologiczna, proces sądowy i kryzys eschatologiczny nakładają się na

³³ Tamże, s. 50

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 55.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, II,23,1, przekład, wstęp i komentarz P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006, s. 67.

³⁸ G. Agamben, *Piłat i Jezus*, s. 57.

³⁹ Tamże.

siebie bez reszty, i tylko w tym nakładaniu się, «schodzeniu w jedno» odnajdują swą prawdę»⁴⁰.

W całym procesie, zdaniem Agambena, szczególnego znaczenia nabiera zdanie z dziewiętnastego rozdziału Ewangelii według św. Jana: „Piłat wyprowadził Jezusa na zewnątrz i zasiadł na trybunale” (J 19,13). Bywa ono także inaczej tłumaczone (por. A. von Harnack, M. Dibelius). Osobą, który siedzi na tronie i sądzi, nie jest Piłat, lecz Jezusa. W tradycji nie tylko św. Justyn tak wyjaśniał tę scenę (por. *1 Apologia* 35.6), ale i apokryficzna *Ewangelia Piotra* („przyoblekli Go w purpurę i posadzili na tronie sądowym, mówiąc: «Sądź sprawiedliwie, królu Izraela»”)⁴¹. Ta interpretacja, zdaniem Agambena, jest nie tylko dopuszczalna, ale i sensowna. „Hipoteza, że to nie Piłat zasiadał na tronie, jest całkowicie zgodna z faktem, że nie wydaje on wyroku, lecz ogranicza się do «wydania» Jezusa. jeśli to prawda, to [...] nie tylko toczące się przez pięć godzin przesłuchanie, lecz także i to, co zdarzyło się w godzinie szóstej, nie miałyby wartości procesu sądowego”⁴². Ten tok myślenia prowadzi Agambena do następującego wniosku: „dwóch sędziów i dwa królestwa stoją tu jedno przed drugim bez szansy na dojście do porozumienia. W ogóle nie jest jasne, kto kogo sądzi: sędzia dysponujący legalną władzą ziemską czy też ten reprezentujący królestwo nie z tego świata, którego sędzią uczyniono tu dla pośmiewiska. Możliwe nawet, że żaden z tych dwóch sędziów nie ogłasza w rzeczywistości wyroku”⁴³. Tę intuicję interpretacyjną, według włoskiego filozofa, potwierdzają inne wypowiedzi Jezusa, w których nie dopuszcza On możliwości sądenia (por. Mt 7,1; J 2,17; 3,18). I chociaż Piłat posiada wszelkie prerogatywy, aby sądzić galilejskiego Nauczyciela, to nie posiada władzy nad boskością Jezusa. Jego przywileje, podkreśla Agamben, w starciu z Wiecznym pozostają niewystarczające.

Jak w takim razie nazwać, opisać to, co dzieje się między Piłatem a Jezusem. Agamben własne rozważania puentuje w następujący sposób: „Piłat i Jezus, namiestnik królestwa ziemskiego i króle niebiański, stoją twarzą w twarz w jednym i tym samym miejscu – pretorium w Jerozolimie, o którym archeolodzy sądzili, że ustalili jego trudną do określenia lokalizację. By świadczyć o prawdzie, Jezus musi przyznać się do królestwa i jednocześnie wyprzec się go jako tego, które jest daleko (nie jest z tego świata), choć zarazem bardzo blisko, wręcz na wyciągnięcie ręki. Z punktu widzenia prawa świadectwo Jezusa jest skazane na porażkę i kończy się farsą: purpurowy płaszcz i korona cierniowa, trzcina jako berło, wrzask: Sądź nas! Ten, który nie przyszedł na świat, by sądzić, lecz zbawić, musi, być może właśnie z tego powodu, odpowiadać podczas procesu, poddać się wyrokowi, którego jego alter ego, Piłat, zresztą nie ogłosi – nie może ogłosić. Nie sposób pogodzić sprawiedliwości i zbawienia, na

⁴⁰ Tamże, s. 58.

⁴¹ Zob. tamże, s. 59-60.

⁴² Tamże, s. 60.

⁴³ Tamże, s. 60-61.

zmianę raz za razem wykluczają się one i przywołują. Wyrok jest zarazem bezliatosny i niemożliwy, ponieważ w jego perspektywie sytuacja wydaje się stracona i nie do ocalenia. Zbawienie jest miłosierne, a jednak nieskuteczne, gdyż w jego świetle sytuacja jawi się jako niemożliwa do osądzenia. Dlatego na «miejscu zwanym *Lithostrotos*», po hebrajsku *Gabbatà*, nie dochodzi do wyroku, ani do zbawienia, przynajmniej jeśli chodzi o Pilata; i wyrok, i zbawienia kończą we wspólnym, nierozstrzygniętym i nierozstrzygalnym *non liquet*»⁴⁴.

Wniosek, jak wyciąga z analiz Agamben, jest następujący: „świadczyc tu i teraz o królestwie, którego tu nie ma, znaczy pogodzić się z tym, że to, co chcemy zbawić, osądza nas. Świat w swej przemijalności nie pragnie bowiem zbawienia, lecz sprawiedliwości, a to dlatego właśnie, że nie prosi o zbawienie. Stworzenia, o tyle, o ile nie dają się zbawić, osądzają to, co wieczne. Oto paradoks, który na koniec, gdy Jezus stoi przed Pilatem, odbiera mu głos. Tu jest krzyż, tu jest historia»⁴⁵.

Włoski filozof uważa, że proces Jezusa domaga się ponownej redefinicji. To, co dokonało się przed Pilatem, trudno nazwać w sensie ścisłym procesem. Podobnie z ukrzyżowaniem, „jeśli nie może być procesu bez wyroku, tym bardziej nie może być kary bez wyroku (*nulla poena sine iudicio*)»⁴⁶. Agamben uważa, że całe wydarzenie określane mianem procesu Jezusa pozostaje tajemnicą. To, co boskie i to, co ludzkie w żaden sposób nie nakładają się, chociaż dochodzi do spotkania. „Wyrok i zbawienie do samego końca będą sobie obce i nie znajdą żadnej płaszczyzny porozumienia»⁴⁷. Włoski filozof uważa, że spotkanie Pilata i Jezusa, prawa ludzkiego i prawa boskiego to nierozwiązana zagadka, bowiem nie został wydany prawomocny wyrok. W tej perspektywie upada również chrześcijańska teologia polityczna, ponieważ porządek prawny nie wpisuje się w porządek zbawienia. „Wskutek swego niezdecydowania Pilat [...] oddzielił od siebie na zawsze te dwa porządki, a przynajmniej uczynił ich relację niemożliwą do ustalenia. W ten sposób skazał ludzkość na *krisis* bez końca; bez końca, gdyż bez możliwości rozstrzygnięcia raz na zawsze»⁴⁸. To wydarzenie, jak zaznacza Agamben, znajduje swoje potwierdzenie w dwóch kluczowych ideach nowoczesności: „w tej głoszącej, że historia to proces, i w tej, która zakłada, że skoro proces ten nie kończy się wyrokiem, znajduje się w stanie nieustannego przesilenia. W tym sensie proces Jezusa jest alegorią naszych czasów, które jak każda epoka historyczna darząca siebie samą szacunkiem powinny przyjąć eschatologiczną postać *novissima dies*, są jej jednak pozbawione wskutek milczącego i postępującego zanika dogmatu o sądzie ostatecznym, o którym Kościół nie chce więcej mówić»⁴⁹.

⁴⁴ Tamże, s. 75-76.

⁴⁵ Tamże, s. 76.

⁴⁶ Tamże, s. 79-80.

⁴⁷ Tamże, s. 85.

⁴⁸ Tamże, s. 88.

⁴⁹ Tamże.

Apologijna odpowiedź

Agamben, rekonstruując proces Jezusa przed Piłatem, uzasadnia, że w istocie trudno to wydarzenie nazwać procesem w sensie ścisłym. Wprawdzie włoski filozof analizuje teksty Ewangelii i tradycję apokryficzno-literacką, czyni to jednak w sobie właściwy sposób, swobodnie interpretując poszczególne fragmenty. W jego rozważaniach wyraźnie ujawnia się dystans wobec tradycyjnej egzegezy katolickiej. Dlatego w tej części artykułu dokonam konfrontacji wizji procesu Jezusa przed Piłatem, jaką przedstawia Agamben ze spojrzeniem obecnym w najnowszej literaturze egzegetyczno-teologicznej, przyjmie ona postać apologii. Nie bez znaczenie będzie także poszerzenie perspektywy. Proces Jezusa przed Piłatem stanowi tylko część wydarzeń procesowych. Aby uchwycić ich specyfikę, należy także zobaczyć to, co działo się z Jezusem w czasie przesłuchań dokonywanych przez Żydów. J.L. Espinosa zauważa bowiem, iż „paradoks rozumienia własnej śmierci przez Jezusa polega na tym, że ujawnia się ono w konflikcie z władzami religijnymi, działającymi przeciw w imieniu Boga, które Go skazały jako bluźniercę za czyny i słowa, godzące bezpośrednio w samo serce religijnego świata Izraela”⁵⁰. Ch. Schönborn z kolei stwierdza, iż ze świadectwa Ewangelii jasno wynika jedno, mianowicie: „prawdziwy powód skazania Jezusa był natury ściśle religijnej”⁵¹. Proces Jezusa stanowi szczyt konfliktu ukazanego w Ewangeliach: „Kiedy szuka się jednak głębszych linii teologicznych, dostrzega się też wyraźnie właściwą przyczynę śmierci Jezusa, ten spór zasadniczy, dla przezwyciężenia którego Jezus przyszedł na świat i wydał się na śmierć”⁵².

Proces Jezusa, który przed Sanhedrynem miał charakter religijny, a przed namiestnikiem rzymskim Piłatem przybrał rysy polityczne⁵³, rzeczywiście pozostaje do dzisiaj kwestią niejednoznaczną i zagadkową⁵⁴. „Dosyć jasno – podkreśla Ch. Schönborn – krystalizuje się już podział wtedy, gdy przed władzami żydowskimi odbywało się coś w rodzaju procesu wstępnego, który miał charakter przesłuchania świadków i samego Jezusa, zanim jeszcze doszło do for-

⁵⁰ J. L. Espinosa, *Jak Jezus tłumaczył swoją śmierć*, w: *Tajemnica Odkupienia*. Kolekcja „Communio” 11(1997), s. 208.

⁵¹ Ch. Schönborn, *Leben für die Kirche*, Freiburg/Br. 1997, s. 100; zob. P. Lisicki, *Kto zabił Jezusa? Prawda i interpretacja*, Kraków 2013.

⁵² Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, unter Mitarb. M. Konrad, H. P. Weber, Paderborn 2002, s. 233.

⁵³ D. Kapkin, *Karykatura Króla. Polityczny sens śmierci Jezusa*, w: *Tajemnica Odkupienia*. Kolekcja „Communio” 11(1997), s. 179.

⁵⁴ Na temat procesu Jezusa zob. m.in. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, przeł. W. Moniak, Wrocław 2002, s. 168-282; G. Lohfink, *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, przeł. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2006, s. 20-44; P. Święcicka-Wystrychowska, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium z zakresu rzymskiego procesu karnego w prowincjach wschodnich w okresie wczesnego pryncypatu*, Kraków 2005. „Na podstawie przekazów ewangelicznych, stwierdza P. Święcicka-Wystrychowska, możliwa jest stosunkowo prawdopodobna rekonstrukcja przebiegu procesu Jezusa. Można powiedzieć, że ewangelie stanowią swobodnego rodzaju dokumenty z postępowania w tej sprawie”. Tamże, s. 67.

malnego oskarżenia przed namiestnikiem rzymskim, który sam tylko miał prawo wymierzyć karę śmierci”⁵⁵. Wiedeński teolog, charakteryzując Sanhedryn, czyli Wysoką Radę zwraca uwagę na to, że wśród jego członków⁵⁶ znajdowali się nie tylko przeciwnicy Jezusa, ale także Jego zwolennicy, mianowicie Józef z Arymatei (Mt 27, 57-60) i Nikodem (J 3,1-13); ponadto, św. Jan informuje, że „spośród przywódców wielu w Niego uwierzyło” (J 12,42)⁵⁷. Kierujący Sanhedrynem arcykapłan Kajfasz był, według Ch. Schönborna, zręcznym politykiem, któremu zależało głównie na tym, by podtrzymywać trudną grę polityczną z rzymskim namiestnikiem, nie obciążając przy tym w niczym własnej pozycji i stanowiska. Ta jego zasadnicza postawa przebija się z przekazanego przez tradycję zdania: „Lepiej jest dla was, gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginąć cały naród” (J 11,50)⁵⁸. Teolog wiedeński uważa, że Kajfasz, aby osiągnąć założone cele, „starał się przez cały czas swego urzędowania, trwającego 19 lat, zdławić w zarodku wszelki sprzeciw wobec uprawianej przez siebie polityki. Podobnego zdania byli także liczni zgromadzeni w Sanhedrynie mężowie”⁵⁹.

Ukazując proces Jezusa, autor *Gott sandte seinen Sohn* nie dokonuje wnikliwych analiz egzegetycznych, ale wydobywa tylko najbardziej istotne elementy całego ciągu wydarzeń. W przesłuchaniu Jezusa przed Sanhedrynem najpierw pojawia się kwestia Jego relacji do Świątyni: „Świątynia stanowi samo centrum Jerozolimy w znaczeniu nie tylko religijnym, ale także politycznym i gospodarczym. Każde uderzenie w Świątynię jest równocześnie uderzeniem w całą gminę jerozolimską, a tym samym w Wysoką Radę”⁶⁰. Kiedy jednak arcykapłan nie uzyskuje od Jezusa oczekiwanego wyjaśnienia, a świadectwa świadków są niejasne (Mk 14, 55-59), pyta Go wprost o mesjańską godność: „Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?” (Mk 14,61). G. Lohfink podkreśla, że „z powodu tego przejmującego dramatyzmu scena rozgrywająca się pomiędzy Jezusem a Kajfaszem ze strony egzegezy krytycznej była zwykle rozumiana jako scena fikcyjna, w której Kościół popaschalny, korzystając

⁵⁵ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 233.

⁵⁶ Ch. Schönborn podaje, że Sanhedryn liczył siedemdziesięciu dwóch członków, podzielonych na trzy partie: arcykapłanów, uczonych w Piśmie i starszych; zob. także J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 387.

⁵⁷ Por. Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 233.

⁵⁸ Por. tamże. W najstarszej tradycji – zauważa G. Lohfink – przekazanej przez św. Marka imię to nie pojawia się, co oznacza, że tradycja ta została sformułowana w czasie jego kadencji (przed 37 r. po Chrystusie). Kajfasz był z pewnością zręcznym dyplomatą i niezwykle pragmatycznym politykiem, gdyż zdołał utrzymać się przy władzy od 18 do 37 r. po Chr. Żaden inny arcykapłan w pierwszym stuleciu nie sprawował swego urzędu przez 19 lat, a przeciętna kadencja trwała wówczas cztery lata. Kajfasz nie dałby rady tak długo utrzymywać się na stanowisku arcykapłana, gdyby nie miał za sobą wsparcia potężnego klanu i gdyby nie zajął elastycznego stanowiska w swych relacjach z rzymskim namiestnikiem”. *Ostatni dzień Jezusa*, s. 23-24.

⁵⁹ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 233.

⁶⁰ Tamże, s. 234.

z tekstów Starego Testamentu (Ps 110,1; Dn 7,13), chciał, jak sądzono, wyrazić swoje wyznanie wiary w Jezusa jako Mesjasza. W tym ujęciu słuszne jest założenie, że ewangelistom w dużym stopniu rzeczywiście chodziło o przedstawienie wyznania wiary gminy w Chrystusa. Trzeba się z tego powodu liczyć również z tym, że pytanie Kajfasza i odpowiedź Jezusa zostały wystylizowane już zgodnie z teologią pierwotnego chrześcijaństwa. Ale takie ujęcie problemu nie dowodzi niehistoryczności zrelacjonowanych wydarzeń⁶¹. Dla wiedeńskiego teologa wyznanie Jezusa, które brzmiało: „Ja jestem. Ujrzyście Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi” (Mk 14,62), jest świadectwem Jego najgłębszego roszczenia dotyczącego własnej tożsamości⁶². „To roszczenie – wyjaśnia Ch. Schönborn – pojmuje właściwie zarówno arcykapłan, który na nie reaguje rozerwaniem szaty, jak też inni członkowie Wielkiej Rady. Skoro jednak są oni zamknięci na wiarę w Jezusa, nie są w stanie uczynić nic innego, jak ogłosić Go winnym, co im nakazuje ich znajomość *Tory*. W oczach zgromadzonych roszczenie panowania w niebie jest prawdziwym bluźnierstwem, za które grozi kara śmierci, w tym bowiem względzie wypowiedzi *Tory* są jednoznaczne (Kpł 24,16; Lb 15,30-31; Pwt 18,20; 21,22)”⁶³.

Wyznanie Jezusa zmusiło arcykapłana do podjęcia ostatecznej decyzji. Wiedeński teolog sugeruje, że członkowie Wysokiej Rady byli zainteresowani uwolnieniem się od kogoś tak niewygodnego dla siebie jak Jezus: „szukają jednak w tym celu możliwości prawnej”⁶⁴. W. Bösen stwierdza, że „starszyzna żydowska jest zdecydowana zabić Jezusa, Jego śmierć jest postanowiona. Jeśli proces ma się powieść, to powinien być zawczasu starannie przygotowany, tzn. oskarżenie musi być zgodne z uzasadnieniem”⁶⁵. Chociaż Jezus został przekazany prefektowi rzymskiemu pod zarzutami wzniesienia buntu, zachęcania do niepłacenia podatków i uzurpowania sobie władzy królewskiej (Łk 22,66-23,2), to jednak prawdziwym powodem były Jego bluźniercze roszczenia dotyczące mesjanizmu i synostwa Bożego⁶⁶. Ch. Schönborn uważa, że „wchodziło tu w grę coś większego, świętszego, aniżeli sam tylko zarzut, jakoby Jezus był kimś w rodzaju rewolucjonisty, który popadł w konflikt z aktualnymi przedstawicielami władzy. Chodziło o rozumienie przez Jezusa swojego posłannictwa, które On konsekwentnie realizował. Jego droga do Jerozolimy rozciąga się jako czerwona nić poprzez Ewangelie. Nie rozumiane początkowo przez

⁶¹ G. Lohfink, *Ostatni dzień Jezusa*, s. 27-28.

⁶² A. Vanhoye zwraca uwagę, że odpowiedź Jezusa udzielona najwyższemu kapłanowi „przyjmuje formę uroczystej deklaracji Jego transcendentnej mesjańskości. Wydaje się zatem, że dochodzenie osiągnęło skutek przeciwny do zamierzonego: zamiast ustalić winę oskarżonego, objawia ono Jego najwyższą godność”. Tenże, *Opisy Męki w Ewangeliiach synoptycznych*, w: *Męka według czterech Ewangelii*, przeł. M. Romanek, Kraków 2002, s. 30.

⁶³ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 234.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 191.

⁶⁶ Por. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 319-320.

uczniów zapowiedzi cierpienia (Mk 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34) są jedynie wyrazem tego ukierunkowania całej drogi Jezusa. A droga ta nie jest bynajmniej dziełem przypadku lub losu, czy też jakimś nieszczęsnym zbiegiem okoliczności, lecz «tym, co Boże» (Mk 8,33), drogą ukazaną już wcześniej przez Boga. Wydanie na śmierć i zamordowanie jawią się więc tutaj jako wydarzenia dokonane «z woli, postanowienia i przewidzenia Bożego» (Dz 2,23), które znajdują swoje wypełnienie w zmartwychwstaniu Chrystusa⁶⁷. Dla wiedeńskiego teologa proces, który doprowadza do śmierci Jezusa, jest ostateczną realizacją posłannictwa, które Jezus cały czas konsekwentnie wypełniał⁶⁸. Używając sformułowania H. U. von Balthasara, można przyjąć, że całe życie Jezusa jest „drogą ku Krzyżowi”⁶⁹; kto mówi „Wcielenie”, już wypowiada także słowo „Krzyż”⁷⁰.

Niezależnie od wymiaru religijnego, który ujawnia się w przesłuchaniach wstępnych dokonywanych przez Żydów, proces Jezusa posiada także kontekst polityczny. „Przed obliczem Piłata, zauważa G. Lohfink, natychmiast rozpoczyna się nowe postępowanie przeciw Jezusowi, tym razem według prawa rzymskiego i pod rzymskim przewodnictwem”⁷¹. Musi on mieć miejsce, ponieważ wraz z rzymską okupacją, Żydom została odebrana możliwość zasądzania kary śmierci. „Oznacza to, że nie mieli [oni] prawa przeprowadzać kary śmierci, a według niektórych egzegetów nie mieli nawet prawa wydawać formalnego wyroku o karze głównej. Gdyby Żydzi posiadali wówczas prawo skazania Jezusa zgodnie z ich własnym systemem prawnym, wówczas Jezus nie zostałby ukrzyżowany, lecz ukamienowany. Albowiem szeroko rozpowszechniony w antyku, a szczególnie charakterystyczny dla Rzymian rodzaj karni, jakim było ukrzyżowanie, praktykowany był przez Żydów jedynie w nielicznych sytuacjach wyjątkowych”⁷². Zdaniem niemieckiego egzegety, wydanie Jezusa Piłatowi może oznaczać tylko jedno: Żydzi uważali, że winien On jest ciężkiej zbrodni, za którą musi ponieść karę śmierci. Oddają więc sprawę Naza-

⁶⁷ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 234-235.

⁶⁸ Por. Tamże.

⁶⁹ H. U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, przekład E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 81.

⁷⁰ Tamże, s. 22.

⁷¹ G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, przeł. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2012, s. 452. W. Bösen, dokonując analizy wydarzeń dokonując się przed Piłatem, wskazuje nad sześć części dramatu Jezusa: oskarżenie, przesłuchanie, postawienie przez tłumem, skazanie, ubiczowanie, wyszydzenie i udręczenie. Tenże, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 259-262.

⁷² G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 453. P. Świącicka-Wystrychowska, ukazując specyfikę procesu Jezusa przed Sanhedrynem, zauważa, że pewność co do wymierzania przez Żydów kary śmierci nie jest jednoznaczna. Prezentując różne opinie w tym względzie, stwierdza, że większość uczonych przychyliła się do opinii, iż Sanhedryn nie miał kompetencji co do wyrokowania o karze śmierci, a nawet sam proces prowadzony przez to gremium był nielegalny i jej zdaniem nieważny (przypomnijmy, że doszło na nim do kilkukrotnego złamania prawa). Taże, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego*, s. 151-174.

rejczyka w ręce rzymskiego namiestnika, ponieważ tylko on może wydać wyrok zgodny z obowiązującym prawem. Wysoka Rada zgodnie z własną procedurą dowiodła winę Jezusowi. Żeby jednak dopełnić sprawy Nazarejczyka, oddała go w ręce Piłata, który „nie mógł uniknąć tak sprowokowanego procesu”⁷³. Bardzo istotny jest tutaj akt oskarżenia wniesiony przeciwko Jezusowi. „Wysoka Rada skazała Jezusa z powodu bluźnierstwa, a mówiąc dokładniej: Wysoka Rada ustaliła fakt zaistnienia bluźnierstwa. Najprawdopodobniej w żydowskim przewodzie sądowym znaczącą rolę odegrał również zarzut o zwodzenie ludu. W ramach żydowskiego systemu prawnego obydwie te przestępstwa były ciężką zbrodnią. Z kolei przy oskarżeniu Żyda przed sądem rzymskim bluźnierstwo oraz zwodzenie ludu musiałby być uznane za żydowskie przestępstwa religijne i żaden rzymski sędzia nie mógł skazać Żyda z powodu przekroczenia czysto żydowskich przepisów religijnych”⁷⁴. Co zatem Żydzi zrobili z oskarżeniem Jezusa? Czy dokonali w jakiś sposób jego modyfikacji, dostosowali je do prawa okupanta?

G. Lohfink uważa, że Wysoka Rada doskonale rozumiała tę sytuację. Dlatego też, przyjmując odpowiednią strategię, zasugerowała Rzymianom zupełnie inny aspekt „sprawy Jezusa”. W akcie oskarżenia nie chodziło już o bluźnierstwo czy zwodzenie ludu. Tutaj akcent padł na podżeganie. „Wysoka Rada z religijnego zwodziciela ludu czyni politycznego podżegacza odwołującego się do idei mesjańskich”⁷⁵. Niemiecki teolog sugeruje, że tylko w taki sposób jesteśmy w stanie zrozumieć pytanie Piłata o godność królewską Jezusa (por. Mk 15,2). Motyw królowania pojawiający się w oskarżeniu był niezwykle skuteczny, ponieważ w czasie rzymskiej okupacji Palestyny „każdy ruch mesjański w sposób niemalże nieunikniony był podejrzewany o przygotowanie narodowego powstania przeciwko Rzymianom”⁷⁶. Mesjańska godność bądź uzurpacja tytułu królewskiego była tożsama z pojęciem „bojownika o wolność” i „politycznego burzyciela”. Dlatego też Rzymianie na hasło „bunt” reagowali natychmiast. I chociaż Jezus w żaden sposób do tej politycznej kategorii nie pasował, to jednak Jego akcja w świątyni oraz wyznanie, że jest Mesjaszem, zniekształcone i wypaczone przez oskarżających Go Żydów, okazały się wystarczającym motywem do procesu przed Piłatem. Chodziło w nim o „zdradę stanu”, czyli *perduellio*, a dokładnie zbrodnię obrazy majestatu, czyli *crimen laesae maiestatis*⁷⁷.

Namiestnik zwleka z przyjęciem oskarżenia. Wszystkie Ewangelie, podkreśla G. Lohfink, są w tej kwestii zgodne. Niemiecki egzegeta uważa, że po-

⁷³ G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 453.

⁷⁴ Tamże, s. 453-454.

⁷⁵ Tamże, s. 454.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Zob. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 250-251. *Crimen maiestatis*, dookreślane przez dodanie takich rzeczowników, jak: *imminutae*, *laesae*, *violatae*, była to zbrodnia obrazy majestatu, która zastąpiła i wchłonęła dawniejszą zbrodnię zdrady stanu, zwaną *perduellio*. P. Święcicka-Wystrychowska, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego*, s. 119.

stawę Pilata nie jest trudno wyjaśnić⁷⁸. Po pierwsze, akt oskarżenia Żydów był dosyć mglisty. Jeśli w grę wchodził najwyższy wymiar kary, czyli śmierć, dowody musiały być niezbitę. „Prawdopodobnie po krótkiej konfrontacji z Jezusem Pilat nie traktował już poważnie oskarżeń o to, że oskarżony jest rebeliantem”⁷⁹. Mógł także nie przyjąć oskarżenia, ponieważ, wiemy o tym ze świadectw antycznych (np. od Filona Aleksandryjskiego czy Józefa Flawiusza), wrogo odnosił się do Żydów. „Nie był skłonny uczynić czegokolwiek, co mogłoby się spodobać jego żydowskim poddanym” (*Legatio ad Gaium*, 38; § 303). Można zatem założyć, sugeruje niemiecki egzegeta, że [Pilat] natychmiast przeszedł do opozycji, gdy tylko zauważył, że władze żydowskie chcą się nim posłużyć, by zaprowadzić na krzyż nie lubianego przez siebie Galilejczyka”⁸⁰. Dlatego też rzymski namiestnik podejmuje próby ocalenia Jezusa i wypuszczenia Go na wolność. Musi jednak przestrzegać procedur, ponieważ akt oskarżenia jest poważny. Zgodnie ze świadectwami Ewangelii (Mateusza, Marka i Jana), Pilat chce jeszcze wykorzystać prawo amnestii, które zwykle stosował w święto Paschy⁸¹. Nie wie jednak tego, że delegacja żydowska przybyła rano przed pretorium już ma kandydata do uniewinnienia i nie jest nim Jezusa, lecz Barabasz. Prefektowi wprawdzie wydaje się, że proponując Jezusa nie tylko pozbędzie się tej niełatwej sprawy, ale też zapobiegnie amnestii niebezpiecznego Barabasza. Jednak jego kalkulacja, chociaż trudna w szczegółach do zrekonstruowania, okazuje się nieskuteczna. „Pilat najwyraźniej się nie spodziewał, że partnerzy rokowań będą obstawać przy Barabaszu i zupełnie nie doceniał energii, z jaką władze żydowskie napierały na skazanie Jezusa. Decydujące jednak było to, że proponując Jezusa zamiast Barabasza jako kandydata do amnestii, publicznie potwierdził on winę Jezusa. jego gra taktyczna doprowadziła go teraz tym samym do sytuacji, w której można było na nim wywierać presję”⁸². Przeciwnicy od razu to zauważyli i wykorzystali, a tłum jednoznacznie oznajmił, kto winien być uwolniony (por. Mk 15,13-14). „Pilat przez swoją pozornie mądrą strategię dał sobie odebrać możliwość czysto sądowego rozstrzygnięcia. Z sędziowską bezstronnością nie zapytał o winę bądź niewinność oskarżonego. [...] Pod wpływem rosnącej presji, rozstrzyga on już tylko na płaszczyźnie politycznej – teraz przeciwko Jezusowi. Po tym wszystkim, co poprzedzało tę

⁷⁸ W. Bösen stwierdza, że „historycznego obrazu Pilata trzeba [...] szukać pośrodku, między obiema skrajnościami – nadmiernie ciemną żydowskich autorów i uderzająco jasną Ewangelii. Wszystkie źródła są jednak zgodne że «Rzymianin nie był człowiekiem przekonań i prawa, lecz zwolennikiem politycznego oportunistu»”. Tenże, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 222. Więcej na temat tekstów źródłowych o Pilacie: tamże, s. 216-222.

⁷⁹ G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 455.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Prawo amnestii, czyli *privilegium paschale*, o którym wspominają Ewangelie, dla wielu badaczy w swej historyczności jest sporne. Zob. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 244-247; P. Święcicka-Wystrychowska, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego*, s. 112-117.

⁸² G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 457.

decyzję, Piłat dokonuje tym samym całkowitej zmiany stanowiska. Nie zdumiewa ona, gdy rozważymy, w jakim stopniu jego działanie było od początku taktyką polityczną. Porzuca swój pierwotny cel, czyli doprowadzenie do skazania Barabasaza dzięki amnestii Jezusa, i skazuje Jezusa jako przestępcę politycznego na śmierć krzyżową⁸³.

Czy Piłat mógł wydać inny wyrok? P. Świącicka-Wystrychowska, badając wątki prawne procesu Jezusa, przekonuje, że tak. Gdyby zastosowano zasady procesowe oraz normy prawa rzymskiego prawidłowo, nie ulegając naciskowi tłumu, Jezus zostałby uniewinniony i wyposzczony na wolność. „Wszak potwierdzenie zarzutów, de facto przyznanie się do winy, było [...] swobodnie oceniane przez prowadzącego postępowanie, a ten w podsądnym winy się nie dopatrywał. Być może w grę weszłoby przykładowe ukaranie [...] jako rodzaj nauczki na przyszłość. Natomiast Żydzi – jako oskarżyciele – musieliby odejść z niczym, a nawet mogliby zostać skazani za *calumnia*”⁸⁴. Stało się jednak inaczej. Wszyscy ewangelisci potwierdzają, że Piłat doprowadził dramat Jezusa do końca. Zasiadając na *bema*, oznaczającym trybunał⁸⁵, wydał wyrok, który najprawdopodobniej brzmiał: *Condemno. Ibis ad crucem. Lictor/Miles conliga manus. Verberetur*, bądź w wersji skróconej: *Ibis ad crucem*, ewentualnie: *Abi in crucem*⁸⁶. „Jezus został skazany i stracony jako polityczny buntownik. Tym samym spełniły się rachuby członków Sanhedrynu, Piłat całkowicie przychylił się do och oskarżenia – jakkolwiek przypuszczalnie wbrew własnemu przekonaniu i pod naciskiem tłumu”⁸⁷.

Zakończenie – wnioski

Interpretacja procesu Jezusa przed Piłatem, jaką podjął Agamben, z pewnością stanowi interesującą propozycję. Domaga się jednak konfrontacji z tradycją biblijno-teologiczną. Kończąc analizy, pragnę sformułować najważniejsze wnioski z nich płynące.

⁸³ Tamże, s. 457-458. „Z uwagi na brak źródeł, uważa P. Świącicka-Wystrychowska, precyzyjna kwalifikacja prawna tego incydentu [czyli amnestii] w procesie nie jest możliwa. Jednak za najbardziej prawdopodobną hipotezę uznaje ewentualne istnienie uprawnienia po stronie namiestnika Judei, które pozwalałoby mu na stosowanie *abolitio publicam* a nawet i *indulgentia* w jakimś szczególnym przypadku. Należy jednak podkreślić, że takie uprawnienie musiałoby zostać przyznane prefektowi wyraźnie, w drodze szczególnego mandatu cesarskiego, a to z uwagi na wagę decyzji, jaką jest uwolnienie więźnia od ewentualnego procesu oraz uwolnienie skazańca od wykonania orzeczonej wobec niego kary”. Taże, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego*, s. 117.

⁸⁴ Tamże, s. 133.

⁸⁵ Zgodnie z Janową ewangelią (por. J 19,13) krzesło sędziowskie stało „na miejscu zwanym *Lithóstrōtos*, po hebrajsku *Gabbata*”. Znajdowała się ono na zewnątrz pałacu królewskiego, dokładnie przed wejściem do niego os strony miasta. Zob. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 223-233, 251-254.

⁸⁶ P. Świącicka-Wystrychowska, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego*, s. 130.

⁸⁷ W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, s. 251.

Po pierwsze, na uznanie zasługuje sam fakt podjęcia przed włoskiego filozofa tego tematu. Agamben w twórczy sposób rekonstruuje proces Jezusa przed Pilatem. Zgodnie z własną intuicją rozkłada akcenty. Wydobywa z tekstów Ewangelii najbardziej interesujące go wątki. Teologa niepokojem napęła fakt, że włoski filozof dosyć swobodnie traktuje ewangeliczne fragmenty, niejednokrotnie odmawiając im wartości historycznej. Agamben w analizach skupia się jedynie na wybranych figurach językowych i nadaje im własną interpretację. Procesowi Jezusa przed Pilatem odmawia wiarygodności, stwierdzając jednoznacznie, że nie jest on procesem w sensie ścisłym. Źródła, jakim są Ewangelie, nie przekonują włoskiego filozofa. Całość rozważań, jakie proponuje Agamben, można określić mianem etiudy, której kanwą jest wydarzenie zapisane w Ewangeliach. Włoski filozof zupełnie nie dostrzega związku istniejącego między procesem przed Pilatem a wcześniejszymi przesłuchaniami, których dokonywała żydowska Wysoka Rada, ani tym bardziej z całą historią Jezusa. Chcąc całościowo spojrzeć na ten proces, konieczne należy poszerzyć perspektywę.

Po drugie, okazuje się, że teksty Ewangelii mówią wiele, ale należy wziąć pod uwagę cały kontekst historii zbawienia, która w Jezusie przeżywa spełnienie. Ch. Schönborn przyznaje w swojej *meditatio crucis*, że czyste badania historyczne nie odwołują się do tajemnicy wiary, lecz się z nią zbiegają: „egzegeza historyczna pod wieloma względami wyraźniej ukazała przyczyny śmierci Jezusa”⁸⁸. Tego wyraźnie brakuje u Agambena. Fakt ukrzyżowania Jezusa, a co za tym idzie wszystkich wydarzeń pasyjnych, trzeba umieszczać w szerszym kontekście historii zbawienia. Choć pasja Chrystusa jest czynem konkretnych ludzi w czasie, „gdy namiestnikiem Judei był Poncjusz Piłat”⁸⁹, to jednak nie chodzi tu o czyn niejako wyrwany z kontekstu. Za tym czynem „stoją wszystkie grzechy wszystkich czasów, ponieważ każdy grzech jest «nie» wobec «prawa własności» Boga. Ponieważ ci, którzy Go odrzucili, nie uwierzyli w Niego, dlatego Go ukrzyżowali”⁹⁰. Mówiąc o winie i odpowiedzialności za śmierć Jezusa, można posłużyć się, jak Ch. Schönborn, obrazem kręgów: „Ujawniają się jeszcze szersze kręgi winy i grzechu, krąg za kręgiem, ostatecz-

⁸⁸ Ch. Schönborn, *Leben für die Kirche*, s. 82. „Z całokształtu tradycji ewangelijnej wynika – stwierdza J. de Kesel – że Jezus wpadł najpierw w ręce władz żydowskich i że te następnie doprowadziły Go do Pilata. Suponując więc także, że rzeczywiście najwyższy kapłan Go nie skazał, trzeba stwierdzić, że Jezus stanowiłby, również w tym wypadku, zagrożenie publiczne dla Pilata, właśnie ze względu na konflikt religijny, istniejący między nim a arystokracją kapłańską (...). Osąd podany przez Hahna wydaje się całkowicie właściwy: «(...) musimy stwierdzić, że władze żydowskie skorzystały z ruchu ludowego, jaki był następstwem publicznej działalności Jezusa, a może także następstwem Jego interwencji w Świątyni, by Go oskarżyć wobec Rzymian jako agitatora politycznego». Hipoteza ta wydaje się historycznie bardziej prawdopodobna, zdaje się też rzucać więcej światła na omawiane zagadnienia”. Tenże, *Krzyż Jezusa Chrystusa – twardy i oporny rdzeń wiary chrześcijańskiej*, „Communio” 19(1984), s. 68-69.

⁸⁹ Ch. Schönborn, *Leben für die Kirche*, s. 85.

⁹⁰ Tamże.

nie wychodzące od pierwszego, najtragiczniejszego «nie», «nie» grzechu pierworodnego. Wszystkie «nie», które kiedykolwiek zostały wypowiedziane przeciw Bogu, są skoncentrowane w tej godzinie odrzucenia Jezusa. Ponieważ w tej godzinie na szali stoi całe Boże «tak». Czyż może być większy grzech niż odrzucenie Jezusa, w którym Bóg wszystko nam darował (Rz 8,32)? Więcej jeszcze: grzech, każdy grzech, jest w swojej głębi odrzuceniem Jezusa, Syna Bożego, Słowa Przedwiecznego, przez które wszystko zostało stworzone i do którego wszystko należy: «Przyszedł do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli»⁹¹.

Po trzecie, Agamben interesuje się Piłatem ze względu na własne badania filozoficzne. Chce w rzymskim urzędniku zobaczyć nie tyle bohatera Ewangelii i postać, która znalazła się w kościelnym *Credo*, ale przede wszystkim odkryć w całej scenie metaforę władzy i alegorię czasów, w których żyjemy. Wydaje się, że to za mało, aby w pełni zrozumieć proces Jezusa przed Piłatem. Egzegeza i teologia mówią o tym wydarzeniu zdecydowanie więcej.

* * *

The Trial of Jesus before Pilate According to Giorgio Agamben. A Presentation and Criticism

Summary

In the article submitted, the author presents the trial of Jesus before Pilate in the interpretation of Giorgio Agamben. This Italian philosopher, analyzing this event, justifies, in fact, it is difficult to call it a process in the strict sense. Admittedly, Agamben refers to the Gospel texts and the apocryphal-literary tradition, but he does so in his own way, interpreting the particular passages freely. In his deliberations, the distance towards the traditional Catholic exegesis is clearly visible. Therefore, in the second part of the article, the author confronts the vision of the trial of Jesus before Pilate, which is presented by Agamben, with the view present in the latest exegetical and theological literature. The entire analysis is closed with conclusions.

Keywords: Giorgio Agamben, Pilate, Jesus, trial, interpretation.

Bibliografia

- Agamben G., *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*, przeł. S. Królak, Warszawa 2009.
 Agamben G., *Piłat i Jezusa*, przeł. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2017.
 Agamben. *Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010.

⁹¹ Tamże, s. 84-85.

- Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007.
- Balthasar H. U. von, *Teologia Misterium Paschalnego*, przeł. E. Piotrowski, Kraków 2001.
- Bösen W., *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, przeł. W. Moniak, Wrocław 2002.
- Burzyk M., Ratajczak M., *Posłowie: człowiek nie osądził Boga, Bóg nie osądzi świata. Giorgio Agamben i teologia polityczna*, w: G. Agamben, *Pilat i Jezus*, przeł. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2017, s. 91-118.
- Espinosa J. L., *Jak Jezus tłumaczył swoją śmierć*, w: *Tajemnica Odkupienia*. Kolekcja „Communio” 11(1997), s. 195-210.
- Geulen E., *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. M. Ratajczak, Warszawa 2012.
<http://pwtw.pl/wp-content/uploads/wst/6/Starowiejski2.pdf>
<https://basileia785.wordpress.com/2016/10/05/ewangelia-nikodema/>
<https://basileia785.wordpress.com/2018/01/22/ewangelia-gamaliela/>
- Kapkin D., *Karykatura Króla. Polityczny sens śmierci Jezusa*, w: *Tajemnica Odkupienia*. Kolekcja „Communio” 11(1997), s. 176-194.
- Kesel de J., *Krzyż Jezusa Chrystusa – twardy i oporny rdzeń wiary chrześcijańskiej*, „Communio” 19(1984), s. 59-70.
- Lisicki P., *Kto zabił Jezusa? Prawda i interpretacja*, Kraków 2013.
- Lohfink G., *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, przeł. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2012.
- Lohfink G., *Ostatni dzień Jezusa. Co się stało w Wielki Piątek*, przeł. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2006.
- Porfiriusz z Tyru, *Przeciw chrześcijanom*, przekład, wstęp i komentarz P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006.
- Schönborn Ch., *Gott sandte seinen Sohn*, unter Mitarb. M. Konrad, H. P. Weber, Paderborn 2002.
- Schönborn Ch., *Leben für die Kirche*, Freiburg/Br. 1997.
- Seweryniak H., *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001.
- Święcicka-Wystrychowska P., *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium z zakresu rzymskiego procesu karnego w prowincjach wschodnich w okresie wczesnego pryncypatu*, Kraków 2005.
- Vanhoye A., *Opisy Męki w Ewangeliach synoptycznych*, w: *Męka według czterech Ewangelii*, przeł. M. Romanek, Kraków 2002, s. 11-65.
- W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, red. Ł. Musiał, M. Ratajczak, K. Szadkowski, A. Żychliński, Poznań 2010.
- Žižek S., *Kruchy absolut, czyli dlaczego warto walczyć o chrześcijańskie dziedzictwo*, przeł. M. Kropiwnicki, Warszawa 2009.
- Žižek S., *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz 2006.
- Žižek S., *O wierze*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008.

ANTHONY DAUM OSB*

Virtue and the Happiness of Persons

What is happiness and how do we get it? This is arguably the most perennial and universal question that human beings have asked (and will continue to ask). The reasons for this are both profound and self-evident. First and foremost, everyone, regardless of ethnicity, religion, geo-political or socio-economic context wants to be happy. The profundity of this is on clear display since no one could sincerely object to the statement ‘I want to be happy’; it is truly self-evident, expressing a first principle (and last end) of human action.

The self-evidence quickly subsides, however, when the question turns to defining precisely the *end* and to determining the *means* by which we attain that end. The argument of this essay is essentially twofold: (1) that the ultimate happiness of human persons is found in the contemplation of and union with pure act, insofar as each person has the capacity to receive it, and (2) that the principle means of attaining and increasing that capacity is virtue. Unfortunately, this traditional understanding, taken from both the Greco-Roman and Judeo-Christian traditions, has largely been lost, even within the Catholic Church, which historically has been the preeminent aegis of both of these traditions in the West¹.

1. Defining and Expounding Our Terms

The principal terms requiring definition and exposition in this essay are: essence, existence, person, virtue, virtual quantity, and happiness². Due to the

* Anthony Daum OSB – Monastery of the Holy Cross, Chicago, IL, USA
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6469-4820>; e-mail: adaum@holypostles.edu

¹ Until I entered the monastery and enrolled in the M.A. program at Holy Apostles Seminary and College, I cannot think of one sermon at the many parishes I attended or any class in high school or college where any of the four cardinal virtues were spoken of at any length worth mentioning.

² The order of this list is not accidental. The order is both metaphysical and pedagogical: the terms start at what is metaphysically more fundamental to that which is subsequent, and the prior terms logically establish (are found explicitly or implicitly in the definition of) the latter.

limited scope of this essay, only those aspects of these terms relevant to the thesis will be emphasized.

A. Essence and Existence

Among the many philosophical contributions St. Thomas Aquinas offers, arguably the most important is what has come to be called the real distinction between essence and existence³. The doctrine of the real distinction is that we can consider *what* something is (essence) without necessarily considering *whether* something is (real existence). So, for example, I can consider what a dragon is (i.e., large, scaly, winged reptile that breathes fire) without positing that such a creature exists in reality (as opposed to simply cognitively). The importance of these two concepts will be made clearest below when we integrate Fr. Erich Przywara's philosophical contributions.

B. Person

St. Thomas does not think it would suffice to explain what it means to be a person from the vantage point of philosophy alone. Instead, he insists that a deep explanation of the person requires a theological perspective. Accordingly, he examines what it means to be a person by contemplating the Trinity of Divine Persons. Following Boethius, St. Thomas argues that the definition of person is "rationalis naturae individua substantia" (an individual substance of a rational nature)⁴. For our purposes, the 'rational nature' part of this definition should be expounded further. While Aquinas is taking up the question of personhood in the context of the Trinity, this definition also applies to the human person. The fact that a human person has a rational nature means, among other things, that it is ordered teleologically toward an end which corresponds to reason/truth.

But Aquinas also goes further with the notion of person, which he says "significat id quod est perfectissimum in tota natura" (signifies that which is most perfect in all nature) and that "hoc nomen persona relationem significat" (this word person signifies relation)⁵. Thus, the consideration of personhood is not tangential to considering the happiness of men. On the contrary, if personhood is truly that which is most perfect, then consideration of the human *qua* person is fundamental for human happiness. This regard for personhood contrasts with those in the perennial tradition who are content to understand the human condition merely in terms of human nature/essence. Further, since persons only exist in relation to other persons, this necessarily means that happiness is also intrinsically relational.

C. Virtue

Aquinas largely follows St. Augustine's definition of virtue: "virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in

³ This subsection is a summary of St. Thomas's argument found in *De Ente et Essentia*.

⁴ STh I, q. 29, a. 1.

⁵ STh I, q. 29, a. 2-3.

nobis sine nobis operator” (virtue is a good quality of mind, by which he lives rightly, which no one makes bad use, which God does in us without us)⁶. The only correction that Aquinas would make is to exchange *qualitas* (quality) with *habitus* (habit)⁷. Those unfamiliar with St. Thomas will probably be unsure of what to make of the last part of the definition (“which God does in us without us”). This theological addendum to an otherwise philosophical definition is included due to the fact that, for Aquinas, virtue, properly speaking, applies chiefly to what he calls ‘infused’ virtues, as opposed to merely ‘acquired’ virtues⁸. The distinction rests principally on the efficient cause of the virtue in question: infused virtues are caused directly from God while acquired virtues are caused, proximately, by human effort. They can also be distinguished by their formal cause: divine charity (itself an infused theological virtue) is the form of all the infused virtues while prudence (itself an acquired cardinal virtue) is the form of all the acquired virtues. Thus, the acquired virtues are attained through acting according to reason, while the infused are attained (or, better, merited for increase) by acting according to divine charity, which is known through faith (infused knowledge of divine revelation). What is the reason for the infused virtues? Simply, one cannot attain the supernatural end (*beatitudo*) through natural virtues alone⁹. One needs infused, supernatural versions of each of the virtues which correspond to the supernatural end¹⁰.

Another important definition of virtue is found in Aquinas’s *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*:

“Virtue, according to its name, points to the perfection of a power. Hence, the Philosopher said in *On the heavens* 1 that virtue is the utmost reach of the power of the thing. But because potency is said with reference to act, a potency is fulfilled when it has its complete activity. And because activity is the end of the agent, since any thing is for the sake of its own activity as for its proximate end, as the Philosopher says in *On the heavens* 1, a thing is good insofar as it has a complete ordering to its end. Hence, virtue makes the one having it good and makes his work good, as is said in *Ethics* 2, and thus it is evident that it is the disposition of the perfected for the best, as is said in *Metaphysics* 7”¹¹.

In this definition, St. Thomas makes clear that every virtue must have a home. That is, virtues do not vaguely float around in the soul, rather each

⁶ STh I-II, q. 55, a. 4.

⁷ STh I-II, q. 55, a. 4, resp.

⁸ See Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*, q. 1, a. 10, trans. R. McNerny, <https://isidore.co/aquinas/english/QDdeVirtutibus.htm> (access: 30.11.2019), for the most thorough treatment of this distinction.

⁹ The acquired (natural) virtues can only, by themselves, be ordered toward a natural end (natural happiness).

¹⁰ See STh I-II, q. 62-63, but chiefly q. 63, a. 3.

¹¹ Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*, q. 1, a. 1, resp.

virtue is attached to a particular power or faculty of the soul¹². As such, virtues perfect various aspects of a human person by reducing the potency of a particular faculty to act (a potency is fulfilled when it has its complete activity). As will be seen below, actualizing the various faculties of a person is a key element in attaining happiness.

D. Virtual Quantity

The notion of virtual quantity or quantity of virtue (*quantitas virtualis* can be translated into English both ways) is an important concept of Aquinas which has been more or less neglected, probably due to its handful of occurrences in the *Summa Theologiae*. His most thorough treatment is found in his reply to an objection concerning the equality of the Divine Persons:

“Quantity is twofold. There is quantity of *bulk* or dimensive quantity, which is to be found only in corporeal things, and has, therefore, no place in God. There is also quantity of *virtue*, which is measured according to the perfection of some nature or form: to this sort of quantity we allude when we speak of something as being more, or less, hot; forasmuch as it is more, or less, perfect in heat. Now this virtual quantity is measured first by its source – that is, by the perfection of that form or nature: such is the greatness of spiritual things, just as we speak of great heat on account of its intensity and perfection... The second effect is operation, for every agent acts through its form. Consequently virtual quantity is measured both in regard to being and in regard to action: in regard to being, forasmuch as things of a more perfect nature are of longer duration; and in regard to action, forasmuch as things of a more perfect nature are more powerful to act”¹³.

Thus, virtual quantity is essentially a measure of *qualitative* features of a substance. The latter part of Aquinas’s exposition is particularly pertinent to this essay, namely that virtual quantity measures perfection of natures and the power of acts. Virtual quantity is a doctrine primarily concerned with the intensity of *esse*; “Aquinas indeed himself exploits the idea of virtual intensity to convey the inward nature of things and the varying degrees of their perfection, especially that of being”¹⁴. In our context, virtual quantity will be used to measure the perfection/happiness of persons.

E. Happiness

St. Thomas deals with the nature of happiness (and unhappiness) at length, even just in the *Summa Theologiae*¹⁵. Due to the scope of this essay, we will have to cut to the chase: man’s ultimate happiness consists in *cognoscendo*,

¹² See in particular Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*, q. 1, a. 3-7.

¹³ STh I, q. 42, a. 1, ad 1, (aquinas.cc translation).

¹⁴ F. O’Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005), 156-157.

¹⁵ See principally STh I-II, q. 1-5, but it could easily be argued that the whole of the *prima secundae* and *secunda secundae* take up the question of human (un)happiness.

et amando Deum (knowing and loving God)¹⁶. This is further specified by Aquinas as the “vision of the divine essence”¹⁷. That is, our ultimate happiness is found in a relational act (vision and loving-union) with Pure Act (God), or, to put it another way, our ultimate happiness is found in the full actualization of our potency as persons. This beatific vision is not automatically attained, however, since one must be free of all moral impurities and disorders, be perfected in love in order to be admitted, and be given the grace to super-actualize our faculties (through the infused virtues) in order to see God¹⁸. In this life, however, we can only attain to a certain level of actuality, and thus only a certain level of happiness.

2. Fr. Erich Przywara’s Insights

Fr. Erich Przywara SJ (1889-1972) was a Polish theologian and philosopher who taught primarily in Germany. He finds the most fundamental principle of explaining the reality of things in terms of an analogical, participatory relationship of being (the *analogia entis*), which finds its principle in God’s act of creation¹⁹. According to Przywara, there is a fundamental metaphysical problem which concerns all of creation: *Sosein in-über Dasein* (essence is in-and-beyond existence)²⁰.

What does ‘essence in-and-beyond existence’ mean? It means that literally every created thing on this side of eternity is never fully itself. Metaphysically speaking, the essence (what a thing is) is never, at any given moment, fully in act, fully existent. Thus, the quiddity of a thing can be truly said to be found in a given thing as it currently exists, *but not in its fullness*. The quiddity always transcends the way an observable thing manifests it. Thus, every created essence is *in-über* existence.

3. Bringing the Concepts Together

The argument of this essay is that ultimate happiness is found in contemplation of and union with pure act, insofar as each person has the capacity to receive it, and the principal means of attaining and increasing that capacity is

¹⁶ STh I-II, q. 1, a. 8, resp. This, of course, is man’s *supernatural* end, supernatural happiness. Man’s natural end, natural happiness, will not be considered in this essay due to space constraints, but suffice it to say that man’s natural end is attained through the perfecting of the natural virtues (principally temperance, prudence, justice, and fortitude) which allows him to stabilize his soul enough to contemplate the highest truth for prolonged periods (see Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book X, 7-8 and Aquinas’s commentary on it for further details).

¹⁷ STh I-II, q. 3, a. 8, resp.

¹⁸ See Revelation 21:27, Ephesians 5:5, Matthew 5:48, et al.

¹⁹ This also happens to be the title of his most significant work, only recently translated into English, E. Przywara, *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, trans. J. R. Betz, D. B. Hart (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014).

²⁰ *Ibid.*, 124.

virtue. Virtue, as defined above, however, is not something which we are born with²¹. Since this is the case, then the default position of a human person is one of *unhappiness* or (more positively considered) as one who is potentially happy. The metaphysical cause for this unhappiness, following Przywara, is that our essence, our human nature, is not fully actualized, *and we know it*. This realization, of course, is the first (and necessary) step to attaining happiness, for, as common sense dictates, the first step to overcoming a problem is first admitting that the problem exists.

When considering the movement from potential happiness to actualized happiness, it quickly becomes apparent that general platitudes such as ‘be better’ or ‘seek fulfillment’ are grossly insufficient for moving from A to B; human life is much too complicated for platitudes. Instead, the vast and robust doctrine of the virtues expounded by St. Thomas is not only appealing but necessary. From a common-sense perspective, this is so because the doctrine of the virtues allows one to take the truly complex, multi-faceted problem of happiness and break it up into manageable pieces. The rest of this section will expound upon the acquired and infused cardinal virtues of prudence, temperance, fortitude, and justice. In order to make this intelligible according to the nature of the *telos*, namely union with God, a brief excursus on the theological virtue of charity is necessary.

A. Excursus on Charity

Although this is primarily a philosophical paper, the fact that human happiness ultimately finds its fulfillment in union with God means that some digression into theology is necessary. As briefly noted above, Aquinas argues that charity is the form of the infused virtues, but elsewhere he goes much further as to argue that “*caritas est forma virtutum, motor et radix*” (charity is the form, mover, and root of the virtues)²². What does he mean when he claims that charity is the *form* of the virtues? St. Thomas explains:

²¹ See Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*, q. 1, a. 8.

²² Ibid., q. 2, a. 3, resp. It should be noted that this does not contradict what was said above when we claimed that prudence is the form of the natural virtues. Prudence is indeed the form of the *natural* virtues while charity is the form of the infused virtues (including infused prudence, temperance, justice, and fortitude). This is so because the natural acquired virtues *qua* natural can never immediately order actions to the supernatural end which charity commands. As Aquinas argues elsewhere: Now an act of virtue is given form in three ways. This is done first of all in so far as the due conditions for the substance of the act are placed, setting limits to the act and establishing it in the mean of virtue. The act of virtue has this from prudence; for the mean of virtue is determined by a correct norm, as is said in the *Ethics*. In this sense prudence is called the form of all the moral virtues. But the act of virtue thus established in the mean is, as it were, material in regard to the ordination to the last end. This order is conferred upon the act of virtue by the command of charity. In this sense charity is said to be the form of all the other virtues (*De Veritate*, q. 27, a. 5, ad 5).

“In all voluntary acts, the end’s contribution is formal, for the following reason. Each act receives its form and species in keeping with the agent’s form, as heating does from heat. Now, the will’s form is its object, which is what is good and an end, just as the intellect’s form is what is intelligible. Therefore, the end’s contribution must be formal in the will’s activity”²³.

The formal cause of a thing is *what (quid est)* the thing is. In the context of actions, it is fundamentally what the act is. St. Thomas gives an example where *what* the act is, is not necessarily obvious. He says, “Someone who steals in order to fornicate is materially [i.e., the material cause] a thief, but is formally [i.e., the formal cause] an intemperate”²⁴. Appearances can be deceiving. This is true even with manifestly good acts, such as almsgiving. If one gives alms to the poor but does it for the sake of vainglory rather than charity, it is actually a formally *evil* act, even though materially generous.

In the context of the virtues *qua* virtues (that is, as habits), charity gives them their forms by ordering them toward the supernatural end of God, who is love itself. Charity, which finds its ‘seat’ in the will, is of peculiar importance in attaining the end of union with God because love (an act of charity) is the only way that we can actually attain God in this life. This is so for multiple reasons. First, as a virtue, the theological virtue of charity has *as its object* God himself, while the moral virtues (even the infused ones) have for their object “the supernatural means proportioned to our last end”²⁵. Second, even though the intellect is, absolutely considered, ‘nobler’ than the will, and will surpass the will in importance in the beatific vision, in this life, relatively considered, the love of God is better than the knowledge of God (*melior est amor Dei quam cognitio*)²⁶. This is so because “when we know God, we draw Him in a way to ourselves, and in order to represent Him to ourselves, *we impose on Him the bounds of our limited ideas*; whereas when we love Him, it is we who are drawn to Him, lifted up to Him, such as He is in Himself”²⁷. And third, “*cognitio Dei, quia est mediata, dicitur aenigmatica, et evacuatur in patria, ut patet I ad Cor. XIII. Sed caritas non evacuatur, ut dicitur I ad Cor. XIII. Ergo caritas viae immediate Deo adhaeret*” (Knowledge of God, which is mediated, is said to be enigmatic, and will be emptied [i.e., pass away] in the native land [heaven], as stated in 1 Corinthians 13. But charity will not be emptied [i.e. pass away], as is said in 1 Corinthians 13. Therefore, charity of the way immediately adheres to God)²⁸.

²³ Ibid., q. 2, a. 3, resp.

²⁴ Ibid., q. 2, a. 3, resp.

²⁵ R. Garrigou-Lagrange, *The Three Ages of the Interior Life: Prelude of Eternal Life*, vol. 1, trans. M. T. Doyle (St. Louis, MO.: B. Herder Book Co., 1951), 52.

²⁶ STh I, q. 82, a. 3, resp.

²⁷ R. Garrigou-Lagrange, *The Three Ages of the Interior Life*, 157, emphasis added.

²⁸ STh II-II, q. 27, a. 4, s.c.

With the preeminence of charity established, we can now move on to the cardinal virtues.

B. The Four Cardinal Virtues: Acquired

As mentioned above, Aquinas, following a venerable tradition going at least back to Aristotle, teaches that every virtue is attached to a power or faculty in the human person. There are four major ‘parts’²⁹ of the soul which can be distinguished: the intellect, the will, the concupiscible appetite, and the irascible appetite³⁰. The four cardinal virtues correspond with these four aspects of the person: prudence orders the intellect, justice orders the will, temperance orders the concupiscible appetite, and fortitude orders the irascible appetite³¹.

Prudence orders the intellect by habituating our minds to “transform knowledge of reality into realization of the good”³². That is, prudence ensures that “the objective cognition of reality shall determine action; that the truth of real things shall be determinative”³³. Here it becomes clear why prudence informs (establishes the form) of the natural virtues: without a sound understanding of objective reality (science/philosophy) and the ability to correlate this truth with goodness (right action, determined through prudence), then no virtuous act can be made. Thus, Aquinas can boldly state that “if there were temperance in the sensual appetite and there were not prudence in the reason, then the temperance would not be a virtue”³⁴. That is, without prudence, virtue cannot exist³⁵.

Justice orders the will by “adapting [the will] in the right way to the others we must interact with and establish a balanced relationship with them”³⁶. That is, it forms our wills to consistently seek the good, not only for ourselves, but also in relation to others, giving to each their due. This good, of course, is first apprehended by the rational power of man as that which is in conformity with reality.

Temperance orders the concupiscible appetite by moderating the legitimate desires of man (principally the created goods of food, drink, and sex) so that

²⁹ The soul is metaphysically simple, but certain parts can be virtually distinguished.

³⁰ St. Thomas deals with these for major areas of anthropology in many of his works, but a good introduction is STh I, q. 77-82.

³¹ See in particular Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*, q. 1, a. 3-7.

³² J. Pieper, *The Four Cardinal Virtues* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1966), 22.

³³ Ibid., 15.

³⁴ STh II-II, q. 4, a. 5, resp.

³⁵ This preeminence of prudence is not arbitrary or insignificant. As Pieper forcefully argues: “The fact is that nothing less than the whole ordered structure of the Occidental Christian view of man rests upon the pre-eminence of prudence over the other virtues. The structural framework of Occidental Christian metaphysics as a whole stands revealed, perhaps more plainly than in any other single ethical dictum, in the proposition that prudence is the foremost of the virtues. That structure is built thus: that Being precedes Truth, and that Truth precedes the Good” (*The Four Cardinal Virtues*, 3-4).

³⁶ Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*, q. 5, a. 1, resp.

man can maintain focus on higher, more intellectual, goods. In its acquired form, it does not repudiate the real goodness in created things but seeks their ‘rational mean’ by which the whole human person can function at the highest level.

Fortitude orders the irascible appetite by habituating the passions of the irascible appetite (most notably hope, anger, and courage) to work in favor of achieving difficult and worthy ends, principally the attainment of virtue and the eradication of vice in the soul. The notion of a ‘worthy end’ is essential to fortitude as a virtue because fortitude is only praiseworthy if it aligns with justice. That is, if one struggles bravely for something which is not actually good, then he is a fool, lacking sense and virtue.

C. The Four Cardinal Virtues: Infused

As noted previously, there are, broadly considered, two forms of each cardinal virtue: acquired and infused. The relationship between the acquired (or natural) virtues and their infused varieties is not as clear as it is sometimes made out to be³⁷. St. Thomas himself comments substantively but only briefly on the infused cardinal virtues:

“But since it behooves a man to do his utmost to strive onward even to Divine things, as even the Philosopher declares in *Ethic.* x, 7, and as Scripture often admonishes us – for instance: *Be ye . . . perfect, as your heavenly Father is perfect* (Matt 5:48), we must needs place some virtues between the social or human virtues, and the exemplar virtues which are Divine. Now these virtues differ by reason of a difference of movement and term: so that some are virtues of men who are on their way and tending towards the Divine similitude; and these are called *perfecting* virtues. Thus prudence, by contemplating the things of God, counts as nothing all things of the world, and directs all the thoughts of the soul to God alone: temperance, so far as nature allows, neglects the needs of the body; fortitude prevents the soul from being afraid of neglecting the body and rising to heavenly things; and justice consists in the soul giving a whole-hearted consent to follow the way thus proposed. Besides these there are the virtues of those who have already attained to the Divine similitude: these are called the *perfect virtues*. Thus prudence sees naught else but the things of God; temperance knows

³⁷ Josef Pieper goes on a (legitimate) rant of the usual and overly-simplistic “grace builds on and perfects nature”: “Very often the proposition about nature presupposed and perfected by grace is cited as a self-evident ‘explanation.’ But the fact is that this expresses an almost impenetrable mystery. Moreover, the dictum primarily concerns the domain of generalities and essences, not that of immediate and concrete existence. More exactly, the accord of the natural order with the new life of friendship with God must not be construed to be immediately ‘given’ or realizable in smooth and ‘harmonious’ development. To be sure, we incline to think in terms of such harmonies from long habit. But the writings of the great friends of God make plain, on almost every page, that the actual life of a Christian is ruled by a different kind of structural law; that life on earth, which has ‘not yet’ attained the peace of concord, the concrete combination of the natural and supernatural, is subjected to all sorts of liabilities to contradiction and disharmony” (*The Four Cardinal Virtues*, 36).

no earthly desires; fortitude has no knowledge of passion; and justice, by imitating the Divine Mind, is united thereto by an everlasting covenant. Such are the virtues attributed to the Blessed, or, in this life, to some who are at the summit of perfection”³⁸.

Without getting into the added complexity of having multiple stages of infused virtues, the question could legitimately be asked, “Don’t the infused virtues make the natural (acquired) virtues irrelevant?” The answer is no. Briefly, the acquired virtues allow for the more consistent and powerful expression of the infused virtues. For example, if one is unable to refrain from eating a third piece of cake (something which would fall under the acquired virtue of temperance), one should not be surprised to find that he is unable to fast from a whole meal for love of God (an act of infused temperance). Likewise, it would be difficult to imagine someone who has the infused fortitude necessary for martyrdom not to have the acquired fortitude to patiently endure a canceled airplane flight.

4. The Personalist Interpretation

In view of the developments of personalism in the past century, Przywara’s insight of essence *in-über* existence can also be developed as persons *in-über* existence. What is the significance of this? According to Przywara, our level of existence, our virtual quantity of *esse*, is constantly in flux, either increasing or decreasing³⁹. In the context of the human person, as argued above, this flux or drama of existence is chiefly that of the drama between virtue and vice, between good and evil, a drama within our souls. If we take Przywara’s ideas without modification, however, what we are left with is the conclusion that attaining ultimate happiness is fully actualizing essence. This is, I argue, inadequate, principally due to the fact that human persons cannot be reduced to an abstract essence, even one as noble as a rational animal made in the image and likeness of God. That is, in heaven, the saints will not be considered, in the final analysis, as fully actualized essences, but rather as fully actualized *persons*. And this is no small change, for, considered as essences, all human beings are the same; considered as persons, all human beings (even identical twins) are utterly unique. This movement from considering essences to contemplating persons allows for a more accurate assessment of reality *as it actually exists* (and will exist). If we put too much emphasis on essences, we simply have no way to account for the fact that, among all the canonized saints (those who have been judged to have attained a heroic level of

³⁸ STh I-II, q. 61, a. 5, resp.

³⁹ This is why some, such as Ferdinand Ulrich, consider creation to be a drama of being; see Ulrich’s *Homo Abyssus* as a notable example.

the virtues, and thus coming closest to full actualization in this life)⁴⁰, there are no two which are alike. For example, explaining how St. Augustine of Hippo and St. Thérèse of Lisieux are both considered great saints (given that their lives, in many ways, couldn't be more existentially different) on the basis of a fully actualized shared essence would be an exercise in futility.

Personalism also helps to reorient the virtue ethics expounded above. Often, virtue ethics is presented in such a way that appears *impersonal*. That is, it is often presented in terms of fulfilling essences/natures/powers. This, of course, is true, but it tends to leave unsaid a key aspect of virtue, namely that all virtue has to do with good habits *between persons*. As defined above, personhood is intrinsically relational, and virtue, as perfections of persons, thus also must be intrinsically relational. Therefore, even a virtue such as temperance, understood in a narrow sense of man's relation with food and drink, has an essential role to play in good/loving relations with others. For example, a virtuous and happy man does not refrain from dessert simply because he wants to avoid indigestion, rather he does it so that there is more for others and so that he can better love others by reducing, even in a small measure, the selfishness that plagues us all.

Conclusion

Happiness is what everyone seeks, yet there appears to be a dearth of it today in the West. The argument of this essay, in part, is that this lack of happiness (or abundance of potency in regard to happiness) is principally due to the fact that most have lost sight of what human persons are and how virtue is a *sine qua non* of personal fulfillment/happiness. This *sine qua non* aspect of virtue finds its foundation in the metaphysical structure of the human person, as perfections of powers and right ordering of appetites, so that the human person can attain his *summum bonum*. Thus, God must be brought back to the fore in philosophy and psychology, for He plays a direct role in attaining the supernatural, unconditioned good of the human person, namely, Himself.

* * *

Summary

The perennial tradition of virtue, grounded in the real natures of human persons, is essential for giving a robust answer to the question: 'What is happiness, and how do we get it?' This essay principally follows the metaphysical, psychological, ethical, and theological principles as expounded by St. Thomas Aquinas, primarily as found in his *Summa Theologiae*. These principles give us a solid foundation in order to build upon the work of more recent figures, espe-

⁴⁰ Under the current canonization process, a candidate needs to have demonstrated heroic levels of virtue in: faith, hope, love, prudence, justice, temperance, and fortitude.

cially Fr. Erich Przywara, Fr. Réginald Garrigou-Lagrange, and Josef Pieper. Their insights, grounded in personalism, produce a genuine and faithful development of a Thomistic understanding of personal happiness as the end of man.

Keywords: Happiness, metaphysics, analogy of being (*analogia entis*), virtue.

Bibliography

- Garrigou-Lagrange R., *The Three Ages of the Interior Life: Prelude of Eternal Life*, vol. 1, trans. M. T. Doyle, St. Louis, MO.: B. Herder Book Co., 1951.
- O'Rourke F., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005.
- Pieper J., *The Four Cardinal Virtues*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1966.
- Przywara E., *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, trans. J. R. Betz, D. B. Hart, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2014.
- Thomas Aquinas, *On Being and Essence*, trans. A. Maurer, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968.
- Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Virtutibus*, trans. R. McInerny, <https://isidore.co/aquinas/english/QDdeVirtutibus.htm> (access: 30.11.2019).
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Aquinas.cc (access: 30.11.2019).
- Ulrich F., *Homo Abyssus: The Drama of the Question of Being*, trans. D. C. Schindler, Washington D.C.: Humanum Academic Press, 2018.

KS. DARIUSZ KONOPKO*

O współczesnej potrzebie kierownictwa duchowego

Wstęp

W naturalnym porządku człowiek zależy od swoich bliźnich, ponieważ jest bytem społecznym. W porządku zbawczym Pan Bóg chce, żeby dzieło odkupienia było przekazywane również przez innych ludzi. W dziele Kościoła wszystkie sakramenty i posługi rozdzielane są przez Jego szafarzy. Kościół zawsze dba o wewnętrzny rozwój swoich duchowych synów i córek. Właśnie kierownictwo duchowe jest jednym z takich narzędzi, jakimi posługuje się Kościół. Kierownictwo duchowe jest indywidualnym prowadzeniem chrześcijanina po drogach Bożych, jest sposobem uczenia go słuchania natchnień Ducha Świętego i odpowiedzi na nie, a ponadto stanowi specjalną pomoc w praktykowaniu cnót odpowiednio do stanu życia i aktualnej sytuacji¹. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie wartości kierownictwa duchowego we współczesnym świecie, sięgając do historii Kościoła oraz zwracając uwagę na współczesny kontekst kierownictwa duchowego i niektórych warunków, które mają znaczenie w podejmowaniu tej praktyki duchowej.

Kierownictwo w historii Kościoła

Zagadnienie kierownictwa duchowego ma swą bogatą historię. Niezależnie od nazewnictwa przejawiało się ono od najdawniejszych czasów. Praktyka kierownictwa duchowego nie jest zjawiskiem wyłącznie chrześcijańskim. Stosowano ją już w czasach przedchrześcijańskich i występowała ona zarówno w formie świeckiej, jak i religijnej². „Pozwólcie się prowadzić Duchowi Świętemu” (Gal 5, 18) – św. Paweł powtarza pierwszym chrześcijanom. Kościół jest z natury „duchowy”, jak mawiali Ojcowie Kościoła. Został on posłany przez

* ks. Dariusz Konopko – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5036-6815>; e-mail: darekkonopko@o2.pl

¹ Por. M. Chmielewski, *101 pytań o życie duchowe*, Lublin 1999, s. 101.

² Por. E. Weron, *Kierownictwo duchowe*, Poznań-Warszawa 1983, s. 16.

Jezusa, w Jego tchnieniu jako Zmartwychwstałego. Dlatego towarzyszenie duchowe jest częścią misji Kościoła, który w Duchu Świętym przypomina słowa Jezusa, umacnia w przeciwnościach i prowadzi ku prawdzie³.

W Piśmie Świętym nie ma wprost mowy o konieczności kierownictwa duchowego, jednakże spotykamy tam wiele wzmianek na temat istnienia takiej formy pomocy w życiu duchowym człowieka. Stary Testament zachęca do szukania pomocy u drugiego człowieka, także w sensie duchowym⁴. W Księdze Tobiasza spotykamy się z zachętą: „Szukaj rady u każdego mądrego i nie gardź żadną pożyteczną radą” (Tb 4, 8). Natomiast autor Księgi Koheleeta wyraża ubolewanie: „Biada samotnemu, bo gdy upadnie nie ma drugiego, który by go podniósł” (Koh 4, 10). Dla ludzi Starego Testamentu było rzeczą oczywistą, że Bóg pragnie prowadzić ku sobie za pośrednictwem innych⁵.

Jezus Chrystus formował duchowo Apostołów i wybranych uczniów, dając im napomnienia, rady i wskazówki. Odnosiły się one zarówno do wszystkich jak i do niektórych osób, jak np. Piotra (por. Mk 8, 32-33), Nikodema (por. J 3, 1-21). Jezus polecił Szawłowi, aby ten udał się do Damaszku i tam dowiedział się od chrześcijan co ma czynić (por. Dz 9, 10-11), nie chciał bowiem sam formować Apostoła, lecz chciał to uczynić za pośrednictwem Ananiasza.

Także św. Paweł w niektórych ze swoich listów mówi o potrzebie kierownictwa duchowego. Zachęcając do naśladowania go w wyznawaniu wiary i życia według niej, pisał: „Bądźcie moimi naśladowcami, jak ja jestem naśladowcą Chrystusa” (1 Kor 4, 16). W Liście do Galatów czytamy: „Dzieci moje, oto w bólach was rodzę aż Chrystus w was się ukształtuje” (4, 19)⁶.

Praktyka towarzyszenia duchowego rozwijała się w pierwszych wiekach najpierw przy pustelniach, a później w klasztorach. W II i III w. zastanawiano się czy kierownikiem duchowym powinien być tylko kapłan i wskazywano na cechy, jakimi powinien się on odznaczać, przy czym akcentowano miłość, dyskrekcję, cierpliwość, łagodność przy równoczesnej surowości w wymierzaniu kar, dar słowa i pobożność⁷. Orygenes († 253) i św. Grzegorz z Nysy († 395) mówiąc o kierownictwie duchowym używali pojęć: mistrz i uczeń, ojciec i syn. Na Wschodzie wypracowano model kierownika duchowego w formie pustelniczego trybu życia. Św. Paweł z Teb († 341) i św. Antoni Pustelnik († 256) wspierali radami poszukujących doskonalszego życia i pozyskiwali naśladowców⁸. Na Zachodzie znanymi i wybitnymi kierownikami duchowymi byli św. Hieronim († 420) i św. Augustyn († 430) oraz św. Jan Kasjan († 435). Wspo-

³ Por. C. Filipo, *Towarzyszenie duchowe w tradycji Kościoła*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn, J. Kołacz, Kraków 2007, s. 95.

⁴ Por. J. Misiurek, J. M. Popławski, *Kierownictwo duchowe w służbie nowej ewangelizacji*, Lublin 2000, s. 24.

⁵ Por. J. Misiurek, *Kierownictwo duchowe*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 412.

⁶ Por. J. Misiurek, J. Popławski, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 25.

⁷ Por. J. Misiurek, *Kierownictwo...*, dz. cyt., s. 412.

⁸ Por. tamże.

mniany św. Augustyn obok swoich zajęć biskupich znajdował czas na kierownictwo duchowe jednostek. Udzielał rad i wskazówek. Wiele listów i pism związanych z kierownictwem pisze do biskupów i osób świeckich⁹. Ogromny wpływ na dalszy rozwój tej dziedziny miała *Reguła* św. Benedykta z Nursji († 547), którą zredagował w 530 r.¹⁰ Dzieło Świętego zalecało kierownictwo duchowe nowicuszom wstępującym do zakonu.

W początkowym okresie średniowiecza nie ma wybitniejszych kierowników duchowych. Dopiero postać św. Anzelma z Canterbury († 1109) przyczyniła się do ożywienia praktyki kierownictwa. Wzywał do praktyki cnót życia chrześcijańskiego¹¹. Myśli Benedykta z Nursji na temat kierownictwa uzupełnił św. Bernard z Clairvaux poprzez zaakcentowanie roli Ducha Świętego i posłuszeństwa kierownikowi¹². W tym okresie spotykamy wielkich charyzmatyków, którzy dali się poznać również jako wielcy kierownicy duchowi, jak św. Franciszek z Asyżu († 1226) i św. Katarzyna ze Sieny († 1380), doktor Kościoła, która faktycznie była kierownikiem wielu osób duchownych i świeckich¹³. Także Tomasz a Kempis († 1471) zalecał kierownictwo duchowe jako pomoc w osiągnięciu doskonałości¹⁴.

Okres nowożytny w historii duchowości rozpoczął się wraz z prądem *devotio moderna*, który przystosował duchowość monastyczną dla świeckich. Proces ten rozpowszechnił się szczególnie w czasach św. Ignacego Loyoli († 1556), dzięki jego *Ćwiczeniom duchowym*, które doprowadziły kierownictwo duchowe do pełnego rozkwitu¹⁵. Św. Ignacy akcentował w kierownictwie duchowym potrzebę podporządkowania się woli Bożej, oczyszczania się z miłości własnej, przyjęcia cierpień, stałej dyspozycyjności wobec Boga, pokory, posłuszeństwa oraz wdzięczności¹⁶. Św. Teresa od Jezusa uważała, że każdy chrześcijanin powinien mieć kierownika duchowego charakteryzującego się wiedzą, świętością życia i dyskrecją. Zalecała również korzystanie z uzupełniającego kierownictwa duchowego. Św. Jan od Krzyża pełnił posługę kierownika duchowego od początku reformy zakonu karmelitańskiego. Starał się złagodzić zbyt surowe wymagania i apodyktyczność innych kierowników. Wypracował styl nacechowany większą delikatnością i dobrocią¹⁷.

W okresie potrydenckim ponownie doszło do zespolenia kierownictwa duchowego ze spowiedzią, co wynikało nie tyle z konieczności, co z pobożności. W tym okresie duże znaczenie miał ks. Piotr Skarga SJ († 1612), który

⁹ Por. E. Weron, *Kierownictwo...*, dz. cyt., s. 28.

¹⁰ Por. tamże, s. 29.

¹¹ Por. J. Misiurek, J. Popławski, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 29.

¹² Por. J. Misiurek, *Kierownictwo duchowe*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, B. Migut, E. Gigilewicz, Lublin 2000, kol. 1413.

¹³ Por. J. Misiurek, J. Popławski, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 30.

¹⁴ Por. E. Weron, *Kierownictwo...*, dz. cyt., s. 31.

¹⁵ Por. C. Filipo, *Towarzystwo...*, dz. cyt., s. 97.

¹⁶ J. Misiurek, *Kierownictwo duchowe*, w: *Encyklopedia Katolicka*, dz. cyt., kol. 1414.

¹⁷ Por. tenże, *Kierownictwo...*, dz. cyt., s. 413.

przywiązywał dużą wagę do kierownictwa duchowego, szczególnie wobec członków założonych przez siebie bractw. Każde z nich miało swego ojca duchownego, którego obowiązkiem było wspieranie ich członków radą, upomnieniem i modlitwą¹⁸. Także Franciszek Salezy († 1622) ukierunkował kierownictwo duchowe na świeckich. Jego dzieło *Filotea* jest jakby systematyczną instrukcją na ten temat¹⁹. Z polskich autorów wiele miejsca kierownictwu duchowemu poświęcili Mikołaj Łęczycki SJ († 1653) i Kasper Drużbicki SJ († 1622). Pierwszy z nich zwracał uwagę na przymioty kierownika duchowego i oznaki rozwoju duchowego u osób kierowanych, zaś drugi związał tę praktykę z potrzebą naśladowania Chrystusa, akcentując przy tym społeczny charakter kierownictwa duchowego. Za postęp bowiem w cnotach odpowiada nie tylko kierowany, lecz i kierownik duchowy i osoby, które mogłyby pomóc osobie kierowanej w osiągnięciu doskonałości²⁰.

Prądy umysłowe XVIII w. takie, jak racjonalizm czy deizm, przyhamowały rozwój praktyki kierownictwa duchowego. Stolica Apostolska wyraziła potrzebę zajmowania się tą problematyką potępiając niektóre pisma F. Fenelona i L. de Moliny oraz twierdzenia wypracowane w duchu kwietyzmu i jansenizmu²¹. Wiek XIX przynosi znanych kierowników duchowych, jak św. Jan Maria Vianney († 1859) i św. Rafał Kalinowski († 1907), którzy praktykę kierownictwa wiązali z sakramentem pojednania, św. Wincenty Pallotti († 1850), założyciel Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego, ojciec duchowy i spowiednik w rzymskich kolegiach zakonnych oraz św. Jan Bosco († 1888), wielki wychowawca młodzieży. Warto wspomnieć tu bł. Edmunda Bojanowskiego († 1871), założyciela Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Maryi, który za pośrednictwem listów ukazywał swym podopiecznym drogę osiągania chrześcijańskiej doskonałości²². Wiek XX obfituje zarówno w studia dotyczące kierownictwa duchowego, jak też w wybitnych kierowników. Byli to m.in. św. Edyta Stein († 1942), której listy do E. Husserla to jakby korespondencyjne kierownictwo duchowe, R. Garrigou-Lagrange († 1964), Tomasz Merton († 1968), autor cennych myśli na temat kierownictwa duchowego, akcentujący rolę Ducha Świętego jako jedynego i prawdziwego Kierownika²³, św. Josemaria Escriva († 1975), założyciela Opus Dei, którego publikacje są jakby zbiorem rad i wskazówek w osiągnięciu doskonałości oraz H. Urs von Balthazar († 1988)²⁴.

W czasach nowożytnych i najnowszych zagadnieniem kierownictwa duchowego zajął się również Nauczycielski Urząd Kościoła. Potrzebę kierownictwa duchowego wyraził papież Leon XIII w 1899 r. przez list *Testem benevolentiae*

¹⁸ Por. J. Misiurek, J. Popławski, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 35.

¹⁹ Por. J. Misiurek, *Kierownictwo...*, dz. cyt., s. 413.

²⁰ Por. J. Misiurek, J. Popławski, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 36.

²¹ Por. J. Misiurek, *Kierownictwo duchowe*, w: *Encyklopedia Katolicka*, dz. cyt., k. 1414.

²² Por. tenże, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 2, Lublin 1997, s. 218-223.

²³ Por. tenże, *Kierownictwo duchowe i medytacja*, Kraków 1995, s. 11.

²⁴ Por. J. Misiurek, J. Popławski, *Kierownictwo duchowe...*, dz. cyt., s. 41.

do kard. J. Gibbona, arcybiskupa Baltimore, w którym pisał, że Bóg pragnie zbawić za pośrednictwem ludzi, także do większego stopnia doskonałości pragnie doprowadzić przez ludzi. Podkreślał, że człowiek dążąc do świętości narażony jest na pobłądzenie, stąd potrzebuje przewodników duchowych²⁵.

Także Pius XII w adhortacji *Menti nostrae* z 1950 r. przypominał, że zadaniem kierowników duchowych jest przestrzeganie przed zagrażającymi niebezpieczeństwami, udzielanie rad we wszystkich zewnętrznych i wewnętrznych trudnościach i ukazywanie zdrowej ascezy chrześcijańskiej. Bez kierownictwa duchowego trudno byłoby rozpoznać działanie Ducha Świętego i łaski Bożej²⁶. Wcześniej Pius XII w encyklice *Mystici Corporis Christi* z 1943 r. pisał, że w Kościele dzięki sakramentom, a zwłaszcza częstej spowiedzi, możemy mieć zbawcze kierownictwo duchowe, które pozwala nam na zdrowe poznanie siebie samego i osiągnięcie czystości sumienia²⁷.

Jan XXIII mówił o potrzebie mądrego i roztropnego kierownictwa zwłaszcza, gdy chodzi o rozpoznanie indywidualnego powołania²⁸. Także w alokucji do ojców duchownych w Rie zaznaczył, że właściwie prowadzone kierownictwo duchowe przysporzyłoby Kościołowi zastępy świętych kapłanów²⁹. Dopiero Sobór Watykański II w szczególny sposób zachęca kapłanów, aby wysoko cenili sobie kierownictwo duchowe. Dekret o formacji kapłańskiej przypomina o wielkiej roli kierownika duchowego w formacji duchowej, zaleca także, aby naukę o kierownictwie wyklądać alumnom, by mogli zaprawiać wiernych do życia w pełni chrześcijańskiego. Również inne dokumenty tego soboru mówią o dużym znaczeniu kierownictwa duchowego w rozwoju życia duchowego³⁰.

Posynodalna adhortacja Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* z 1992 r. wskazuje na znaczenie kierownictwa duchowego kandydatów do kapłaństwa, przypominając potrzebę rozważań i dyskrekcji, jaka winna cechować kierownika duchowego. Wraz z wychowawcami kierownik duchowy jest odpowiedzialny za przygotowanie kandydatów do kapłaństwa³¹. Papież w adhortacji *Reconciliatio et penitenta* dostrzegł potrzebę kierownictwa duchowego dla weryfikacji duchowej drogi, wyjścia ze stanu apatii i religijnego kryzysu oraz dokładniejszego rozpoznania swojego powołania³². Natomiast w adhortacji *Vita consecrata* z 1996 r. Papież widzi możliwość niesienia duchowej pomocy i kierownictwa

²⁵ Por. Leon XIII, *List do kardynała Gibbona, bpa baltimorskiego o amerykańskim*, Warszawa 1911.

²⁶ Por. J. Misiurek, *Kierownictwo duchowe*, w: *Encyklopedia Katolicka*, dz. cyt., kol. 1414.

²⁷ Por. Pius XII, *Mystici Corporis Christi*, Rzym 1943, nr 87.

²⁸ Por. tenże, *Przemówienie La gioventu* z 10 I 1960, Rzym 1960, s. 65.

²⁹ Por. J. Misiurek, *Kierownictwo duchowe*, w: *Encyklopedia Katolicka*, dz. cyt., k. 1414.

³⁰ Por. Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej*, nr 8 i 19; *Dekret o posłudze i życiu kapłanów*, nr 18; *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego*, nr 18; *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*, nr 10, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

³¹ Por. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992, nr 66.

³² Por. tenże, *Reconciliatio et penitentia*, Rzym 1984, nr 32.

duchowego ze strony osób konsekrowanych wezwanych w szczególny sposób do świętości³³. Jan Paweł II w liście apostolskim *Orientalne lumen* z 1995 r. zwrócił uwagę na znaczenie ojcostwa duchowego rozumianego jako głębsze ujęcie kierownictwa duchowego, praktykowanego w szczególny sposób we wspólnotach monastycznych. Ta praktyka zdaniem papieża jest przejawem wymagającego ojcostwa Boga. Dzięki kierownikowi duchowemu z miłością spogląda na nas Bóg. List apostolski wskazuje również, że w poszukiwaniu drogi prowadzącej do Królestwa, ojciec duchowny powinien zawsze kierować się łagodnością i stanowczością³⁴.

W 1994 r. Kongregacja do spraw Duchowieństwa wydała *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, które przypomina również o potrzebie kierownictwa duchowego zarówno dla udoskonalania siebie jak i innych. Mówi także o możliwości łączenia kierownictwa duchowego z sakramentem pojednania. Wzywa też kapłanów do korzystania z tej praktyki³⁵. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego w instrukcji *Rozpocząć na nowo od Chrystusa* stwierdziła, że wierni, mimo procesów sekularyzacyjnych, odczuwają potrzebę głębszego życia duchowego, natomiast wspólnoty zakonne stają się miejscami słuchania i dzielenia się słowem, sprawowania liturgii, pedagogiki modlitwy, towarzyszenia duchowego i kierownictwa³⁶.

Kierownictwo duchowe rozwijało się od II w., jednak dopiero w wiekach następnych zaczęto bardziej zwracać uwagę na potrzebę duchowych przewodników. Wieki średnie przyniosły ze sobą pewien zastój w tej dziedzinie, natomiast prawdziwy rozkwit kierownictwa dostrzegamy w XVI w., gdzie na nowo odkryto wartość praktyki towarzyszenia duchowego. W kolejnych wiekach nastąpił rozkwit kierownictwa na płaszczyźnie duchowej jak i intelektualnej. Współcześnie nowe spojrzenie na kierownictwo duchowe rzucił Sobór Watykański II oraz nauczanie Magisterium Kościoła.

Współczesny kontekst kierownictwa duchowego

Dwie wojny światowe w XX w. w bardzo dużym stopniu przyczyniły się do spustoszenia tak religijnego, jak i moralnego. W powojennym społeczeństwie kapłan utracił rolę przewodnika, zachowując co najwyżej funkcję strażnika religijności. Duży wpływ miała również źle rozumiana autonomia i kryzys ojca w rodzinie. Wszystko to było niestety powodem kryzysu kierownictwa duchowego we współczesnym świecie³⁷. Sobór Watykański II w swoich dokumentach pozwolił na nowo spojrzeć na wartość praktyki kierownictwa duchowego.

³³ Por. tenże, *Vita consecrata*, Rzym 1996, nr 58 i 69.

³⁴ Por. tenże, *Orientalne lumen*, Rzym 1995, nr 13.

³⁵ Por. Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Rzym 1994, nr 54.

³⁶ Por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, Rzym 2002, nr 8.

³⁷ Por. R. Machnik, *Z historii kierownictwa duchowego*, w: *Sztuka...*, dz. cyt., s. 124.

Sobór zalecił, aby najpierw sami kapłani praktykowali kierownictwo duchowe, rozwijali codzienną modlitwę poprzez adorację Najświętszego Sakramentu i ćwiczenia duchowe, aby później sami byli dobrymi i doświadczonymi przewodnikami wiernych³⁸. W dekrete o życiu i posługiwaniu kapłańskim znajdujemy również zalecenie, aby praktykę kierownictwa stosować w odniesieniu do kandydatów do kapłaństwa³⁹. Osobiste doświadczenie jest bardzo owocne w późniejszej pracy kapłańskiej. Sobór Watykański II wysoko ocenia kierownictwo duchowe jako środek osiągnięcia doskonałości życia kapłańskiego, a zarazem uznaje kierownictwo za najbardziej pożyteczne w przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa⁴⁰. Podkreśla to także dekret o formacji kapłańskiej: „Należy przysposabiać alumnów przez specjalną formację religijną, zwłaszcza zaś przez odpowiednie kierownictwo duchowe, do pójścia wielkodusznie i czystym sercem za Chrystusem Odkupicielem”⁴¹.

W odnowionym życiu zakonnym, Sobór zauważa również szczególną rolę kierownictwa w formowaniu osób chcących tą drogą bardziej jednoczyć się z Chrystusem. Dekrety Soboru zwracają uwagę szczególnie na odpowiednie przygotowanie kierowników duchowych: „Jest obowiązkiem przełożonych troszczyć się, żeby dyrektorzy, kierownicy duchowi i profesorowie byli jak najlepiej dobrani i starannie przygotowani”⁴².

Sobór Watykański II wspomina również o potrzebie kierownictwa osób świeckich z uwzględnieniem ich własnego powołania, które należy uwzględnić w czasie pracy z nimi. Nie wolno ich wychowywać w duchu powołania zakonnego, a zakonników według modelu chrześcijan świeckich⁴³. Również i w późniejszym czasie Stolica Apostolska, w swoich dokumentach, zajmowała się potrzebą kierownictwa, o czym była mowa już wcześniej.

Dzięki nauczaniu Kościoła o godności sumienia, niezbywalnej odpowiedzialności osobistej, działaniu Ducha Świętego i autorytecie Kościoła⁴⁴ zaczęła się odradzać rola duchowego kierownika. Jego funkcją stało się słuzenie pomocą i wyczerpanie duchowych zmysłów na kontakt z Bogiem, by pozwolić Duchowi Świętemu na kierowanie sobą nie stawiając warunków⁴⁵. Kierownik ma być bratem w wierze, wierzącym pośród wierzących, sługą dla potrzebujących.

Na pewnego rodzaju zniechęcenie do kierownictwa miał również wpływ kryzys ojcstwa w powojennym świecie. Ojciec był do tego stopnia zajęty pracą, że stał się gościem w domu i przez to zakłócone zostały relacje dziecko

³⁸ Por. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze...*, dz. cyt., nr 18; E. Weron, *Kierownictwo...*, dz. cyt., s. 41.

³⁹ Por. Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze...*, dz. cyt., nr 11.

⁴⁰ Por. E. Weron, *Kierownictwo...*, dz. cyt., s. 42.

⁴¹ Sobór Watykański II, *Dekret o formacji...*, dz. cyt., nr 3.

⁴² Tenże, *Dekret o przystosowanej odnowie...*, dz. cyt., nr 18.

⁴³ Por. E. Weron, *Kierownictwo...*, dz. cyt., s. 43.

⁴⁴ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, nr 16, 14; *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, nr 41, 12.

⁴⁵ Por. R. Machnik, *Z historii...*, dz. cyt., s. 125.

– ojciec. Niezaspokojone miłością ojca poczucie bezpieczeństwa czyni człowieka niezdolnym do przyjęcia postawy dziecka wobec Boga⁴⁶. Istnieje pewna potrzeba znalezienia właściwego wymiaru ojcostwa – mniej sztywnego, narzucającego się, jak również bliższego sercu. Istotna jest tu rola szafarza sakramentu pokuty, który oprócz sędziego i lekarza powinien być ojcem⁴⁷.

To odradzające się duchowe ojcostwo zgodne jest w Kościele z nowym obrazem kapłana, niezależnie od tego, że kierownictwo duchowe nie jest ograniczone tylko do kapłaństwa i podejmują je także ludzie świeccy, ale w większości wypadków właśnie kapłan jest kierownikiem. Kapłan jest głosicielem Słowa Bożego, szafuje sakramentami, jest świadkiem i nauczycielem. Kierownik duchowy jest zatem tym, który służy radą, ukierunkowuje na Boga i wypowiada się z szacunkiem i życzliwością, wnikając w sytuację osoby kierowanej⁴⁸. Kierownik będący ojcem duchowym daje przykład uczniowi przez swoją modlitwę, świętość oraz przykład, jak miało to miejsce we wcześniejszej historii kierownictwa duchowego⁴⁹. Rolą ojca jest dyskretna i polegająca na pokornym trwaniu przy osobie proszącej o pomoc w rozeznawaniu, towarzyszeniu jej na pewnym odcinku wędrówki poprzez udzielanie wskazówek, jakie jest w stanie dać⁵⁰.

Kierownictwo duchowe jest realizowaniem funkcji pasterskiej Kościoła. Kierownik duchowy jako pasterz idzie razem z powierzonymi sobie osobami, towarzyszy im, radzi, sam świadczy o Chrystusie i ciągle do Niego przybliża⁵¹. Jego wspomaganie ma prowadzić do dojrzałej wiary. Posługując się własnym doświadczeniem i wiadomościami, których dostarcza współczesna nauka, w szczególności psychologia, kierownik powinien zawsze pamiętać o pierwszoplanowej roli Ducha Świętego. Kapłan ma jedynie pomagać w odczytywaniu woli Bożej i weryfikowaniu wewnętrznych natchnień, co podkreślała także św. Faustyna⁵².

Warto zwrócić uwagę, że niektórzy współcześni autorzy łączą temat kierownictwa duchowego z rozeznawaniem duchowym. Są to zagadnienia bardzo zbliżone, choć nie oznaczają tego samego. Rozeznawanie jest ważnym elementem kierownictwa, jednak nie ogranicza się wyłącznie do niego⁵³.

⁴⁶ Por. R. Frattallone, *Kierownictwo duchowe dziś*, tłum. Z. J. Kijas, M. Sternal, Warszawa 2001, s. 15-16.

⁴⁷ Por. E. Ozorowski, *Ojcowska posługa w konfesjonale*, w: *Kierownictwo duchowe w sakramencie pokuty. Materiały z Sympozjum zorganizowanym pod patronatem Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski*, Sandomierz 1999, s. 67.

⁴⁸ Por. R. Machnik, *Kierownictwo duchowe w czasach przełomu*, w: *W kręgu Kierownictwa duchowego*, t. 1, red. J. Augustyn, Kraków 1994, s. 56.

⁴⁹ Por. T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja*, tłum. W. Grzybowski, Kraków 1995, s. 16.

⁵⁰ Por. L. Casto, *Kierownictwo duchowe jako ojcostwo*, tłum. A. Soćko, Kraków 2008, s. 127.

⁵¹ Por. R. Machnik, *Z historii...*, s. 127.

⁵² Por. M. F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2005, nr 139.

⁵³ Por. L. Casto, *Kierownictwo...*, dz. cyt., s. 116.

Współcześnie na nowo odkrywa się wartość kierownictwa duchowego biorąc pod uwagę problemy, z jakimi borykają się żyjący obecnie chrześcijanie. Szczególnie pomocną praktyką jest kierownictwo u osób chcących bardziej zbliżyć się do Chrystusa. Przewodnik duchowy, pomocny zwłaszcza w chwilach prób wiary i wewnętrznych doświadczeń, jest potrzebny również, gdy mijają oczyszczenia i człowiek przeżywa obecność Boga⁵⁴. W wyższych stanach duszy kierownik pozwala obiektywnie spojrzeć na wewnętrzne przeżycia i dodaje odwagi w przyjmowaniu nadzwyczajnych łask i pełnieniu woli Bożej⁵⁵. Kierownictwo duchowe może uchronić osobę kierowaną od niebezpieczeństw popełnienia błędów wpływających najczęściej z braku doświadczenia. Ponadto daje jej poczucie pewności i wewnętrznego pokoju. Prawdziwe kierownictwo nie może jednak być człowiekowi narzucone. Wchodząc głębiej w życie duchowe, człowiek napotyka coraz trudniejsze pytania i wątpliwości. Dzięki kierownictwu uniknąć można duchowych złudzeń. Nie chodzi tylko o dawanie wyraźnych wskazówek, rad czy nagan, ale raczej o pewną pomoc w rozeznawaniu sytuacji, w których aktualnie dana osoba się znajduje⁵⁶. Podkreśla się potrzebę kierownictwa w okresie długotrwałej oschłości duchowej łączącej się czasem z trudnościami zewnętrznymi. W tym kryzysie, będącym pewnego rodzaju ponownym nawróceniem, konieczne jest posłuszeństwo dobremu kierownikowi, aby móc przejść wielkodusznie przez ten trudny okres⁵⁷.

W ostatnich latach kierownictwo weszło na nowe drogi. Powstały pewne opracowania i programy z myślą o formacji przyszłych kierowników. Kierownictwo przeżywa aktualnie pewien rozkwit. Pierwszą tego oznaką było zainteresowanie młodych ludzi, różnymi „guru” ze Wschodu. Chrześcijanie, zauważywszy pewną nieprzystawalność tamtych mistrzów, zaczęli odkrywać wartość i konieczność kierownictwa. Należy tu podkreślić rolę współczesnej psychologii, która przyczyniła się do lepszego zrozumienia człowieka i jego złożoność⁵⁸. Pomaga ona wykluczyć pewne chorobowe skłonności. Warto przytoczyć osobę ks. Michała Sopočki, który chcąc wykluczyć ewentualność chorobliwego podłoża niezwyklej zjawisk w życiu s. Faustyny, postanowił zasięgnąć informacji, co do jej osoby u przełożonej domu wileńskiego, poddana została badaniu lekarskiemu. Po otrzymaniu dobrej opinii z wcześniejszej placówki i potwierdzeniu przez lekarza dobrego stanu zdrowia, błogosławiony spowiednik mógł kontynuować kierownictwo świętej⁵⁹.

⁵⁴ Por. M. F. Kowalska, *Dzienniczek...*, dz. cyt., nr 115.

⁵⁵ Por. tamże, nr 121.

⁵⁶ Por. J. S. Plątek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 2001, s. 530-531.

⁵⁷ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2001, s. 231-232.

⁵⁸ Por. M. Szentmartoni, *Psychologia pastoralna*, tłum. D. Prokulska, Kraków 1995, s. 60.

⁵⁹ Por. H. Ciereszko, *Posługa Kierownictwa Duchowego Księdza Michała Sopočki wobec Świętej Faustyny Kowalskiej*, „Studia Teologiczne Białostockie, Drohiczyńskie, Łomżyńskie” 19(2001), s. 206-207.

Korzystając z osiągnięć współczesnej nauki o kierownictwie, nie można zapomnieć o jego korzeniach, czyli obecności Ducha Świętego. Kierownictwo duchowe pomijające tę rzeczywistość mogłoby okazać się szkodliwe. Uległość kierownika, jak również kierowanego wobec natchnień Ducha Świętego jest fundamentalną podstawą kierownictwa duchowego⁶⁰. Siostra Faustyna w swoim kierownictwie bardzo mocno podkreśla działanie Boże: „Ze wszystkiego wiernie zdawać sprawę kierownikowi i bez porozumienia się z nim nic ważniejszego nie przedsięwziąć. Starać się będę, aby jasno odsłonić najtajniejsze głębie swej duszy przed nim, pamiętając, że mam do czynienia z samym Bogiem, a w zastępstwie jest tylko człowiek”⁶¹.

Współczesny chrześcijanin wymaga pewnego indywidualnego podejścia do jego problemów i doświadczeń wewnętrznych. Kierownictwo jest nadal obecne w Kościele jako jedna z praktyk duchowych. Kryzys i pewna refleksja pomogły lepiej dostrzec i uwzględnić aspekt duchowy i ludzki w relacji ojciec duchowy – osoba prowadzona, ponieważ człowiek odnajduje siebie w relacji z innymi. Przeżyty kryzys pokazał, że człowieka należy przyjmować w wymiarze antropologicznym i duchowym. Do każdego człowieka należy pochodzić w sposób indywidualny i nie w każdym wypadku właściwe jest działanie według określonego klucza⁶².

Widzimy zatem, że współcześnie, po pewnym kryzysie w latach sześćdziesiątych XX w., na nowo została odkryta wartość kierownictwa duchowego. Zauważa się potrzebę tej praktyki, gdyż poszukuje się wciąż pewnych przewodników po współczesnych bezdrożach świata, którzy pomogą we właściwy sposób odczytać działanie Boże w życiu chrześcijanina.

Warunki podjęcia kierownictwa duchowego

Głównym warunkiem podjęcia kierownictwa duchowego jest prowadzenie ku doskonałości chrześcijańskiej, czyli ku świętości. Można również powiedzieć, że warunkiem podstawowym jest praktyka (nawyk) słuchania swego serca, w którym działa Bóg⁶³. Wielu mistrzów duchowych podkreśla potrzebę pomocy ze strony drugiej osoby. Zwracają oni uwagę na niebezpieczeństwo tzw. iluzji. Św. Ignacy Loyola przestrzega w „Ćwiczeniach duchownych” przed działaniem złego ducha, który zamienia się niejako w anioła światłości i początkowo towarzyszy człowiekowi wiernemu Bogu, „a potem krok po kroku stara się dojść do swego celu i wciąga duszę w swoje ukryte sidła i przewrotne zamysły”⁶⁴. Tego rodzaju niebezpieczeństwo ulegania iluzji jest możli-

⁶⁰ Por. M. Szentmartoni, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 60.

⁶¹ M. F. Kowalska, *Dzienniczek...*, dz. cyt., nr 861.

⁶² Por. R. Machnik, *Z historii...*, dz. cyt., s. 129.

⁶³ Por. S. Wszolek, *Kierownictwo duchowe znakiem czasów*, „Currenda – pismo urzędowe diecezji tarnowskiej” 146(1996), s. 113.

⁶⁴ I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, Kraków 2013, nr 332.

we i należy się z taką sytuacją liczyć. Niezbędna jest zatem konfrontacja swych przeżyć wewnętrznych z kierownikiem duchowym.

Warunkiem dobrej spowiedzi jak i kierownictwa duchowego jest pokora, która pozwala wnikać w głąb duszy i zrywać najskrytsze maski grzechu oraz niedoskonałości⁶⁵. Siostra Faustyna wskazywała szczególnie na posłuszeństwo wobec kierownika, co jest warunkiem owocności kierownictwa duchowego: „Dusza nieposłuszna nie odniesie żadnego zwycięstwa, chociaż by ją sam Pan Jezus bezpośrednio spowiadał. Spowiednik najdoświadczeńszy takiej duszy nie pomoże”⁶⁶.

Szczęście w życiu duchowym naprawdę zależy od mądrego kierownictwa. Zdaniem Thomasa Mertona, osoba duchowna może być zbawiona bez dobrego kierownika. Powstaje jednak pytanie czy potrafi prowadzić owocne, szczęśliwe, rozumne życie duchowe⁶⁷. Ludzka natura jest słaba, życzliwe wsparcie oraz mądra rada udzielona przez osobę, której ufamy, często ułatwia nam doskonalszą akceptację tego, co już znamy i dostrzegamy w niejasny sposób. Bardzo trafnym wyjaśnieniem kierownictwa duchowego jest stwierdzenie ks. Jerzego Misiurka uważającego, że „jest to pomoc duchowa (indywidualna lub zbiorowa) udzielana człowiekowi w jego dążeniu do doskonałości”⁶⁸.

Jest rzeczą znaną, że przede wszystkim Jezus formował duchowo swoich wybranych uczniów i Apostołów, dając im różne napomnienia, rady i wskazówki. Człowiek pociągany przez Boga i obdarzany wyjątkowymi darami duchowymi nie powinien dowierzać wewnętrznym natchnieniom, lecz poddać się opinii doświadczonego kapłana⁶⁹.

Zdrowy rozsądek, wspólny każdemu człowiekowi, dowodzi o konieczności kierownictwa duchowego. Życie wewnętrzne ciągle stawia człowieka w obliczu sytuacji, które często są bardzo trudne do rozwiązania. Pewność siebie często jest wielka, a jednak nikt nie jest na tyle pewny siebie, by w chwili smutku nie musiał szukać pocieszenia poza sobą. Nikt nie może liczyć w zupełności tylko na siebie samego⁷⁰.

Bycie kierownikiem duszy wiąże się bez wątpienia z ogromną odpowiedzialnością, gdyż dana osoba zostaje dopuszczona do spotkania wolności człowieka z miłością samego Boga. Dostrzega się wówczas niepowtarzalność działania Boga w człowieku. Bardzo dobrze rozumiała to św. Faustyna twierdząc, że „słowa spowiednika są słowami samego Pana, a każde słowo w konfesjonale jest czymś wprost od Boga”⁷¹.

⁶⁵ Por. J. Machniak, *Kierownictwo duchowe w życiu św. Faustyny Kowalskiej na podstawie Dzienniczka*, w: *Ojcostwo duchowe – teoria i praktyka*, red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 105.

⁶⁶ M. F. Kowalska, *Dzienniczek...*, dz. cyt., nr 113.

⁶⁷ Por. T. Merton, *Kierownictwo...*, dz. cyt., s. 23.

⁶⁸ J. Misiurek, *Kierownictwo...*, dz. cyt., k. 1412.

⁶⁹ Por. J. Machniak, *Kierownictwo...*, dz. cyt., s. 106.

⁷⁰ Por. F. W. Faber, *Postęp duszy czyli wzrost w świętości*, tłum. W. Zajączkowski, Kraków 1935, s. 400-401.

⁷¹ M. F. Kowalska, *Dzienniczek...*, dz. cyt., nr 132.

Kiedy Bóg zaczyna prowadzić duszę po drogach niezwykłych, człowiek tak wyróżniony szuka kierownika, bojąc się złudzeń. I słusznie, gdyż kierownik duchowy szczególnie potrzebny jest tym, którzy znajdują się na drodze zjednoczenia z Bogiem, aby umieli odróżnić natchnienia Boże od podszeptów swej natury czy szatana, a także po to, by wytrwali w czasie zsyłanych trudnych doświadczeń⁷². W takim wypadku dusza tym bardziej potrzebuje kierownika, który nie tyle nią kieruje, ile pomaga rozróżnić i „zatwierdza” Boże natchnienia, strzegąc przed złudzeniami⁷³. Duch żywej wiary każe widzieć w osobie kierownika reprezentanta Kościoła i Chrystusa żyjącego ciągle w swoim Kościele. Tak więc przez wiarę może kierowany dotrzeć do źródeł Bożych łask u swego kierownika.

Chrześcijanin wchodzący na drogę doskonałości zauważa potrzebę współpracy z kimś doświadczonym w tej dziedzinie. Kierownictwo duchowe służy wzrostowi życia duchowego. Osoba postępująca na drodze, powinna być świadoma pewnych warunków, które należy wypełnić, aby takie kierownictwo rzeczywiście przyniosło zamierzone korzyści. Przede wszystkim potrzebna jest wiara, że to Duch Święty jest tym, który kieruje, a także pokora, której trzeba się uczyć oraz posłuszeństwo kierownikowi i jego zaleceniom.

Podsumowanie

Śledząc naukę Kościoła i doświadczenie świętych korzystających z kierownictwa duchowego, można zauważyć istotne znaczenie tej praktyki duchowej w postępie na drodze wiary. Dochodząc do XX w. można było zauważyć pewnego rodzaju zaniedbanie kierownictwa duchowego w duszpasterstwie i ponowne zainteresowanie nim po Soborze Watykańskim II. Współczesność jest bardzo zainteresowana życiem duchowym, stąd rodzi się wyraźna potrzeba prowadzenia duchowego. Kierownictwo jest jednak darem nadzwyczajnym i nie wszystkim może być proponowane. Właściwie rozumiane kierownictwo duchowe niesie ze sobą określone wymagania, co do osoby chcącej z niego skorzystać. Podstawowe warunki owocnego kierownictwa to duch wiary u osoby kierowanej, pragnienie wypełniania woli Bożej oraz szczerość i otwartość wobec kierownika duszy.

Nie można stwierdzić, że kierownictwo jest absolutnie potrzebne na drodze postępu duchowego. To Duch Święty daje światło natchnienia i dusza wierna nakazom Chrystusa, może dojść do-świętości. Jednakże kierownictwo duchowe jest niewątpliwie jednym z najlepszych środków na drodze do doskonałości chrześcijańskiej. Dobrze pojęte kierownictwo duchowe umożliwia poznanie woli Bożej, chroni od złudzeń oraz pozwala dużo lepiej uchwycić wewnętrzne natchnienia Ducha Świętego. Okazuje się wręcz niezbędne w kryzysach wiary czy duchowych oczyszczeniach. Refleksja podjęta w niniejszym

⁷² Por. J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 326.

⁷³ Por. J. Machniak, *Kierownictwo...*, dz. cyt., s. 107.

artykule z pewnością nie wyczerpuje problematyki potrzeby kierownictwa duchowego, ale może się przyczynić do dalszego poszukiwania w zakresie tej tematyki.

* * *

About the Contemporary Need for Spiritual Direction

Summary

In a natural order, man depends on his fellow man because he is a social being. In the order of salvation, God wants the work of redemption to be passed on to other people as well. In the work of the Church, all sacraments and ministries are distributed by his ministers. The Church always cares for the internal development of her spiritual sons and daughters. Spiritual guidance is one of the tools used by the Church. Spiritual guidance is the individual guidance of a Christian on God's path is a way to teach him to listen to the inspirations of the Holy Spirit and to answer it, and is also a special help in practicing virtues appropriate to the state of life and the current situation. The purpose of this article is to show the value of spiritual direction in the modern world, referring to the history of the church and paying attention to the contemporary context of spiritual direction and certain conditions that are important in undertaking this spiritual practice.

Keywords: spiritual direction, history of spiritual direction, conditions of spiritual direction.

Bibliografia

- Bochenek J., *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972.
- Casto L., *Kierownictwo duchowe jako ojcostwo*, tłum. A. Soćko, Kraków 2008.
- Chmielewski M., *101 pytań o życie duchowe*, Lublin 1999.
- Ciereszko H., *Posługa Kierownictwa Duchowego Księdza Michała Sopoćki wobec Świętej Faustyny Kowalskiej*, w: „Studia Teologiczne Białostockie, Drohiczyńskie, Łomżyńskie” 19(2001), s. 201-228.
- Faber F. W., *Postęp duszy czyli wzrost w świętości*, tłum. W. Zajączkowski, Kraków 1935.
- Filipo C., *Towarzystwo duchowe w tradycji Kościoła*, w: *Sztuka kierownictwa duchowego*, red. J. Augustyn, J. Kołacz, Kraków 2007, s. 95-100.
- Fratallone R., *Kierownictwo duchowe dziś*, tłum. Z. J. Kijas, M. Sternal, Warszawa 2001.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2001.
- Jan Paweł II, *Orientalne lumen*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Rzym 1992.
- Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, Rzym 1984.
- Jan Paweł II, *Vita consecrata*, Rzym 1996.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Rzym 1994.
- Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, Rzym 2002.
- Kowalska M. F., *Dzienniczek – Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2005.

- Leon XIII, *List do kardynała Gibbona, bpa baltimorskiego o amerykanizmie*, Warszawa 1911.
- Loyola I., *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, Kraków 2013.
- Machniak J., *Kierownictwo duchowe w życiu św. Faustyny Kowalskiej na podstawie Dzienniczka*, w: *Ojcostwo duchowe – teoria i praktyka*, red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 95-122.
- Machnik R., *Kierownictwo duchowe w czasach przełomu*, w: *W kręgu Kierownictwa duchowego*, t. 1, red. J. Augustyn, Kraków 1994, s. 49-59.
- Merton T., *Kierownictwo duchowe i medytacja*, tłum. W. Grzybowski, Kraków 1995.
- Misiurek J., *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 2, Lublin 1997.
- Misiurek J., *Kierownictwo duchowe*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. A. Szostek, B. Migut, E. Gigilewicz, Lublin 2000, kol. 1412-1416.
- Misiurek J., *Kierownictwo duchowe*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 411-415.
- Misiurek J., Popławski J. M., *Kierownictwo duchowe w służbie nowej ewangelizacji*, Lublin 2000.
- Ozorowski E., *Ojcowstwa posługa w konfesjonale*, w: *Kierownictwo duchowe w sakramencie pokuty. Materiały z Sympozjum zorganizowanym pod patronatem Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski*, Sandomierz 1999, s. 67-75.
- Pius XII, *Mystici Corporis Christi*, Rzym 1943.
- Pius XII, *Przemówienie La gioventu z 10 I 1960*, Rzym 1960.
- Plątek J. S., *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 2001.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Gravissimum educationis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 314-323.
- Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej Optatum totius*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 288-301.
- Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów Presbyterorum ordinis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 478-507.
- Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego Perfectae caritatis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 264-275.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium* w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-163.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 105-170.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 537-620.
- Szentmartoni M., *Psychologia pastoralna*, tłum. D. Prokulska, Kraków 1995.
- Weron E., *Kierownictwo duchowe*, Poznań-Warszawa 1983.
- Wszolek S., *Kierownictwo duchowe znakiem czasów*, „Currenda – pismo urzędowe diecezji tarnowskiej” 146(1996), s. 110-118.

JEREMY M. LONG*

The Human Being as Body and Soul: A Reconsideration

The human being is a unified substance of body and rational soul. As a unified substance, the human person is both in-itself and toward-others. To approach these conclusions properly an overview of hylemorphism is necessary. Through this process the human being will be understood as a unified substance, the rational soul will be properly defined, and the rational soul's subsistence will be demonstrated through its immaterial operations. After an understanding of hylemorphism is garnered an understanding of the human being as both form and matter will be brought forth. Once these conclusions have been demonstrated objections that posit the human being as either form or matter will be analyzed. Once the human being has been recognized for what it is, the person's place on the frontier of being will appear.

The doctrine of hylemorphism maintains that all composite beings are composed of the metaphysical co-principles of form and matter¹. The metaphysical co-principle of form serves as the principle of similarity amongst common composite beings. In this, the form is what makes a being to be this kind of being and not that kind of being. In union with form the metaphysical co-principle of matter serves as the principle of dissimilarity amongst beings². For instance, it is the form of a tree that renders all trees similar whereas it is the matter which renders this individual tree different from that tree. This is because the very nature of matter includes the inability for it to be in the same place as other matter. Thus, as all composed beings are those that are composed of act and potency, form actualizes the potential in a tree's matter to form that of an actually existing tree.

* Jeremy M. Long – Holy Apostles College in Cromwell, Connecticut, USA
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8409-7297>; e-mail: jlong@holypostles.edu

¹ STh I, q. 9 a. 1.

² Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, trans. J. P. Rowan, (Indiana: Dumb Ox Books, 1995), 556.

Accordingly, hylemorphism entails that things cannot be reduced to matter in general. This is so because matter is organized by, and is for, the immaterial co-principle of form. Further, as form and matter are co-principles of composed beings, form generally does not exist of itself and matter does not exist of itself. As a result, form can be seen to serve as the immaterial unifying force which composes a being to be distinctly this kind of being whereas matter serves to compose a being to be this particular being and not that being³. Both co-principles are required for a composed being to be and a being composed of matter and form is a substance.

A substance is that which exists in-itself and is also toward-others⁴. The substance we are concerned with here is the substance of a human being. Like trees, human beings are composed beings of matter and form. In the composed being of the substance human being the form is the rational soul and the matter is the human body⁵. The soul is the accidental mover that moves the body and is thus the principle of life⁶. Consequently, the form of the soul as the principle of life is that through which living beings have operations such as nutrition, sensation, and growth. The form of a soul actualizes the potential matter of a human being into an actually existing human being and acts as the unifying center of all vital activities of the body⁷. Therefore, in the composed being of a human being there is the intimate relationship of the rational soul and the human body in which the form is an organizing principle of the being and is always united to the material body to compose one human being.

Now not all substances are subsistent and not all souls are immaterial and thus immortal. For a thing to be subsistent, it must have an operation apart from the matter it informs. This is so because perishing is the separation of matter from form. Accordingly, the forms of such things as plants, rocks, and animals, have no reality apart from their reality as coexistent in material things⁸. The operations of sensation, nutrition, and growth are operations that completely rely on matter. For example, nutrition requires the transformation of matter into different pieces of matter, and sensation requires the particular instance of matter to actualize the potencies of the senses.

As a result, when the matter of beings such as trees and horses diminishes to the point where it cannot sustain the form, the form ceases to be. This is because the form and its operations are completely dependent on matter⁹. Thus for the rational soul to be subsistent it must have an operation independent of the human body since forms completely dependent on matter cannot have be-

³ Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, 426.

⁴ W. Norris Clarke, *Person and Being*, (Milwaukee: Marquette University Press, 1993), 13-14.

⁵ STh I, q. 76, a. 1, ob. 6.

⁶ STh I, q. 75, a. 1.

⁷ W. Norris Clarke, *Person and Being*, 35.

⁸ SCG II, 55.2.

⁹ D. S. Oderberg, *Real Essentialism*, (New York: Routledge, 2007), 250.

ing apart from matter¹⁰. The rational soul has various operations. As noted earlier, among these operations of the rational soul are nutrition, growth, sensation, reproduction, locomotion, and immanent causality. These lower operations are completely dependent on matter. However, the intellectual operations of the rational soul are not completely dependent on matter. It is this operation of intellect and will to which we will now turn.

It is to be granted that all intellectual knowledge starts in the senses. There is nothing in the intellect which is not first in the senses¹¹. More so, the rational soul does require the body for its operations towards those of a human being¹². Consequently, it must be allowed that the full extent of the immaterial operation about to be posited is reliant indirectly on a material operation, for matter is for the form¹³. However, this is not to state that the immaterial operation can be completely reduced to a material operation. The immaterial operation of the intellect is indirectly reliant on matter, yet it expresses an immaterial operation apart from matter. One immaterial operation of the rational soul that is apart from matter is the intellect's self-reflexivity.

A material being is not entirely self-reflexive. However, in acting the intellect reflects on itself entirely. Since a body does not move as a whole, but rather moves as a part moves a part, it follows that the self-reflexive intellect cannot be a material body¹⁴. For example, a sense does not know itself or its operations. Sight does not see itself nor does sight see that it sees. However, the intellect does have such a self-reflexive power. The intellect can know itself and know that it knows¹⁵. More so, the self-reflexivity of the intellect identifies the knower and the known as 'I.' Thus, in the 'I', the speaker knows himself as speaker in the same act that he knows of which he speaks¹⁶. Consequently, the intellect must be immaterial and the substance of which this operation flows must itself be partly immaterial as well, for it is impossible for an active power which exists in matter to extend its action toward the production of an immaterial effect¹⁷.

The abstraction of universals also demonstrates that the intellect is not material as all material things are particular rather than universal¹⁸. As the discussion of form and matter implied above, if the intellect were material and thus apprehended only by the material, the intellect would only be able to comprehend individuals¹⁹. Yet the intellect can understand universals through the

¹⁰ SCG II, 51.

¹¹ STh I, q. 12, a. 12.

¹² STh I, q. 75, a. 1, ad 3.

¹³ STh I-II, q. 2, a. 5.

¹⁴ SCG II, 49.8.

¹⁵ SCG II, 66.3.

¹⁶ W. Norris Clarke, *Person and Being*, 44; STh I, q. 118, a. 1.

¹⁷ STh I, q. 118, a. 2.

¹⁸ STh I, q. 75, a. 2.

¹⁹ STh I, q. 75, a. 5, ad 1.

power of abstraction, and it is through an understanding of this power of abstraction in which St. Thomas identifies the rational soul as immaterial and thus as subsistent.

Through the intellect of the rational soul human beings are capable of understanding universals. In this process, the intellect of the human being receives the substantial form of another being without going through a substantial change itself. For example, from the individual rock the intellect is able to abstract the form of rock. Now if the intellect were material this process of understanding universals would entail that the intellect undergoes a substantial change upon receiving the substantial form of another. In this case, every time a human being abstracted the form rock it would change into a rock. Yet this is not the case. Thus, through the intellect, the human being abstracts the universal from particular beings composed of form and matter in a manner that allows the intellect to possess another being's substantial form without substantially changing into that being²⁰.

The abstraction of universals, with universals serving as a proper object of the intellect, also points to the immateriality of the intellect in another way. The proper objects of the intellect, such as universals, concepts, and propositions, are abstract, un-extended, and universal. Contrary to this, what we find in physical matter is extended and particular. Accordingly, there is a deep-seated ontological inequality between the proper objects of the intellect and any kind of physical embodiment these objects could have²¹. More so, abstraction contains an infinite number of singulars whereas nothing material can hold an infinite number²².

Further, when the intellect abstracts universal concepts it abstracts and entertains them perfectly. For example, when the intellect abstracts triangularity from a particular triangle the concept is entirely determinate whereas the particular triangle is not entirely determinate²³. Now, the mental image brought forth from the imagination of a human being may not be entirely determinate. However, this is to be expected. The imagination is an operation of sensation and sensation is entirely reliant on matter. Yet when the intellect maintains the concept of triangularity, rather than when the imagination entertains the phantasm, the concept of triangularity is necessarily perfect whereas any triangularity in matter or in sense knowledge is indeterminate²⁴.

This immaterial possession of ideas such as determinate immaterial universals demonstrates that the rational soul has an immaterial operation that is separate from the body, as universals necessarily only exist immaterially. The existence of material universals is impossible as matter is the principle of indi-

²⁰ SCG II, 49.3.

²¹ D. S. Oderberg, *Real Essentialism*, 252.

²² STh I-II, q. 2, a. 6; SCG II, 59.6.

²³ E. Feser, *The Last Superstition*, (Indiana: St Augustine Press, 2008), 124.

²⁴ SCG II, 50.5.

viduality and indeterminacy²⁵. Consequently, the rational soul's intellect demonstrates that the rational soul has an immaterial operation. Following the principle *agere sequitur esse* alluded to earlier; the mode of a being's operation follows the mode of the being. Therefore, the rational soul must have an immaterial mode of being²⁶. The rational soul must have an immaterial mode of being because if the rational soul is not immaterial there is not sufficient reason for the immaterial operation it possesses to exist. To judge and defend this claim, consider the principle of sufficient reason.

The principle of sufficient reason states that every contingent thing that exists must have a sufficient cause. Everything that is has a sufficient reason for existing and act is proportional to the nature which possesses it²⁷. For example, if the effect of heat is found the total cause must in some way be able to make the effect of heat intelligible. Thus, if the rational soul is material it would be concluded that the rational soul would only have actual knowledge of material things as nothing acts without keeping with its species. A being's operation does not go beyond the mode of its being²⁸. However, the examples above demonstrate that the rational soul has immaterial operations. Therefore, as the principle of sufficient reason and the principle of *agere sequitur esse* display, the human being's immaterial operation must be caused by an immaterial form since it is not possible for there to be an effect which was not first in the total cause, act is proportional to the nature that possesses it²⁹.

As demonstrated, the rational soul has an operation that is not dependent on matter. As non-subsistence is due to dependence on matter, subsistence can be seen to be due to independence from matter. The immaterial operation of the human being displays that the rational soul can act by itself and thus the rational soul is an immaterial subsistent form³⁰. Due to being a subsistent thing with an operation apart from any bodily organ, the immaterial soul is excluded from the corruption of the body and is consequently immortal. To be corrupted by the corruption of the body the rational soul would have to be a dependent existent on the material body. Contrary to this, the rational soul is an independent per se existent and it accordingly cannot be accidentally corrupted³¹.

As briefly noted above, material things perish because they lose their forms. In composed beings, perishing is the loss of a substantial form and organized matter³². For instance, a horse perishes because its matter loses the substantial form of horse and takes on the new substantial form of carcass. A subsistent form which possesses its own particular operation apart from matter, like that of the

²⁵ STh I, q. 75, a. 3, ad 2.

²⁶ STh I, q. 105, a. 5.

²⁷ STh I, q. 14, a. 1.

²⁸ SCG II, 49.5.

²⁹ STh I, q. 12, a. 3.

³⁰ SCG II, 51.

³¹ STh I, q. 75 a. 6.

³² STh I, q. 76, a. 6.

rational soul, cannot perish when it loses the matter which it informed in principle. This is because a subsistent form exists through itself. Upon loss of the human body the rational soul no longer composes the being of human being but rather composes the being of form and participated existence³³.

The time spent detailing and defending the immaterial operations of the human person displays that as unified substance of body and immaterial soul, the human person finds itself on the frontier of being³⁴. Due to having an intellectual nature, the human being is a master of itself³⁵. The human being is distinct from all others and a responsible, self-conscious, source of its own actions³⁶. This intellectual immaterial power also demonstrates that the soul subsists on its own apart from matter as its operation is apart from matter. Due to the subsistence of the rational soul it is subsequently immortal as it cannot be corrupted by the accidental corruption of matter. Accordingly, the human being as rational animal finds itself at the highest level of material being. More so, as embodied spirit the human being finds itself at the lowest level of spirits³⁷. As evident in the philosophical and scientific culture today, the premise that intellectual operation is immaterial is often contended, and the status of the human being is diminished.

One objection that attempts to diminish the human being aims at the principle of sufficient reason. As noted prior, the principle of sufficient reason was employed to note how an immaterial operation requires an immaterial cause. This principle was used to establish that the immaterial intellect and will must stem from an immaterial form. In denying the principle of sufficient reason the objection is often used as a premise towards the conclusion that the human being is purely matter. Yet there are demonstrative reasons why the principle of sufficient reason must be true.

First, our common experience demonstrates that we tend to find explanations for things when we look for explanations. If the principle of sufficient reason were false it would be a miracle that we can find such consistent explanations common to our experience³⁸. Secondly, if the principle of sufficient reason were false there would not be a reason for our perceptual experiences³⁹. For instance, there would be no reason as to why I perceived a dog instead of a cat. Now, if there is no sufficient reason for perceptual experience there is also no justification to trust the perceptions which ground empirical science⁴⁰. Consequently, without the principle of sufficient reason empirical science would fall.

³³ STh I, q. 75, a. 5.

³⁴ W. Norris Clarke, *Person and Being*, 38.

³⁵ *Ibid.*, 48-49.

³⁶ *Ibid.*, 27.

³⁷ *Ibid.*, 33; STh I, q. 76, a. 5.

³⁸ E. Feser, *Scholastic Metaphysics*, (Germany: Editiones Scholasticae, 2014), 133.

³⁹ E. Feser, *Aristotle's Revenge*, (Germany: Editiones Scholasticae, 2019), 74.

⁴⁰ *Ibid.*, 78.

The third reason why the principle of sufficient reason must be true is that we believe our rationality embraces true conclusions that are led up to by true premises. Thus, the principle of sufficient reason underscores all rational inquiry and knowledge. Yet if one were to deny the principle of sufficient reason there is no reason why this, or any other argument, is true. As a result, if one were to deny the principle of sufficient reason the individual cuts off the sufficient reason for their denial⁴¹. Accordingly, the principle of sufficient reason must stand for there to be rational discourse and dialogue. Another objection in which the human person, as immaterial soul and material body, is contended stems from neuroscience.

As neuroscience has shown, the matter of the brain is closely related to mental states. In the hylemorphism described above, this is exactly the kind of relationship one would expect⁴². As a form of rock cannot function without the matter of rock, a rational soul cannot fully function without the matter of the body. Further and as already granted, all knowledge begins in the senses. Yet intellectual knowledge is not entirely dependent on matter, and also transcends matter. Accordingly, those who attempt to reduce the intellectual operation of human beings to brain states elevate the material cause to the level of formal cause. As we have shown, if the formal cause of the rational soul was material it could not abstract the determinate universals, or know itself as 'I'. Consequently, if one elevates the material cause of brains states to that of formal cause, one has the burden of proving universals are material.

Further, in reducing the operation of the intellect to brain activity, the adherent commits the fallacy of composition. If one were to reduce water and say that it is nothing but flammable hydrogen and flammable oxygen, the curious case of how when combined they put out fire is left unexplained⁴³. Consequently, water cannot be reduced to just hydrogen and oxygen because it leaves out the new essence, properties, and operations, they receive when composed and united. Similarly, to say that a human being's intellectual operation is nothing but matter leaves out the curious case of how when composed with a rational soul the brain transcends the ability of minds with material brains that are larger.

Some may also contend that the material activity of the brain is synonymous with the activity of thinking. However, action is intentional; action and thought are always directed towards something. Therefore, to state that action is directed towards itself is to commit a category error⁴⁴. Moreover, as action is always directed towards something the activity of the intellect is always directed towards something. This something that the intellect is directed towards, say when it has a thought, is known as intentionality. Intentionality poses simi-

⁴¹ E. Feser, *Aristotle's Revenge*, 77.

⁴² D. S. Oderberg, *Real Essentialism*, 254; STh I-II, q. 2, a. 5.

⁴³ D. S. Oderberg, *Real Essentialism*, 75.

⁴⁴ E. Feser, *Aristotle's Revenge*, 444-445.

lar problems to those who wish to reduce the mind to matter as in principle one cannot locate intentionality materially.

Certain other naturalistic accounts of the mind posit that the mind can be explained in a manner that likens the brain to a computer and the mind to a software program. In this account thoughts are explained away as symbols in the brain and thinking becomes the going from one symbol to another in the manner that an algorithm does. Even though this theory holds weight amongst people today, the theory is simply incoherent. A symbol is not a symbol unless there is a user of that symbol⁴⁵. More so, as symbol comes from syntax, syntax also presupposes an observer relation⁴⁶. Further, algorithms are followed unconsciously in principle⁴⁷. Yet if algorithms are being used to explain thought, and thought is in principle conscious, an unconscious means is used to explain a conscious effect. With the objections analyzed and refuted regarding human beings as material, it may often be maintained that the human being is simply immaterial.

As the discussion of hylemorphism noted above, the human being is a substance composed intimately of both form and matter. Yet it is sometimes contended that the human being is simply immaterial form. That is, it is sometimes objected that the human being is simply immaterial soul rather than soul and body. One famous instance of this is found in the works of Renee Descartes. Renee Descartes posited that the human being was composed of the completely distinct immaterial mind and the completely distinct material body. Therefore, to Descartes, the human being was not a unified substance. To see how the human being is simply not an immaterial soul, a brief look at the thought of Descartes is necessary.

Renee Descartes maintained that which was clear and distinct in intellectual perception was true⁴⁸. Since the clear and distinct idea of the mind did not contain the clear and distinct idea of an extended body, and the clear and distinct idea of the body was separate from that of the clear and distinct idea of the mind, for Descartes it followed that the soul was distinct from the body⁴⁹. With the concept of the self as a non-extended thinking thing, and the conception of the body as a separate and extended thing, Descartes held that the human being, mind and body, constituted two distinct and irreducible substances. Accordingly, the human being was not a unified substance of body and soul, but was rather a distinct soul trapped in a distinct body.

To see why the position of Renee Descartes is false, and to see why the above mentioned hylemorphic account of the human being is correct, consider

⁴⁵ Ibid., 354.

⁴⁶ Ibid., 364.

⁴⁷ E. Feser, *The Last Superstition*, 241.

⁴⁸ R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. D. A. Cress, (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993), 22-24.

⁴⁹ Ibid., 50, 56.

the unsolvable problem of the communication between these two substances. A distinct separate immaterial substance can never enter into an efficient causal relationship with a distinct separate material substance⁵⁰. Thus in Descartes' account, there is not a sufficient reason as to why the mind impacts the body and how the body impacts the mind. Yet with an understanding of the person under hylemorphism, the interaction problem between mind and body is nullified simply because there are not two separate substances that need to interact. An accidental disposition cannot possibly come between the intellectual soul and the body since the soul is substantial form of the body⁵¹.

Under the hylemorphic conception of the human being explained above, the human being is not two complete and distinct substances that necessitate interaction. The hylemorphic conception of the human being demonstrates that the human being is one unified being. A human mind is not an independent substance that can exist on its own as a complete human being, nor is a human body an independent substance with like capabilities. Rather a human being is composed of co-principles and the soul is united to the body without intermediation. It is essential for the soul to be intimately united to a body because if it were not being a human person would be accidental⁵². Consequently, a human being is soul and body.

With the metaphysical principles of the human being analyzed and defended, one aspect of the human person as substance has been brought forth. This analysis has shown that the human being, as matter and form, possesses the immaterial operations of intellect and will. These operations, the in-itself aspect of the human being, are expressed via self-consciousness and self-determination⁵³. Yet as noted earlier, there is also another dimension of being as substance, the toward-others aspect. In the above rejection of Descartes' conception of the human person, it was noted that Descartes' turn to the subject negated mind/body interaction. However, Descartes' turn to the subject also negates the importance of the toward-others aspect of the human person. This issue is solved with a further understanding of the metaphysics of St. Thomas.

All being is naturally inclined to seek its own perfection and to communicate its own goodness through its operations⁵⁴. Following the principle of sufficient reason, the goodness that a being can communicate depends on the goodness of the being. As matter is to form as potency is to act, a composed being lacks goodness and thus cannot communicate perfect goodness. Yet, the more a being is good the more a being can communicate goodness⁵⁵. More so, the communication of goodness, the acting upon another, requires that the acted

⁵⁰ E. Gilson, *Methodical Realism*, trans. P. Trower, (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 32.

⁵¹ STh I, q. 76, a. 6.

⁵² STh I, q. 118, a. 3.

⁵³ W. Norris Clarke, *Person and Being*, 64.

⁵⁴ STh I, q. 47, a. 1.

⁵⁵ STh I-II, q. 18, a. 1.

upon lack and consist of potency. Thus potency, as the capacity to undergo change, is considered a negative aspect in most composed beings that are acted upon⁵⁶.

Thus as noted, the human being is composed of matter and form, of body and soul. This composition displays that the human being is composed of act and potency. The presence of potency thus typically implies the presence of lack and the negative capacity to be acted upon. However, when being arrives at the level of person, a level to which this paper has spent considerable time analyzing, we find that potency, as matter is for form, is for the perfection of the person. More so, as matter is the proper subject of corruption, a thing is thus free from corruption to the extent that it is free from matter⁵⁷. To better see this, let us return to our discussion of self-reflexivity.

It was noted above that the 'I' of the person indicates the actuality of the immaterial soul. Since potency is moved to act by something actual, it follows that the actual reflexive self-awareness must be moved from potency to act. This potency for receptivity, which presupposes relation, thus serves as a perfective aspect of the human being and not simply the negative aspect of being acted upon⁵⁸. For if the potency for receptivity was not a perfective aspect, then the in-itself of self-awareness would be incomplete because the self-awareness of the inner 'I' must be moved from potency to act by another 'I'⁵⁹. Accordingly, the toward-others aspect of the substance, the relational aspect of all being, when considered in the human person, is not a one-sided affair. The meaning of relation and receptivity is not that of one act depriving another of a potency, rather relation is reciprocity and reciprocity leads both to the natural inclination to the perfection of the person and the natural inclination to communicate the person's goodness⁶⁰.

Consequently, the human being is within itself via self-consciousness and self-determination, the immaterial intellect and the will. Additionally, through the communication of goodness, through the toward-others aspect of substance, the person in-itself is fulfilled and the goodness of the person is communicated⁶¹. Therefore, in relation, the human being is not simply deprived of an actuality. In relation, the person does not lose the substantial qualities of self-possession and self-identity in reciprocity, as a tree loses its actuality when acted upon by fire. Rather the person increases in self-awareness, self-possession, and self-identity, when he engages in receptivity with others. Thus, through an ever-growing set of personal relations, the more a person is in

⁵⁶ W. Norris Clarke, *Person and Being*, 20.

⁵⁷ Thomas Aquinas, *Compendium of Theology*, trans. R. J. Regan, (New York: Oxford University Press, 2009), 84.

⁵⁸ W. Norris Clarke, *Person and Being*, 74.

⁵⁹ *Ibid.*, 65; STh I, q. 87, a. 1.

⁶⁰ W. Norris Clarke, *Person and Being*, 73-74.

⁶¹ *Ibid.*, 64.

communion the more a person takes possession of himself⁶². More so, as all being, as substance, is in-itself and toward-others, the person finds himself as the conscious expression of this breathing in and breathing out of the entire universe⁶³.

As this paper has shown, the human being is the composed substance of rational soul and body. Since the rational soul possesses operations that are not directly reliant on matter, it follows that the rational soul is immortal. However, as the rational soul is the form of the human being, without the matter of the body, the rational soul is not the complete substance of a human being. More so, objections stating that the human being is simply soul, and objections stating that the human being is simply matter, have been refuted.

Accordingly, the human being finds itself at the frontier of being as both body and spirit. Investigation into this level of being, consisting of self-awareness and self-determination, has brought out the positive aspect of receptivity. More so, investigation into the person who is at the frontier of being has revealed that receptivity is necessary for the fulfillment of the person's natural inclination for perfection, and necessary for the fulfillment of the person's natural inclination to communicate its own goodness.

* * *

Summary

Under Hylemorphism, all composed beings are composed of form and matter. Accordingly, the human being is a unified substance of soul and body. Through the operations of a human being an immaterial power is manifested which demonstrates that the rational soul is immaterial and immortal. Through these elements of Thomistic metaphysics, a clear understanding of the person emerges as both in-itself and toward-others. After key metaphysical principles such as the principle of sufficient reason are defended, arguments against the thesis which claim the person is reducible to body or soul are rebuked and the Hylemorphic account is shown to stand. Leaning on the work of W. Norris Clarke, the person as body and soul is thus shown to be the frontier of being.

Keywords: Being, Human, Hylemorphism, Immaterial, Intellect, Person, Personalism, Rational, Soul.

Bibliography

- Descartes R., *Meditations on First Philosophy*, trans. D. A. Cress, Indianapolis: Hackett Publishing, 1993.
- Feser E., *Aristotle's Revenge*, Germany: Editiones Scholasticae, 2019.

⁶² Ibid., 80.

⁶³ Ibid., 74.

- Feser E., *Scholastic Metaphysics*, Germany: Editiones Scholasticae, 2014.
- Feser E., *The Last Superstition*, Indiana: St Augustine Press, 2008.
- Gilson E., *Methodical Realism*, trans. P. Trower, San Francisco: Ignatius Press, 1990.
- Norris Clarke W., *Person and Being*, Milwaukee: Marquette University Press, 1993.
- Oderberg D. S., *Real Essentialism*, New York: Routledge, 2007.
- Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, trans. J. P. Rowan, Indiana: Dumb Ox Books, 1995.
- Thomas Aquinas, *Compendium of Theology*, trans. R. J. Regan, New York: Oxford University Press, 2009.
- Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, trans. J. F. Anderson, Indiana: Doubleday, 1956.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province, California: NovAntiqua, 2008.

MONIKA PRZYBYSZ*

TOMASZ KNECHT**

Wykorzystanie social media w muzeum – korzyści i zagrożenia

Wstęp

Rola muzeów ewoluuje w sposobie organizacji niemal od początku istnienia nowych kanałów komunikacji¹. Działalność muzeów rzadko jest jednak nazywana i rozpatrywana jako „produkt”, a podejście marketingowe do muzeum jest wciąż rzadkością². Stąd często w instytucjach kulturalnych istnieje problem mentalny, finansowy, kadrowy, organizacyjny, koncepcyjny i strategiczny z prowadzeniem aktywnej działalności w social media. Brakuje osoby odpowiedzialnej za stałą komunikację w sposób regularny, przemyślany i strategicznie zaplanowany. Instytucje kultury i sztuki potrzebują natomiast podejścia rynkowego nie tyle w zakresie maksymalizacji zysków, ze względu na model funkcjonowania kultury często finansowanej w większości ze środków publicznych, co w zakresie optymalizacji nakładów i zarządzania jakością oraz marketingu relacji. Z drugiej strony, obecność muzeów w sieci i innych instytucji kultury staje się już dziś koniecznością. „Tak jak kilka lat temu podstawą było posiadanie strony www, dziś to już nie wystarcza. Jednakże samo posiadanie dodatkowych narzędzi nie jest kluczem do sukcesu. Sukces może zagwarantować jedynie odpowiednie ich wykorzystanie. (...) funkcje social media umożliwiają nam poznanie naszych odbiorców. Wiemy, kim są, gdzie mieszka-

* Monika Przybysz – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9794-4010>; e-mail: intellectus@wp.pl

** Tomasz Knecht – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6402-3461>; e-mail: tomasz.knecht@gmail.com

¹ Por. D. Cameron, *The Museum, a Temple or the Forum*, w: *Reinventing the Museum: The Evolving Conversation on the Paradigm Shift*, red. G. Anderson, New York 2012, s. 52.

² Por. J. Stefek, *Produkty kultury w opinii konsumentów. Na przykładzie oferty Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN*, „Marketing i Rynek” 4(2018), s. 505.

ją, ile mają lat i co lubią i gdzie bywają. Korzystając z tych samych serwisów stajemy niejako na równi z nimi, a na pewno bliżej nich”³.

W poniższym artykule zostanie zastosowana metoda case study – wybrane do analizy są cztery typy muzeów: kilkuletnie muzeum finansowane przez różne podmioty społeczne, jedno z najstarszych i największych muzeów polskich, młode i bardzo sprofilowane niewielkie muzeum oraz analogiczne pod względem tematyki zagraniczne muzeum. Kryterium doboru stanowiła różnorodność typów działalności muzeum w świecie rzeczywistym i wirtualnym. Te cztery przypadki mają służyć zobrazowaniu typów działań i aktywności, które może podejmować muzeum w social media, a także przeglądowi dobrych praktyk w mediach społecznościowych. Podjęcie się refleksji nad problematyką komunikacji muzeów w social media poprzez analizę raportów i literatury przedmiotu, głównie anglojęzycznej, służyć ma podkreśleniu roli, jaką media społecznościowe mogą odgrywać w komunikacji muzeum.

Nieustanna interakcja z klientami

Muzeum w dzisiejszych czasach przeniosło się od skupiania się na artefaktach do perspektywy, która obejmuje i koncentruje się na konkretnych osobach odwiedzających instytucję kultury⁴. To zwiedzający mogą być bowiem dziś głównym nośnikiem informacji o posiadanych przez instytucję kultury zbiorach, czy wydarzeniach. Nina Simon, autorka „The Participatory Museum”, definiuje muzeum jako miejsce, w którym odwiedzający mogą tworzyć, udostępniać i komunikować się ze sobą wokół treści⁵. Potwierdzają to Nanna Holdgaard i Lisbeth Klastrup z Uniwersytetu IT w Kopenhadze, które podkreśliły, że muzea chcą angażować odbiorców i przekształcać ich z biernych obserwatorów w aktywnych uczestników i twórców⁶. Stwarza to bogatsze doświadczenie muzeum dla odwiedzających. Angażowanie publiczności często oznacza zachęcanie do dyskusji, umożliwia przedstawienie posiadanych zbiorów w innej perspektywie, nowej opowieści, bądź w nawiązaniu do pewnej historii, w nowym kontekście, językiem zrozumiałym dla subkultur, różnych pokoleń użytkowników Sieci, czy budując szerszy zasięg do osób, które bez zachęty znajomych lub polecenia osoby znanej (influencera) nigdy nie wybrałyby się do danej instytucji. Przekaz influencerów w sieci ma nie tylko walor informacyjny, ale także często edukacyjny, rozrywkowy, bardzo emocjonalny i angażujący. Technologie cyfrowe stworzyły wiele nowych zasobów, które muzea mogły wykorzystać do zaangażowania swoich odbiorców i promowania

³ Muzea w Social Media [Raport], <http://sztukasmart.weebly.com/blog/muzea-w-social-media-raport> (dostęp: 04.03.2020).

⁴ Por. N. Holdgaard, L. Klastrup, *Between Control and Creativity: Challenging Co-creation and Social Media Use in a Museum Context*, „Digital Creativity” 25(2014), nr 3, s. 191.

⁵ Por. N. Simon, *The Participatory Museum*, Santa Cruz, CA: Museum 2.0, 2010, II.

⁶ Por. N. Holdgaard, L. Klastrup, *Between Control and Creativity...*, dz. cyt., s. 190.

dyskusji. Jedno z najważniejszych narzędzi cyfrowych technologii stanowią media społecznościowe, a także aplikacje mobilne.

Media społecznościowe zmieniły sposób, w jaki ludzie się komunikują. Użytkownicy mogą tworzyć własne treści i mogą konsumować te generowane przez innych użytkowników. Jest to przede wszystkim miejsce do interakcji z innymi, prowadzenia nieustannego dialogu, wymiany doświadczeń i emocji. Media społecznościowe mogą być niemal natychmiastowe i zachęcają widza online (także dzięki funkcjonalności transmisji w czasie rzeczywistym), aby zostać uczestnikiem niekończącej się dyskusji. Media społecznościowe zmieniły również sposób, w jaki ludzie prowadzą rozmowy w internecie. Komunikacja ta nie jest już rozmową od jednego do wielu, ale od wielu osób do wielu⁷. Zamiast jednego podmiotu rozmawiającego z publicznością, ludzie i organizacje mogą angażować się w wielogrupową rozmowę. Zasadniczo zmienia to elementy komunikacji⁸. Każdy w niej ma szansę na publikację, bycie twórcą, nadawcą, wydawcą, autorem.

W miarę, jak internet staje się coraz bardziej zaawansowany, jego użytkownicy odkrywają innowacyjne sposoby na porozumiewanie się ze sobą. Zastosowania mediów społecznościowych obejmują rozpowszechnianie informacji lub multimediów, otrzymywanie szybkiej informacji zwrotnej, udostępnianie zdjęć lub historii, bieżące wiadomości lub komunikacja z innymi osobami. Serwisy społecznościowe mają różne nisze w komunikacji online. Twitter to mikroblog, Instagram i Snapchat to platformy do udostępniania zdjęć i krótkich filmów, YouTube jest drugą największą wyszukiwarką na świecie oraz ogromnym archiwum materiałów video, a Facebook jest społeczną stroną do sieciowych kontaktów (networking)⁹. Media społecznościowe przynoszą innowacyjne podejście do tego, jak muzea angażują się w swoją publiczność. Jenny Kidd z City University w Londynie stwierdziła, że takie media zabierają muzeum poza swoje architektoniczne granice, a w swojej wirtualności i niematerialności zaczynają umieszczać centrum opowieści uznając, a nawet obejmując subiektywność¹⁰.

Korzyści z komunikacji w social media

Korzystanie z mediów społecznościowych wiąże się z wieloma korzyściami. Większość mediów społecznościowych posiada bezpłatny dostęp do

⁷ Por. B. Suzic, M. Karlicek, V. Striteský, *Adoption of Social Media for Public Relations by Museums*, „Central European Business Review” 5(2016), nr 2, s. 6.

⁸ Por. A. Fletcher, M. J. Lee, *Current Social Media Uses and Evaluations in American Museums*, „Museum Management and Curatorship” 27(2012), nr 5, s. 508.

⁹ Por. H. Tenkanen i in., *Instagram, Flickr, or Twitter: Assessing the Usability of Social Media Data for Visitor Monitoring in Protected Areas*, „Scientific Reports (Nature Publisher Group)” 7(2017), nr 9, <https://search.proquest.com/docview/1983426842?accountid=15099> (dostęp: 04.01.2020).

¹⁰ Por. J. Kidd, *Enacting Engagement Online: Framing Social Media Use for the Museum*, „Information Technology & People” 24 (2011), nr 1, s. 65, <https://search.proquest.com/docview/855076001?accountid=15099> (dostęp: 04.03.2020).

tworzenia i administrowania kontami¹¹. Szybkość wysyłania postów i wiadomości umożliwia instytucji natychmiastową komunikację ze swoimi obserwatorami. Co istotne, media społecznościowe dają instytucji możliwość na łatwe angażowanie się bezpośrednio u jej odbiorców. Muzea mogą wiele skorzystać z tych pozytywnych aspektów¹².

Muzea często mają reputację przestarzałych, tkwiących w przeszłości i bardzo powoli zmieniających się, nieidących z duchem czasu. Aby być na bieżąco i zrozumieć współczesne czasy, muzea – i szerzej instytucje publiczne – muszą dostosować się do nowych technologii internetowych lub zaryzykować bycie przestarzałym tworem kultury, do którego przychodzi coraz mniej odwiedzających. Media społecznościowe stopniowo wypierają stare media, takie jak gazety, jako drogę promocji instytucji, gdyż social media są powszechnie dostępne i znacznie tańsze w utrzymaniu dla podmiotów niskobudżetowych. Użycie mediów społecznościowych pomaga zwiększyć zainteresowanie nadchodzącymi wydarzeniami, projektami lub samymi eksponatami. I jest dużo tańsze, niż wyprodukowanie ulotki reklamowej, bądź innego materiału, w którym trzeba zapłacić twórcy nie tylko za kreację przekazu, ale także za wydruk tego materiału.

Podobnie, media społecznościowe mogą zwiększyć zasięg muzeum. Jest możliwe, że instytucja, która funkcjonuje lokalnie, osiągnie teraz poziom szerzej publiczności. Media społecznościowe zapewniają platformę, aby to umożliwić. Mogą także pomóc użytkownikom dotrzeć przede wszystkim do młodszych grup demograficznych, wśród których zdecydowana większość korzysta z wielu platform społecznościowych¹³. Aby dotrzeć do młodych odbiorców, muzea muszą wiedzieć, gdzie ich znaleźć. Co najważniejsze, media społecznościowe umożliwiają widzom zaangażowanie, a także bezpośrednie łączenie się muzeum z publicznością. Przez to połączenie publiczność może uczestniczyć i kształtować swoje doświadczenie edukacyjne¹⁴. Kontakt z odbiorcami jest ważny, ponieważ bez silnych relacji z odwiedzającymi, darczyńcami i wolontariuszami, muzea nie odniosą sukcesu i mogą przestać istnieć.

Wiele muzeów korzysta z mediów społecznościowych w swoich instytucjach w inny sposób. Większość instytucji wykorzystuje media społecznościowe do promowania wydarzeń w swoich jednostkach lub markach, a także do zapowiedzi różnych wydarzeń, działań, w których publiczność angażuje się w instytucję online, gier terenowych lub innych interaktywnych układanek. Muzea mogą wykorzystać media społecznościowe jako cenne narzędzie do udziału publiczności także w ocenie planowanych działań i wypowiedziach,

¹¹ Por. A. Fletcher, M. J. Lee, *Current Social Media Uses...*, dz. cyt., s. 507.

¹² Por. A. Padilla-Meléndez, A. del Águila-Obra, *Web and Social Media Usage by Museums: Online Value Creation*, „International Journal of Information Management” 33(2013), nr 5, s. 896.

¹³ Por. Pew Research Center, *Social Media Use in 2018*, March 2018, s. 4.

¹⁴ Por. A. Fletcher, M. J. Lee, *Current Social Media Uses...*, dz. cyt., s. 506.

jak je modyfikować. Także szybkość reakcji i informowanie społeczności o gwałtownych zmianach godzin otwarcia muzeum lub wydarzeniach kulturach w nich organizowanych jest nie do przecenienia.

Wyzwania komunikacyjne dla instytucji kultury

Wprowadzenie mediów społecznościowych do komunikacji instytucji wiąże się z nowymi problemami praktycznymi i etycznymi dla muzeów. Media społecznościowe to zupełnie nowa dziedzina, która ciągle ewoluuje. Wiele platform pojawiło się w ciągu ostatnich dziesięciu do piętnastu lat. Może to stworzyć wyjątkowe wyzwanie dla tych, którzy uczestniczą w tym nowym sposobie komunikacji, a jednocześnie dobrze rozumieją specyfikę muzeów zmieniających się wolno. Podczas, gdy media społecznościowe przedstawiają wiele możliwości dla muzeów, zwłaszcza w zakresie edukacji, pomocy i zaangażowania w rozszerzaniu dostępu i włączaniu oraz dynamiki badań i współpracy z otoczeniem, obawy dotyczą kilku ważnych zagadnień. Chodzi przede wszystkim o przejrzystość, cenzurę, szacunek dla uwarunkowań i specyfiki mediów, aby jak najlepiej wspierać edukację i komunikację. Są to obawy, które muzea muszą rozwiązać. Nowa metoda komunikacji jest jednym z problemów spotykanych w mediach społecznościowych. Należy stworzyć zestaw odpowiednich procedur, a także wytycznych dla administratorów kanałów, tzw. best practices, których wypełnianie należy zapisać w umowie o współpracy. Otwartość medium może powodować bowiem poważne problemy etyczne, zagrożenie dla reputacji, a nawet problemy prawne. Przykładem takich działań może być przejście kanałów social media przez zewnętrzną osobę obsługującą kanały i żądanie wynagrodzenia za oddanie dostępu, bądź publikacja materiałów na kontach muzeum naruszająca prawa autorskie (zdjęcie, film) albo wizerunek osoby (umieszczenie bez zgody) etc.

Zwiększony publiczny charakter mediów społecznościowych to unikalna cecha tego medium¹⁵. Użytkownicy mogą publikować wszystko online natychmiast i z niewielką dozą racjonalności. Nieodłącznym zagrożeniem tego nowego medium jest fakt, iż nigdy do końca nie wiadomo, kim jest interlokutor, w czym imieniu się wypowiada, czy jest na pewno osobą, za którą się podaje, czy nie stworzył konta fejkowego, bardzo przypominającego w nazwie konto znanej osoby. Komunikacja, która byłaby postrzegana jako niekonsekwentna lub przemijająca w przeszłości, obecnie jest publikowana online. Jeśli muzeum nie ma jasnego planu, jak chce korzystać z mediów społecznościowych w swojej instytucji, może nie widzieć wielu korzyści z wdrażania tej technologii. Złe planowanie lub zastosowanie social media może wręcz zrujnować kampanię w mediach społecznościowych. Polityka mediów społecznościowych może sprawić, że instytucje takie, jak muzea popełnią poważne błędy

¹⁵ Por. A. S. Wong, *Ethical Issues of Social Media in Museums: A Case Story*, „Museum Management and Curatorship” 26(2011), nr 2, s. 100.

w mediach społecznościowych i zniechęcą do ich odwiedzenia w sposób fizyczny wiele osób. Louise Cadell określa politykę mediów społecznościowych jako zalecaną zasadę działania lub ćwiczenie konwersacji. Strategia mediów społecznościowych jest podobna, a wiele działań w nich prowadzonych zawiera elementy społecznej strategii medialnej. Robin Effing i Ton A. M. Spil określają strategię mediów społecznościowych jako ukierunkowany na cel proces planowania i tworzenia treści generowanych przez użytkowników, realizowany przez grupę aplikacji internetowych, aby stworzyć wyjątkową i cenną pozycję konkurencyjną¹⁶. Social media policy to zestaw wytycznych, które ułatwiają korzystanie z mediów społecznościowych danej instytucji. Strategia określa cel takiego użycia. Posiadanie określonego rodzaju wskazówek jest korzystne, ponieważ może chronić tę instytucję od odpowiedzialności. Generalnie, muzea często nie wykorzystują potencjału mediów społecznościowych jako narzędzia do angażowania odwiedzających. Natomiast media społecznościowe pozwalają na dynamiczny rozwój marketingu relacji w przedsiębiorstwach, które potrafią je umiejętnie wykorzystać¹⁷. Zgodnie z definicją z 1984 roku Ch. Gronroosa, specjalisty w dziedzinie marketingu usług, marketing relacji, to: „tworzenie, utrzymanie i wzbogacanie więzi z klientami i innymi partnerami w taki sposób, aby cele obu stron zostały osiągnięte poprzez obustronną wymianę i spełnienie poczynionych obietnic”¹⁸.

Social media policy dla małych instytucji

Najlepsze praktyki dla małych muzeów, które chcą efektywnie korzystać z mediów społecznościowych można ująć w kilku punktach¹⁹.

1. Muzea powinny rozpoczynać działania w social media od jednej platformy i to dobrze prowadzonej. To pozwala administratorowi mediów społecznościowych na skoncentrowanie się na poznawaniu danej platformy i stworzenie grupy fanów. Ważne jest również, aby muzeum pozakładało jednak profile na innych platformach, aby mieć taką samą nazwę w różnych miejscach do prowadzenia ich w przyszłości pod taką samą nazwą. Facebook to wartościowa platforma społecznościowa, od której warto zacząć ze względu na dużą liczbę odbiorców i ich różnorodność wiekową oraz społeczną. Jednak, ma swoje wady, a więc dramatycznie niskie zasięgi fanpage'y prowadzonych bez inwestowania w płatne kampanie reklamowe na tej platformie. Chcąc natomiast dorzeć na przykład w Polsce do dojrzałych mężczyzn warto prowadzić komuni-

¹⁶ Por. R. Effing, T. A. M. Spil, *The Social Strategy Cone: Towards a Framework for Evaluating Social Media Strategies*, „International Journal of Information Management” 36(2016), nr 1, s. 2.

¹⁷ Por. A. Bojanowska, *Wykorzystanie mediów społecznościowych w działalności marketingowej przedsiębiorstw*, „Marketing i Rynek” 4(2018), s. 77.

¹⁸ Ch. Gronroos, *A Service Quality Model and Its Marketing Implications*, „European Journal of Marketing” 1984, No. 18, s. 37.

¹⁹ Por. K. McGrath, *The Role of Social Media in Small Museums in Michigan* (2018), „Honors Theses” 2991, https://scholarworks.wmich.edu/honors_theses/2991 (dostęp: 04.01.2020).

kację w serwisie społecznościowym Twitter, do młodszych nieco kobiet w wieku 18-35 w serwisie Instagram, a do młodzieży poprzez Instastory w Instagramie, ponadto za pomocą Snapchata, a do nieco młodszej grupy młodych za pomocą TikToka.

2. W muzeum mediami społecznościowymi powinien zajmować się dedykowany administrator. Przydzielenie jednej osobie odpowiedzialności za prowadzenie mediów społecznościowych dla muzeum pomaga zapewnić jednolitość prowadzenia konta i potem także różnych profili. Ważne jest, aby jednoznacznie określić zadania tej osoby, które ograniczają się nie tylko do tworzenia postów, ale także monitorowania ich pod kątem pytań odbiorców i innych problemów. Ta osoba może być członkiem personelu lub wolontariuszem, ale musi to być osoba, której można zaufać, musi znać prawo w zakresie ochrony wizerunku i praw autorskich oraz majątkowych, dobrze posługiwać się mediami społecznościowymi, a także muzeum podpisze z nią stosowną umowę. Jednak warto, aby hasła dostępowe posiadały osoby administrujące muzeum i w umowie był zapis o przekazywaniu haseł dostępowych przy każdej zmianie ze względów bezpieczeństwa, aby nie utracić kanałów. Jeśli nie jest możliwe stworzenie stanowiska administratora social media, wówczas tworzenie publikacji należy podzielić na grupę osób, które na bieżąco będą współpracować w tych działaniach.

3. Warto stworzyć strategię mediów społecznościowych. Strategia powinna określać, co muzeum chce zrobić z mediami społecznościowymi: z treścią, do kogo osoby kierujące daną jednostką mają nadzieję dotrzeć, jak planować zaangażowanie odbiorców i przede wszystkim, jakie cele wyznaczają sobie osoby zarządzające muzeum. Strategia ta powinna być również wdrażana, a nie tylko stworzona.

4. Warto także opracować social media policy dotyczącą mediów społecznościowych, która powinna być przewodnikiem dla muzeum jak korzystać z mediów społecznościowych. Dobre wytyczne określają, z jakich platform korzysta instytucja, kto jest odpowiedzialny za prowadzenie profili i jaki jest cel społeczny muzeum w social media. Oprócz tego, dobre social media policy powinno również zawierać jasne zasady postępowania w sprawach społecznych. Powinno obejmować zakres tego, co administrator może i czego nie może publikować online, procedurę usuwania komentarzy i innych typowych problemów. „Jasne układy tworzą wiernych przyjaciół”.²⁰ Ponadto, stworzenie takich procedur pomoże przejmować obowiązki administrowania mediami społecznościowymi nowym pracownikom i ujednolici współpracę zespołu publikującego content.

Krakowskie muzea w social media

Raport na temat krakowskich muzeów przynosi kilka wniosków z analizy. Po pierwsze, ważną platformą jest Facebook. Jednak w tej platformie nie wy-

²⁰ Clara pacta claros faciunt amicos.

starczy jedynie publikować materiały, ale trzeba dbać o kreatywność, zaangażowanie, interakcję z odbiorcami i skracanie dystansu²¹. Za dobrą praktykę można uznać zamieszczanie krótkich, chwytliwych postów uzupełnionych o ciekawe zdjęcie, kreatywne ujęcie, bądź ciekawostki. Warto w tej platformie organizować również wydarzenia, bowiem Facebook umożliwia skorzystanie z takiej funkcjonalności i budowanie interakcji z tymi osobami, które albo nie polubiły fanpage'a i nie można ich ponownie zaprosić, albo nie weszły w interakcję z fanpage'em, przez co wyświetla się on im niezwykle rzadko albo wcale, bądź też chętniej zareagują na powiadomienie o dodaniu treści do wydarzenia, te bowiem pojawią się w postaci czerwonego alertu, w przeciwieństwie do braku powiadomienia po opublikowaniu treści na fanpage'u. Zaangażowanie potrafią także budować udostępniane na koncie muzeum treści opublikowane przez innych internautów, ponadto szybka reakcja na komentarze i pytania. Popularne wydaje się także organizowanie konkursów, które przykuwają uwagę oraz budują zaangażowanie, a ponadto pokazywanie teaserów, a więc informacji zapowiadających wydarzenia „od kuchni”. Dużą rolę odgrywają dziś również grupy na Facebooku, mocno promowane w porównaniu z fanpage'ami sposoby tworzenia społeczności. Oczywiście wydaje się również fakt, iż warto publikować treści wielokanałowo, także w innych serwisach społecznościowych, gdyż w ten sposób buduje się nie tylko szerszy zasięg, bardziej różnorodną grupę fanów, ale także większą ich liczbę. Dlatego dobrymi, choć wymagającymi znajomości kanałami są również Twitter, YouTube, Instagram wraz z Instastory (najbardziej obecnie konsumowany format w social media), Pinterest. „Dobrą praktykę promocji stanowi łączenie aktywności na różnych serwisach i wzmacnianie komunikatów za pomocą wielu kanałów dotarcia do odbiorców i właśnie w tę stronę zdają się zmierzać działające i promujące się w sieciach internetowych instytucje kultury”²².

„Media i multimedia w muzeum”

Mija sześć lat od konferencji naukowej w Muzeum Wsi Mazowieckiej w Sierpcu pt. „Między realnością, a światem fikcji. Media i multimedia w muzeum”²³. Uczestniczący w konferencji przedstawiciele placówek muzealnych, uczelni wyższych i firm zajmujących się tworzeniem i popularyzacją zbiorów z zastosowaniem nowoczesnych technologii zastanawiali się m.in. nad skutecznymi metodami promocji działalności muzeów za pomocą portali społecznościowych i aplikacji mobilnych. Wśród pytań, które stawiali przed sobą obradujący, pojawiły się także zagadnienia dotyczące interaktywności ekspozycji,

²¹ Por. *Muzea w Social Media [Raport]*, dz. cyt.

²² Tamże.

²³ Por. *Recepta na nowoczesne muzeum – relacja z konferencji*, <https://mwmskansen.pl/10780/recepta-na-nowoczesne-muzeum-relacja-z-konferencji#> (dostęp: 04.03.2020).

multimediów, tradycyjnych form wystawienniczych oraz grup docelowych wystaw multimedialnych²⁴.

Jak czytamy w podsumowaniu konferencji, mimo częściowych rozbieżności w ocenie funkcjonalności nowoczesnych form komunikacji, referenci uważali, że „(...) placówki muzealne stają się obecnie centrami łączącymi w sobie kulturę wysoką z popularną”²⁵.

Autorzy niniejszego opracowania uznali, że czas, który upłynął od wspomnianej wyżej konferencji, jest znakomitą okazją, a zarazem punktem wyjścia do analizy wybranych muzeów w zakresie relacji z otoczeniem z wykorzystaniem mediów społecznościowych.

Ocenie poddano działalność trzech typów krajowych placówek muzealnych, które odróżnia od siebie lokalizacja, wielkość, sposób finansowania czy zakres tematyczny działalności.

Polskie muzea, które zostały uwzględnione w niniejszym opracowaniu to: Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN w Warszawie, Muzeum Narodowe w Krakowie oraz Muzeum Skarb Narodu w Warszawie. Wspomniany okres sześciu lat od organizacji konferencji w Sierpcu, nakłada się na czas, jaki upłynął od publikacji raportu „Muzea w social media”²⁶, opublikowanego w 2014 roku przez krakowskie interdyscyplinarne koło naukowe Sztuka SMART. Obydwa wydarzenia w niniejszym opracowaniu stanowić będą tło do rozważań na temat kondycji muzeów w zakresie wykorzystywania przez nie mediów społecznościowych do komunikacji z otoczeniem, zaś informacje zawarte w przypisach będą uzupełnieniem informacji o podejmowanych działaniach.

Na koniec zostanie podany również ciekawy przykład jednego z muzeów brytyjskich. Niezbyt duże, ale dość charakterystyczne, dlatego warto porównania, jedynie jako przykład komunikacji małego muzeum zagranicznego, choć nieznajdujące się we wspomnianych raportach muzeum pozwoli na sformułowanie kilku dodatkowych wniosków.

Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN

Udostępnione publiczności 19 kwietnia 2013 roku²⁷ Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN jest pierwszą w Polsce tego typu publiczno-prywatną instytucją, za tworzenie której odpowiadały rząd, stołeczny samorząd i organizacja pozarządowa²⁸. Nowoczesne muzeum, które ukazuje 1000 lat dziejów polskich Żydów, jest też miejscem prezentacji dawnej i współczesnej kultury żydowskiej. Propagowanie wydarzeń związanych z głównymi zadaniami muzeum, oprócz standardowych działań komunikacyjnych w mediach i za pośred-

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. *Muzea w Social Media [Raport]*, dz. cyt.

²⁷ Tzw. małe otwarcie; uroczyste otwarcie wystawy stałej „1000 lat historii Żydów polskich” odbyło się 28 października 2014.

²⁸ Stowarzyszenie Żydowski Instytut Historyczny.

nictwem typowych środków promocji, odbywa się z szerokim wykorzystaniem serwisów społecznościowych. Do udostępniania tworzonych treści, ale również w celu sprawnej, dwukierunkowej komunikacji, POLIN wybrało serwisy: Facebook, Twitter, Instagram, YouTube oraz aplikację Tripadvisor. Dostęp do wspomnianych mediów społecznościowych, poza korzystaniem z nich poprzez wersje w mobilnych aplikacjach i wyszukiwarki, znajduje się na oficjalnej stronie muzeum²⁹.

Profil muzeum w serwisie Facebook obserwuje 79050 użytkowników³⁰. Zarówno strona główna, jak i pozostałe sekcje, stoją na wysokim poziomie merytorycznym, graficznym, fotograficznym i filmowym. Profil jest na bieżąco uzupełniany o zapowiedzi, zaproszenia i relacje z aktualnych wydarzeń. Administratorzy przykładają również dużą wagę do interaktywności, rozumianej zwłaszcza jako szybkość w zamieszczaniu odpowiedzi na wpisy publikowane przez użytkowników. W tym serwisie organizowane są niezwykle często wydarzenia za pomocą specjalnej funkcjonalności serwisu.

Choć konto POLIN w serwisie Twitter³¹ ma stosunkowo niewielu, bo 8110 obserwatorów³², warto odnotować, że od początku powstania, tj. od października 2014, sukcesywnie prowadzi komunikację z otoczeniem. Informacje zamieszczane w serwisie są aktualne, przyczyniają się do promowania wydarzeń, których organizatorem lub uczestnikiem jest muzeum, stanowi także forum wymiany poglądów i opinii (również użytkowników Twittera, którzy nie należą do grona obserwujących konto POLIN w tym serwisie).

Utworzony w październiku 2012 roku kanał POLIN w serwisie YouTube³³ wyświetlony był 1 198 306 razy, natomiast subskrybuje go 3440 osób³⁴. Zawiera 909 materiałów video, zgromadzonych w 57 playlistach³⁵.

Na instagramowym koncie muzeum³⁶, które ma ponad 19300 obserwatorów, opublikowano do tej pory 1730 postów³⁷. Właśnie Instagram, a dokładnie konto prowadzone przez POLIN, oznaczone dla ułatwienia wyszukiwania hasztagiem #polinmuseum, stanowi ciekawy przykład właściwego wykorzystywania kanałów w mediach społecznościowych do komunikacji z grupami otoczenia. Dają one bowiem nie tylko możliwość prezentacji oferty przygotowanej przez placówkę, czy interakcji z użytkownikami, ale także ukazywania

²⁹ Por. Strona Muzeum Historii Żydów Polskich, <https://www.polin.pl> (dostęp: 04.03.2020).

³⁰ Stan na 19.11.2019.

³¹ Por. Profil Muzeum Historii Żydów Polskich na Twitterze, <https://twitter.com/polinmuseum> (dostęp: 04.03.2020).

³² Stan na 20.11.2019.

³³ Por. Kanał w serwisie YouTube, <https://www.youtube.com/channel/UC8caXcOXGf0qzLYnhvSp9Xg> (dostęp: 04.03.2020).

³⁴ Stan na 19.11.2019.

³⁵ Jak wyżej.

³⁶ Por. Profil Muzeum Historii Żydów Polskich w serwisie Instagram, <https://www.instagram.com/polinmuseum/> (dostęp: 04.03.2020).

³⁷ Stan na 20.11.2019.

muzeum ze strony nieoczywistej, często zaskakującej dla mniej zaangażowanych odbiorców. Takim nieoczywistym, biorąc pod uwagę misję POLIN³⁸, oraz tradycyjne wyobrażenia związane z hasłem „muzeum”, wydawać się mogły bezpłatne warsztaty kulinarno-fotograficzne „Od Abrahama do Instagrama”³⁹, zorganizowane z okazji II edycji TISZ Festiwal Żydowskiego Jedzenia⁴⁰. Uczestnicy szkolenia wzięli udział w praktycznych pokazach przygotowywania potraw oraz uwieczniania ich na zdjęciach, ale przede wszystkim stanowili część promocji Festiwalu, udostępniając informacje o warsztatach oraz publikując efekty w postaci zdjęć na swoich instagramowych kontach. Ukazany przykład potwierdza pogląd, że misję marki, osadzoną głęboko w historii i tradycji, da się pogodzić z wizją nowoczesnego muzeum⁴¹. Wszystkie wyżej wymienione kanały komunikacji w social media, prowadzone przez Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN, cechuje sprawna aktualizacja treści, dbałość o interakcje z użytkownikami oraz wizualna spójność identyfikacji, przekazu i oprawy graficznej.

Muzeum Narodowe w Krakowie

Powstałe w 1879 roku Muzeum Narodowe w Krakowie jest jednym z najstarszych i największych muzeów w Polsce. Dziesięć oddziałów, setki tysięcy zbiorów, ekspozycje stałe i czasowe, biblioteka, pracownie, konferencje i zajęcia edukacyjne stanowią potężne zaplecze w upowszechnianiu sztuki. W poszukiwaniu odpowiedzi na pytania, w jaki sposób krakowskie muzeum wykorzystuje media społecznościowe, aby promować prowadzoną działalność, sięgnięto do wspomnianego powyżej raportu „Muzea w social media”⁴². Celem było także sprawdzenie, co zmieniło się po pięciu latach od publikacji raportu, bazując właśnie na przykładzie Muzeum Narodowego w Krakowie.

Profil na Facebooku⁴³ obserwuje obecnie 65088 osób⁴⁴, czyli ponad dwukrotnie więcej, niż w 2014 roku (24 994 osób). Konto na Twitterze⁴⁵ polubiło do tej chwili⁴⁶ 6383 użytkowników serwisu, podczas gdy w roku 2013 było ich

³⁸ Por. *Przywracać i chronić pamięć historii Żydów polskich, przyczyniając się do wzajemnego zrozumienia i szacunku wśród Polaków i Żydów, społeczeństw Europy i świata*, <https://www.polin.pl/pl/o-muzeum/misja-i-wizja> (dostęp: 04.03.2020).

³⁹ Por. <https://www.instagram.com/p/B21rCYRoYwn/> (dostęp: 04.03.2020).

⁴⁰ Por. <https://www.polin.pl/pl/tisz2019> (dostęp: 04.01.2020).

⁴¹ Por. *Tworzyć nowoczesne muzeum, centrum edukacji i kultury, platformę dialogu społecznego – instytucję oferującą głębokie doświadczenie i promującą nowe standardy obcowania z historią*, <https://www.polin.pl/pl/o-muzeum/misja-i-wizja> (dostęp: 04.03.2020).

⁴² Wszystkie dane liczbowe, dotyczące użytkowników mediów społecznościowych w roku 2015 pochodzą z tego źródła.

⁴³ Por. <https://www.facebook.com/muzeum.narodowe.krakow> (dostęp: 04.03.2020).

⁴⁴ Stan na 18.11.2019.

⁴⁵ Por. <https://twitter.com/MNKKr> (dostęp: 04.03.2020).

⁴⁶ Stan na 18.11.2019.

1868. Instagramowa działalność muzeum⁴⁷ cieszy się „polubieniami” 16500 osób obserwujących, podczas gdy w 2104 roku było to zaledwie 358 osób. Muzeum Narodowe korzysta także z możliwości zamieszczania treści w serwisie Pinterest⁴⁸ (1052 obserwujących obecnie przy 702 w 2014 roku) oraz na kanale YouTube⁴⁹ (716 subskrybentów obecnie, przy 141 w 2014 roku).

Rzecz jasna, przyrost liczbowy użytkowników we wszystkich kanałach social media muzeum, związany jest także z rozwojem technologicznym, zwiększeniem dostępności do urządzeń mobilnych oraz zmianami w postawach konsumenckich. Jednak nie dałoby to takich efektów, gdyby działalność Muzeum Narodowego w Krakowie, związana z upowszechnianiem swojej działalności za pomocą mediów społecznościowych, była prowadzona w oderwaniu od rzeczywistego zapotrzebowania ze strony użytkowników. Muzeum nie tylko zadbało o wzmacnianie komunikatów za pomocą kilku różnych kanałów, ale też o łączenie aktywności w różnych serwisach, co dało lepsze efekty w dotarciu do odbiorców.

Przykładem może być ogólnopolska kampania pn. „Narodowe Czytanie Wesela”, która, ze względu na osobę Stanisława Wyspiańskiego, w sposób oczywisty kojarzy się z Krakowem. Informacje i relacje z tego wydarzenia muzeum zamieściło na Facebooku, Twitterze, Pinterescie i YouTube. Podobny wydźwięk, także z użyciem podobnych mediów, to ogólnopolska akcja „Polska zobacz więcej – weekend za pół ceny”⁵⁰. Skierowana do turystów z Polski i zagranicy, zawiera zniżkowe oferty restauracji, muzeów, hoteli, atrakcji turystycznych oraz komunikacji zbiorowej. Przystępując do reklamowania przedsięwzięcia hasztagiem #weekendzapolceny, muzeum miało możliwość przyciągnięcia uwagi wszystkich osób, które obserwują działalność placówek kultury w mediach społecznościowych, nie tylko spośród „swoich” followersów. Muzeum Narodowe w Krakowie umożliwia zakup biletu, uprawniającego do zwiedzania wystaw w wybranych oddziałach, z 50% zniżką⁵¹. Akcja, organizowana cyklicznie co pół roku pod patronatem Polskiej Organizacji Turystycznej i Ministerstwa Rozwoju, przyciąga ponad już ponad 185 tysięcy chętnych, również spoza Polski⁵².

W opisie zakładki „Informacje”, na kanale YouTube muzeum, czytamy: „Interesuje nas AKTUALNOŚĆ // NARODOWE NIE ZNACZY SKOSTNIAŁE // Nowoczesność zderzana jest tu z tradycją i historią // Muzeum Narodowe w Krakowie zmienia się, ewoluuje. Wychodzi naprzeciw // Działamy, rozmawiamy, zadajemy pytania. Nieszablonowo, w oderwaniu od schematu gigantycz-

⁴⁷ Por. <https://www.instagram.com/thenationalmuseuminkrakow/> (dostęp: 04.03.2020).

⁴⁸ Por. <https://pl.pinterest.com/mnkrk/> (dostęp: 04.03.2020).

⁴⁹ Por. <https://www.youtube.com/user/2012MNK/> (dostęp: 04.03.2020).

⁵⁰ Por. <https://www.pot.gov.pl/pl/nawosci/wiadomosci-z-pot/rusza-v-edycja-akcji-polska-zobacz-wiecej-weekend-za-pol-ceny-padl-kolejny-rekord> (dostęp: 04.03.2020).

⁵¹ Por. <https://mnk.pl/aktualnosci/weekend-za-pol-ceny-1> (dostęp: 04.01.2020).

⁵² Por. <https://finanse.wp.pl/weekend-za-pol-ceny-warto-ruszyc-sie-z-domu-6441075898451585a> (dostęp: 04.01.2020).

nej instytucji kultury”⁵³. Prawdziwość powyższego wpisu zdecydowanie oddaje analiza przeprowadzonego powyżej studium przypadku.

Muzeum Skarb Narodu

Mieszczące się w jednej z dawnych hal produkcyjnych Fabryki Samochodów Osobowych w Warszawie Muzeum Skarb Narodu powstało z inicjatywy Stowarzyszenia Miłośników Transportu Dawnego „Nasz Tor”⁵⁴. Miejsce ekspozycji zabytkowych pojazdów, choć w FSO już od dawna nie produkuje się samochodów, staraniem wolontariuszy i Fundacji Ochrony Zabytków Przemysłu i Techniki, udało zorganizować się na terenie dawnej tłoczni i lakierni⁵⁵.

Wystawa, na której prezentowana jest kolekcja zabytkowych pojazdów, produkowanych nie tylko w FSO, obejmuje ponad 300 eksponatów, została zaprezentowana szerokiej publiczności w czerwcu 2019 roku⁵⁶.

Skarb Narodu różni się od wielu typowych muzeów motoryzacyjnych m.in. brakiem możliwości zakupu biletu w inny sposób, niż przez internet. Fakt ten, jak również rozbudowane serwisy w mediach społecznościowych, zdają się określać drogę, jaką obrali twórcy muzeum przy projektowanej komunikacji z użytkownikami.

Społeczność, skupiona wokół hashtaga #wystawaklasykow, korzystająca m.in. ze strony na Facebooku⁵⁷, liczy 16 406 osób⁵⁸ i jest na bieżąco informowana o działalności muzeum, ciekawostkach, konkursach i nadchodzących wydarzeniach. Integruje wokół zagadnień związanych ze starą motoryzacją nie tylko zwiedzających muzeum – jest także swoistym forum wymiany doświadczeń motoryzacyjnych i historycznych.

Konto muzeum na Instagramie⁵⁹ obserwują 1202 osoby⁶⁰. Jak przystało na ten typ serwisu, zawiera przede wszystkim zdjęcia i filmy, w tym wypadku związane z motoryzacją. Najczęściej zamieszczane są modele pojazdów, które mają swoje miejsce na wystawie w FSO. Organizatorzy wykorzystują instagrawe konto jako platformę do odsyłania po inne informacje np. na interne-

⁵³ <https://www.youtube.com/user/2012MKN/about> (dostęp: 04.03.2020).

⁵⁴ Por. *Skarb Narodu, czyli z miłości do gratów*, <https://wystawaklasykow.pl/#organizator> (dostęp: 04.01.2020).

⁵⁵ Por. *Byłem na otwarciu Wystawy Klasyków w FSO. Powiem krótko: musicie to zobaczyć*, <https://spidersweb.pl/autoblog/wystawa-klasykow-fso-otwarcie/> (dostęp: 04.01.2020).

⁵⁶ Por. *MUZEUM Skarb Narodu, czyli z miłości do gratów na Warszawskim FSO*, <http://strefa-historii.pl/article/6392-muzeum-skarb-narodu-czyli-z-milosci-do-gratow-na-warszawskim-fso> (dostęp: 04.01.2020).

⁵⁷ Por. https://www.facebook.com/skarb.narodu/?eid=ARBORDcTHIO45_5Ahy5NWoWA5FzV1I2sadgzGJQvelRFjgF79S7mP9q4o2AHouDdUscGPkOAs0wCxUyQ (dostęp: 04.03.2020). Stan na 19.11.2019.

⁵⁹ Por. <https://www.instagram.com/wystawaklasykow/> (dostęp: 18.11.2019).

⁶⁰ Stan na 18.11.2019.

ową stronę muzeum, zapowiedź kolejnego weekendu, w czasie którego otwarta jest wystawa⁶¹.

Swoją obecność w serwisie Twitter Muzeum Skarb Narodu⁶² zaznacza nie tylko poprzez krótkie wpisy, odnoszące się do kwestii związanych bezpośrednio z prowadzoną działalnością, ale także prowadząc kalendarium wydarzeń ze świata dawnej motoryzacji, często nawiązując tym samym do wystawianej kolekcji. Konto, utworzone w serwisie w marcu 2109 roku obserwowane jest przez zaledwie 42 osoby⁶³.

National Motor Museum

National Motor Museum w Beaulieu powstało w 1956 roku z inicjatywy Edwarda Douglasa-Scott-Montagu, jako prywatna kolekcja eksponatów związanych z motoryzacją. Od 1972 roku ma status Narodowego Muzeum Motoryzacji i jest największą tego typu placówką w Wielkiej Brytanii⁶⁴. Obecnie zarządzane jest przez niezależną organizację charytatywną National Motor Museum Trust⁶⁵. Kompleks w Beaulieu, oprócz wspomnianego muzeum, oferuje możliwość zobaczenia wielu innych ciekawych miejsc, m.in. bazę telewizyjnego programu Top Gear, ekspozycję samochodów występujących w filmach, pałac i pałacowe ogrody czy teren dawnego opactwa cystersów⁶⁶.

Mnogość atrakcji, dostępnych dla zwiedzających, dobrze odzwierciedla internetowa strona muzeum⁶⁷. Na stronie głównej znajdują się także odnośniki do mediów społecznościowych.

Utworzona w grudniu 2009 roku strona na Facebooku⁶⁸ skupia 48 483 użytkowników⁶⁹. Zawiera bieżące i archiwalne wiadomości dotyczące działalności placówki oraz duże zbiory ze zdjęciami i filmami. Zaangażowanie społeczności internautów przejawia się głównie poprzez recenzje i oceny, komentowanie postów i zdjęć, udostępnianie wydarzeń i oraz publikację własnych materiałów na stronie.

Komunikacja z wykorzystaniem Twittera⁷⁰ prowadzona jest od czerwca 2009 roku, w chwili obecnej konto liczy 11131 obserwujących⁷¹. Muzeum

⁶¹ W ciągu pierwszego sezonu po otwarciu muzeum, ekspozycję można było zwiedzać w co drugi weekend, wyłącznie z przewodnikiem, w zorganizowanych grupach, bez możliwości zakupu biletu na miejscu, stąd właściwe przypomnienie o ww. zasadach było jednym z kluczowych zadań dla prowadzących media społecznościowe muzeum (przyp. wł.).

⁶² Por. <https://twitter.com/wystawaklasykow> (dostęp: 04.01.2020).

⁶³ Stan na 20.11.2019.

⁶⁴ Por. <http://www.wielkabrytania.com.pl/beaulieu-muzeum-motoryzacji.xml> (dostęp: 04.01.2020).

⁶⁵ Por. <https://nationalmotormuseum.org.uk/> (dostęp: 04.01.2020).

⁶⁶ Por. <http://bmouth.pl/blog/beaulieu-narodowe-muzeum-motoryzacji-i-wiele-innych-atrakcji/> (dostęp: 04.01.2020).

⁶⁷ Por. <https://www.beaulieu.co.uk/> (dostęp: 04.01.2020).

⁶⁸ Por. <https://www.facebook.com/nationalmotormuseum/> (dostęp: 04.01.2020).

⁶⁹ Stan na 22.11.2019.

⁷⁰ Por. https://twitter.com/Beaulieu_Hants (dostęp: 04.03.2020).

zamieszcza wpisy regularnie, zarówno przy okazji promocji swoich wydarzeń, jak również podczas prób zachęcania obserwujących użytkowników na przykład do zamieszczania i dzielenia się swoimi ulubionymi zdjęciami⁷². Mimo tych działań aktywności obserwujących ograniczają się przeważnie do „polubień” lub (rzadziej) do retweetowania (dalszego przesyłania) wpisów, natomiast rzadko rodzi się interakcja w postaci dyskusji użytkowników lub z udziałem muzeum.

W serwisie Instagram działalność muzeum z Beaulieu wykazano publikując 731 postów⁷³, a konto obserwują 9564 osoby⁷⁴. Podobnie, jak w przypadku omawianego wyżej Muzeum Skarb Narodu, zamieszczane zdjęcia i informacje stanowią bazę do odsyłania użytkowników do szerszych źródeł informacji, np. na internetową stronę muzeum.

Oficjalny kanał muzeum w serwisie YouTube⁷⁵ istnieje ponad dziesięć lat i subskrybowany jest przez trzy tysiące użytkowników⁷⁶. Niską, jak na popularność National Motor Museum mierzoną liczbą sprzedanych biletów⁷⁷ lub porównując do obecności w innych mediach społecznościowych, liczbę subskrybentów tłumaczyć może stosunkowo niewielka aktywność w tym kanale. Choć poruszany w zamieszczonych filmach zakres tematyczny związany jest z motoryzacją (ogólnie lub dotyczy wybranych zagadnień bądź modeli pojazdów) i organizowanymi przez muzeum wydarzeniami, jednak dodawane są do kanału zaledwie od kilku do kilkunastu razy w roku, jak dotąd udostępniając 179 krótkich materiałów filmowych.

National Motor Museum w Beaulieu wykorzystuje media społecznościowe jako wsparcie w komunikowaniu dotyczącym organizowanych wydarzeń. Zazwyczaj przyjmuje ono postać zapowiedzi oraz relacji. Przykładem może być pokaz fajerwerków, organizowany z okazji 50. rocznicy lądowania na księżycu. Impreza, organizowana pod hasłem „Out of this world”⁷⁸, odbyła się 26 października 2019, reklamowana i relacjonowana była za pośrednictwem internetowej strony muzeum oraz wyżej wymienionych mediów społecznościowych, co stanowi raczej obraz typowych marketingowych działań komunikacyjnych w internecie. Natomiast rzadko można znaleźć przykłady, kiedy muzeum decydowało się na zaangażowanie uczestników swoich kanałów social media do innych aktywności. Wśród nielicznych tego typu przedsięwzięć

⁷¹ Stan na 19.11.2019.

⁷² Por. https://twitter.com/Beaulieu_Hants/status/1189564317995327489 (dostęp: 04.01.2020).

⁷³ Por. https://www.instagram.com/national_motor_museum/ (dostęp: 04.03.2020).

⁷⁴ Stan na 20.11.2019.

⁷⁵ Por. <https://www.youtube.com/user/BeaulieuHampshire/featured> (dostęp: 04.01.2020).

⁷⁶ Stan na 21.11.2019.

⁷⁷ Dla porównania: trzy tysiące osób zwiedzało tematyczną wystawę samochodów marki Ford w czasie jednego dnia; <https://www.sotland.pl/wystawa-forda-w-muzeum-w-beaulieu/> (dostęp: 04.01.2020).

⁷⁸ Por. <https://www.beaulieu.co.uk/news/beaulieus-50th-fireworks-spectacular-celebrates-first-moon-landing/> (dostęp: 04.03.2020).

wskazać można prośbę o udział w głosowaniu z okazji nominacji do nagrody „Best Educational Day Out” i „Best Attraction Event” (dla regionu Londyn i Południowy Wschód), w konkursie Family Favourites⁷⁹.

Wnioski

Konkludując, można pokusić się o stwierdzenie, że o sposobie wykorzystania mediów społecznościowych do komunikacji z otoczeniem nie decyduje wielkość placówki muzealnej, jej charakter czy położenie, a nawet długość istnienia, lecz wizja, przyjęta strategia i rzeczywista potrzeba budowania zaangażowanej społeczności w wirtualnym świecie. Porównując duże, finansowane przez różne podmioty znane i prężnie działające w social media muzeum POLIN, jedno z najstarszych i największych muzeów państwowych, czyli Muzeum Narodowe w Krakowie, jedno z najmłodszych placówek Muzeum Skarb Narodu, a także analogiczne tematycznie zagraniczne muzeum National Motor Museum – pod względem komunikacyjnym – warto podkreślić nie tylko pomysłowość kreacji i komunikacji tych jednostek, ale także świadome połączenie świata wirtualnego i realnego. Emocje, które może budzić muzeum stają się wyzwaniem dla prowadzących profile w social media, ponieważ potencjał emocjonalny placówek kultury jest duży. Dlatego, tego rodzaju instytucje muszą stawiać czoła szeregowi wyzwań⁸⁰. Jednym z nich jest stworzenie platformy dialogu z użytkownikami internetu, tworząc placówkę nowoczesną, w formule muzeum „żywego”, otwartego na interakcję. Wówczas, bez środków na promocję, możliwe jest rozpowszechnianie informacji o działalności tej placówki, angażowanie osób znanych i wpływowych, oferowanie aktywności zarówno w świecie wirtualnym, jak i realnym, tworzenie treści o placówce przez kreatywnych twórców w sieci i udostępnianie ich przez muzeum jako wyróżnienie, ale także zapewnienie atrakcyjnego contentu na własnych kanałach i budowanie zasięgu informacji. Kluczowe jest jednak rozpoznanie potrzeb osób odwiedzających samo muzeum, a także profile placówki w Sieci, dostosowanie się do ich oczekiwań, tworzenie kreatywnych i bardzo estetycznych materiałów, które zaskakują, są pełne humoru i ciekawia. Sprawą kluczową jest więc w dzisiejszych czasach myślenie poprzez pryzmat odbiorcy, tworzenie własnej publiczności i jednocześnie społeczności, troska o wysoką jakość i regularność komunikacji. Wyzwaniem dla muzeów i innych placówek kultury będzie wdrożenie technologii augmented reality zarówno w świecie wirtualnym, jak i realnym, a takie działania już są gdzieś podejmowane, jak w Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN w Warszawie, kiedy zwiedzający mieli okazję zobaczyć wygląd stolicy przed II wojną światową i w jej

⁷⁹ Por. <https://www.instagram.com/p/B2Oq0ylHElv/> (dostęp: 04.01.2020).

⁸⁰ Por. A. Czarnik, *Muzeum w obliczu wyzwań współczesności*, w: *Wokół gospodarki i administracji publicznej*, t. II, red. N. Laurisz, Kraków 2016, s. 65.

trakcie.⁸¹ Niejednokrotnie małe, ale bardzo aktywne muzeum, z przemyślaną strategią komunikacyjną, potrafi przyciągnąć do sieci duże grono odbiorców, a publikacje dużą liczbę reakcji. Przykładem tego są analizowane profile wybranych muzeów.

* * *

Social Media in the Museum – Benefits and Threats

Summary

Running a fanpage on Facebook, Twitter, TikTok, Snapchat, Instagram, Pinterest or YouTube for cultural institutions is not an easy task. Most often there is a lack of budget for these activities, not only for employing a person responsible for creating content for the Internet, but also a budget for promotion in social media (advertising, video content, content positioning). Qualified staff dealing with the promotion, marketing or communication of the activities of cultural institutions in social media is often lacking. And finally – there is the need to create a brand of a given institution in a professional manner and a communication strategy of this brand is lacking. On the other hand, some cultural institutions are doing very well in the world of social media. Target segmentation, use of various social media functions, preparation of involving content, administration of micro-moments in the communication of cultural institutions, as well as thematic workshops for Internet users and customers of museums – support strategic communication and allow building an involved community in the virtual world. The article aims at proving that creating professional relations with the environment is extremely important for cultural institutions in the world of social media. This issue will be discussed through case study analysis of selected activities in social media on the example of several museums.

Keywords: public relations, social media, strategy, museum, instagrammers.

Bibliografia

- Bojanowska A., *Wykorzystanie mediów społecznościowych w działalności marketingowej przedsiębiorstw*, „Marketing i Rynek” 4(2018).
- Byłem na otwarciu Wystawy Klasyków w FSO. Powiem krótko: musicie to zobaczyć, <https://spidersweb.pl/autoblog/wystawa-klasykow-fso-otwarcie/> (dostęp: 04.03.2020).
- Cameron D., *The Museum, a Temple or the Forum*, w: *Reinventing the Museum: The Evolving Conversation on the Paradigm Shift*, red. G. Anderson, New York 2012.
- Czarnik A., *Muzeum w obliczu wyzwań współczesności*, w: *Wokół gospodarki i administracji publicznej*, t. II, red. N. Laurisz, Kraków 2016.

⁸¹ Por. *Smart Muzeum*, www.rozwiazaniamobilne.info/trendy-w-mobilnoci/smart-muzeum (dostęp: 04.03.2020).

- Effing R., Spil T. A. M., *The Social Strategy Cone: Towards a Framework for Evaluating Social Media Strategies*, „International Journal of Information Management” 36(2016), nr 1.
- Fletcher A., Lee M. J., *Current Social Media Uses and Evaluations in American Museums*, „Museum Management and Curatorship” 27(2012), nr 5.
- Gronroos Ch., *A Service Quality Model and Its Marketing Implications*, „European Journal of Marketing” 1984, No. 18.
- Holdgaard N., Klastrup L., *Between Control and Creativity: Challenging Co-creation and Social Media Use in a Museum Context*, „Digital Creativity” 25(2014), nr 3.
- Kidd J., *Enacting Engagement Online: Framing Social Media Use for the Museum*, „Information Technology & People” 24(2011), nr 1, <https://search.proquest.com/docview/855076001?accountid=15099> (dostęp: 04.03.2020).
- McGrath K., *The Role of Social Media in Small Museums in Michigan* (2018), „Honors Theses” 2991, https://scholarworks.wmich.edu/honors_theses/2991 (dostęp: 04.03.2020).
- Muzea w Social Media [Raport], <http://sztukasmart.weebly.com/blog/muzea-w-social-media-raport> (dostęp: 04.03.2020).
- MUZEUM Skarb Narodu, czyli z miłości do gratów na Warszawskim FSO, <http://strefahistorii.pl/article/6392-muzeum-skarb-narodu-czyli-z-milosci-do-gratow-na-warszawskim-fso> (dostęp: 04.01.2020).
- Padilla-Meléndez A., Águila-Obra A. del, *Web and Social Media Usage by Museums: Online Value Creation*, „International Journal of Information Management” 33(2013), nr 5.
- Pew Research Center, *Social Media Use in 2018*, March 2018.
- Przywracać i chronić pamięć historii Żydów polskich, przyczyniając się do wzajemnego zrozumienia i szacunku wśród Polaków i Żydów, społeczeństw Europy i świata*, <https://www.polin.pl/pl/o-muzeum/misja-i-wizja> (dostęp: 04.03.2020).
- Recepta na nowoczesne muzeum – relacja z konferencji*, <https://mwmskansen.pl/10780/recepta-na-nowoczesne-muzeum-relacja-z-konferencji#> (dostęp: 04.03.2020).
- Simon N., *The Participatory Museum*, Santa Cruz, CA: Museum 2.0, 2010.
- Skarb Narodu, czyli z miłości do gratów*, <https://wystawaklasykow.pl/#organizator> (dostęp: 04.01.2020).
- Smart Muzeum*, www.rozwiazaniamobilne.info/trendy-w-mobilnoci/smart-muzeum (dostęp: 04.01.2020).
- Stefek J., *Produkty kultury w opinii konsumentów. Na przykładzie oferty Muzeum Historii Żydów Polskich POLIN*, „Marketing i Rynek” 4(2018).
- Suzic B., Karlicek M., Striteský V., *Adoption of Social Media for Public Relations by Museums*, „Central European Business Review” 5(2016), nr 2.
- Tenkanen H. i in., *Instagram, Flickr, or Twitter: Assessing the Usability of Social Media Data for Visitor Monitoring in Protected Areas*, „Scientific Reports (Nature Publisher Group)” 7(2017), nr 9.
- Tworzyć nowoczesne muzeum, centrum edukacji i kultury, platformę dialogu społecznego – instytucję oferującą głębokie doświadczenie i promującą nowe standardy obcowania z historią*, <https://www.polin.pl/pl/o-muzeum/misja-i-wizja> (dostęp: 04.03.2020).
- Wong A. S., *Ethical Issues of Social Media in Museums: A Case Story*, „Museum Management and Curatorship” 26(2011), nr 2.

KS. MARCIN SIENKOWSKI*

Filozoficzne aspekty powołania na przykładzie adhortacji *Pastores dabo vobis* i *Christus vivit*

W 1990 r., ćwierć wieku po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, w Rzymie obradował synod biskupów poświęcony formacji kapłańskiej. Dwa-
dzieścia osiem lat później, tj. w 2018 r. inny synod podejmował kwestię wiary,
młodzieży i rozeznania powołania. Owocem pierwszego z nich jest adhortacja
posynodalna *Pastores dabo vobis* podpisana przez Jana Pawła II¹. Natomiast
sposprzeżenia, wnioski i wskazania niedawnego synodu zostały zawarte w ad-
hortacji papieża Franciszka pt. *Christus vivit*².

Celem tego artykułu jest próba wyjaśnienia kwestii powołania w oparciu
o oba posynodalne dokumenty. Wprawdzie temat powołania nie jest zagadnie-
niem jedynym ani pierwszorzędnym żadnego z nich (w obydwu jest on nakre-
ślony w szerszym kontekście), jednakże zasadne jest przyjrzenie się ukazanej
w nich problematyki powołania również z tego powodu, że wciąż na nowo
należy podejmować refleksję nad tym tematem. Ponieważ nie sposób zwrócić
uwagę na wszystkie aspekty związane z rzeczywistością powołania, podobień-
stwa i różnice między ujęciami dwóch papieży zostaną ukazane na podstawie
tylko wybranych zagadnień i wedle następującego porządku: 1) pojęcie,
2) rodzaje, 3) struktura, 4) rozeznawanie powołania. Dzięki temu zostaną
wskazane filozoficzne aspekty powołania w postaci statusu bytowego, jego
ukonstytuowania i uprzyczynowania.

1. Pojęcie powołania

Odpowiedź na pytanie o to, czym jest powołanie, najprościej i najszybciej
można uzyskać sięgając do słowników lub encyklopedii albo opracowań po-

* ks. Marcin Sieńkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: sienkowskiMarcin@interia.pl

¹ Zob. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Rzym, 25 marca 1992 r. (dalej: PDV).

² Zob. Franciszek, *Christus vivit*, Loreto, 25 marca 2019 r. (dalej: CHV).

święconych tematyce powołania³. Jednakże w tym artykule chodzi o to, aby wyjaśnić, jak kwestia powołania jest rozumiana w każdym z dwóch dokumentów. Skoro ich autorzy operują pojęciem powołania, to siłą rzeczy przypisują mu określone znaczenie.

Lektura obu adhortacji pozwala dostrzec, że na określenie „powołania” i Jan Paweł II, i Franciszek używają zamiennie wielu pojęć. Do najczęściej stosowanych przez papieża Franciszka zaliczają się następujące: wezwanie⁴, ukierunkowanie⁵, cel⁶, wola Boga⁷, obdarowanie⁸, droga lub ścieżka życia⁹, plan czy projekt dla życia¹⁰. Z kolei w dokumencie Jana Pawła II są obecne następujące określenia: wybranie¹¹, wezwanie¹², więź¹³, relacja¹⁴, wola Boża¹⁵, dar Boży¹⁶, droga życiowa¹⁷, plan życia¹⁸, ale również „tajemnica” powołania¹⁹.

Co można powiedzieć o powołaniu na podstawie tego rodzaju określeń? Przede wszystkim informują one o tym, że powołanie z czegoś się wywodzi, czyli posiada swoje źródło oraz że jest do czegoś skierowane, czyli zmierza do celu. Jeśli jest ono wezwaniem, to wezwaniem przez kogoś, kto daje mu początek, a jeśli ukierunkowaniem lub projektem, to i celem do czegoś. Ponadto powołanie jako wezwanie, więź lub relacja świadczy o tym, że jest „rozpięte” między powołanym a powołującym. Gdy natomiast mowa o woli, to znaczy, że powołanie jest już obecne w postaci idei, zanim jeszcze uzyska realne istnienie.

Powyższe określenia świadczą o tym, że powołanie jest rzeczywistością złożoną i wieloaspektową. Wprawdzie stanowią one pomoc w zrozumieniu pojęcia powołania, jednakże nie dają pełnego wyjaśnienia tego, czym ono jest w istocie. Wyjaśnienie takie mogłoby nastąpić w wyniku sformułowania definicji powołania. Jednakże ani Jan Paweł II, ani Franciszek nie definiują go w swoich adhortacjach. Owszem, można się w nich doszukać np. tego, czym jest powołanie kapłańskie, jak to czyni pierwszy z nich, ale nie podają definicji

³ Obszerne wyjaśnienie tego, czym jest powołanie podaje np. S. Hareźga, *Powołanie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 142-144.

⁴ Por. CHV 248, 273, 287; J. M. Bergoglio, *Otwarty umysł, wierzące serce. Rekolekcje papieża Franciszka*, tłum. M. Juszczak, M. Grygierowska, Kraków 2013, s. 46.

⁵ Por. CHV 257.

⁶ Por. CHV 107.

⁷ Por. CHV 287.

⁸ Por. CHV 288.

⁹ Por. CHV 249, 291.

¹⁰ Por. CHV 248, 294.

¹¹ Por. PDV 36.

¹² Por. PDV 2, 5, 10, 35, 37, 38, 39.

¹³ Por. PDV 38, 46 (więź z Bogiem, więź z Jezusem, przyjaźń).

¹⁴ Por. PDV 12, 37.

¹⁵ Por. PDV 36, 41, 70.

¹⁶ Por. PDV 8, 9, 35, 36, 38, 40, 41 (dar łaski, dar Boży, łaska darmo dana, darmowy dar Boga).

¹⁷ Por. PDV 7, 36; CHV 139.

¹⁸ Por. PDV 38.

¹⁹ Por. PDV 34, 38 (*mysterium vocationis*); Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, s. 7-8.

powołania w ogóle²⁰. Dlatego pomocne, a wręcz niezbędne w rozumieniu powołania jest omówienie kolejnych związanych z nim zagadnień, a przede wszystkim rodzajów oraz struktury powołania.

2. Rodzaje powołania

Nie ulega wątpliwości, że powołanie nie ogranicza się tylko do jednego rodzaju. Widać to wyraźnie po lekturze dokumentów posynodalnych. Wystarczy zauważyć, że jest w nich mowa np. o powołaniu kapłańskim, małżeńskim, chrzcielnym, ale również o powołaniu w sensie szerokim i wąskim, a także o powołaniu indywidualnym i zbiorowym²¹. Jeżeli powołanie przybiera różne formy, to zasadna jest próba uporządkowania wielu rodzajów powołania. Uporządkowanie takie ma miejsce wtedy, gdy podaje się kryteria, ze względu na które wyodrębnia się poszczególne typy powołania.

Wyodrębnienie różnych rodzajów powołania może się dokonać przynajmniej z względu na trzy odmienne kryteria. 1) Ze względu na źródło można mówić o powołaniu naturalnym i nadprzyrodzonym²². 2) Ze względu na cel wyróżnia się powołanie w sensie szerokim i powołanie w sensie ścisłym. 3) Ze względu na środki prowadzące do celu mamy do czynienia z konkretnym powołaniem, np. kapłańskim, małżeńskim, zakonnym itp.

Używając języka filozofii realistycznej można powiedzieć, że każdemu z powyższych kryteriów podziału zakresu nazwy „powołanie” odpowiada określona przyczyna. Źródło powołania to nic innego jak przyczyna sprawcza. Cel powołania wyznacza przyczyna celowa, a o sposobie doboru środków do celu decyduje przyczyna wzorcza. Na gruncie filozofii klasycznej wskazanie przyczyn bytu oznacza jego rozumienie. Dlatego nie można zrozumieć tego, czym jest powołanie bez dotarcia do jego przyczyn.

Zarówno *Pastores dabo vobis*, jak i *Christus vivit* poświęcone są powołaniu nadprzyrodzonemu. Oba dokumenty zgodnie podkreślają, że źródłem powołania jest Bóg. Ponieważ adhortacja Jana Pawła II w całości dotyczy powołania kapłańskiego, nie wspomina się w niej ani nie omawia innego źródła powołania poza Bogiem²³. Jan Paweł II koncentruje się tylko i wyłącznie na powołaniu chrześcijańskim²⁴. Nie inaczej jest w dokumencie Franciszka. Dlatego

²⁰ Por. PDV 8, 35.

²¹ Jan Paweł II zauważa, że powołanie ma nie tylko wymiar indywidualny. Równie dobrze może ono dotyczyć społeczności. Przykładem tego rodzaju powołania jest Kościół, który należy rozumieć jako zwołanie, czyli społeczność osób wezwanych. Por. PDV 34.

²² Warto dokładnie zbadać, czy mówienie o powołaniu naturalnym ma rację bytu. Jeśli nie uznaje się istnienia Boga, który powołuje, to czy zarazem nie eliminuje się zagadnienia powołania w ogóle? Z drugiej strony wydaje się, że źródłem powołania oprócz Boga może być drugi człowiek. Dlatego mówi się o powołaniu kogoś na jakieś stanowisko, o powołaniu do reprezentacji, do wojska itp. Wtedy powołanie to nie ma charakteru nadprzyrodzonego i pozostaje powołaniem o naturalnym źródle.

²³ Por. np. PDV 12.

²⁴ Por. np. PDV 34.

ograniczając się tylko do tych dwóch adhortacji nie można rozwinąć tematu powołania, którego źródło tkwi w porządku naturalnym²⁵.

Podział powołania ze względu na cel pojawia się zarówno u Jana Pawła II, jak i u Franciszka. W tym miejscu należy zauważyć, że ich wypowiedzi na ten temat wpisują się w nauczanie Kościoła, który m.in. na Soborze Watykańskim II odróżniał powołanie powszechne od powołania osobistego. Pierwsze z nich wskazuje na cel ostateczny, do którego powołany jest każdy człowiek. Mówiąc najogólniej, powszechnym i podstawowym powołaniem jest powołanie do życia wiecznego (zbawienia)²⁶. Drugie dotyczy drogi, czyli sposobu dotarcia do celu ostatecznego. Zbawienie osiąga się na różne sposoby, a ich liczba odpowiada liczbie powołanych do niego²⁷.

W kontekście celu papież Franciszek dokonuje rozróżnienia powołania na powołanie w sensie szerokim i w sensie wąskim. Powołanie w rozumieniu szerokim jest tym samym, co powołanie powszechne. Obejmuje ono wszystkich ludzi bez wyjątku. I tak na przykład każdy człowiek jest powołany (wezwany) do życia, do rozwoju, do doskonałości, do miłości, wreszcie do życia wiecznego. W języku teologii powołanie powszechne jest nazywane powołaniem do świętości²⁸. W tym samym duchu wypowiada się Jan Paweł II, który ten typ powołania określa mianem udziału w Boskim życiu²⁹.

Nie ulega wątpliwości, że zrealizowanie powołania powszechnego w postaci celu ostatecznego domaga się odpowiednich środków do niego prowadzących. Środki tego rodzaju to nic innego jak powołanie w sensie ścisłym. Innymi słowy, to powołanie w znaczeniu drogi do Boga³⁰. Tę drogę można przebyć na wiele różnych sposobów. W tym znaczeniu każdy człowiek jest powołany do czegoś innego, nawet jeśli wielu ludziom przychodzi realizować powołanie tego samego rodzaju³¹.

W kontekście powołania w sensie ścisłym obaj papieże dostrzegają, że droga do Boga naznaczona jest służbą i ofiarą. Powołanie to jest wezwaniem do konkretnej służby dla innych, czy też dla dobra wspólnego³². Sensem każ-

²⁵ O innych źródłach powołania zob. np. P. Pastewski, *Czym charakteryzuje się powołanie kapłańskie w rozumieniu św. Jana Pawła II?*, „Civitas et Lex” 2015, nr 4, s. 80-82.

²⁶ Por. np. P. Henrici, *Poświęcone Bogu życie we wspólnocie Kościoła*, tłum. L. Balter, „Communio” 5(2005), s. 3-4; M. Sienkowski, *Koncepcja dobra najwyższego w ujęciu Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta*, „Nurt SVD” 145(2019), nr 1, s. 236-252.

²⁷ Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 11, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań 2002; Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 10; PDV 19, 20.

²⁸ Por. CHV 107, 162, 250-252, 248.

²⁹ Por. PDV 37.

³⁰ Por. CHV 249, 298 (również ścieżka, kurs); PDV 9, 36.

³¹ Por. CHV 140, 183, 249.

³² Por. CHV 168-169, 253. Z tego powodu istnieje przekonanie, że powołanie stanowią tylko takie zawody, które są bezpośrednio związane ze służbą ludziom.

dego powołania w tym rozumieniu jest służba określana służbą miłości³³. O powołaniu służebnym Franciszek mówi, że jest ono powołaniem misyjnym. Podkreśla, że misyjność nie stanowi dodatku do życia, ale jest jego istotą. Natomiast pełnia tego rodzaju powołania wyraża się w ofierze³⁴.

Nie trudno zauważyć, że powołanie w sensie szerokim Franciszek odnosi bezpośrednio do Boga, natomiast powołanie w sensie ścisłym bezpośrednio wiąże z innymi ludźmi, a z Bogiem pośrednio. W ramach powołania drugiego rodzaju adhortacja *Christus vivit* akcentuje przede wszystkim rodzinę i pracę. Jeśli z reguły nie budzi zastrzeżenia stwierdzenie, że małżeństwo i rodzina są powołaniem, to utożsamianie powołania z pracą nie zawsze dokonuje się z całkowitą pewnością. Wątpliwości tego rodzaju zdaje się rozwiewać papież Franciszek. Daje on do zrozumienia, że ludzka praca idzie niejako w parze z powołaniem indywidualnym. Dlatego bez obaw można utożsamiać jedno z drugim. Przy czym rozumienie pracy (w formie pasji czy wykonywanego zawodu) jako powołania również musi zostać rozpoznane. Z drugiej strony powołanie nadaje sens wykonywanym czynnościom, bez którego trudno zrozumieć potrzebę, a nawet konieczność pracy. Jeśli natomiast podjęcie określonej pracy czy wykonywanie konkretnych zadań dokonuje się z pełną świadomością, to stają się one odpowiedzią na odkryte powołanie. Wówczas działania tego typu nie są tylko sumą podejmowanych działań, lecz dają doświadczenie pełni i sensu³⁵. Należy dodać, że praca, która w pierwszej kolejności umożliwia osobisty rozwój, stanowi także sposób bycia dla innych, co oznacza służbę.

Wartość pracy, o której wyrażnie mówi Franciszek wynika również z tego, że niejednokrotnie jest ona równoznaczna z wejściem w dorosłość. Praca zajmuje większą część ludzkiego życia. Zdarza się, że wraz z zarobkami decyduje ona o sposobie wykorzystywania czasu, o poziomie zamożności, o stanie posiadania, o realizowaniu marzeń, o samoocenie i określeniu własnej tożsamości³⁶. Papież zauważa, że dzięki pracy, która najczęściej jest wykonywana zespołowo rozwijają się przyjaźnie i inne relacje³⁷. W ten sposób staje się oczywiste, że wizja życia świadomie pomijającego pracę jest fikcją. Praca stanowi konieczność, nadaje życiu sens, jest sposobem dojrzewania, a także formą spełnienia³⁸.

³³ Por. PDV 40; Franciszek, *Sila powołania. O życiu konsekrowanym i poprawie relacji w Kościele*, przeł. A. Fijałkowska-Żydok, Poznań 2018, s. 70-71; A. Skowroński, *Analiza współczesnego i poszukiwanie nowego modelu formacji kapłańskiej w WSD w Elku*, „Studia Elckie” 19(2017), nr specjalny, s. 621.

³⁴ Por. CHV 25, 30, 163; PDV 14 (kontynuacja zbawczej misji Jezusa); J. Guillet, *Powołanie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 747-749.

³⁵ Por. CHV 273; Franciszek, *Evangelii gaudium*, Rzym, 24 listopada 2013 r., 203 (dalej: EG).

³⁶ Por. CHV 268.

³⁷ Por. CHV 271.

³⁸ Por. CHV 255; K. Napora, „Aby służył i strzegł” (Rdz 2,15). *Praca jako powołanie człowieka w świetle Rdz 1-2*, „Verbum Vitae” 25(2014), s. 17-39.

Jeśli chodzi o relacje do innych osób, w tym także do Boga, to powołanie osobiste może być realizowane na wiele sposobów. Ze względu na bezpośrednią relację do Boga zasadniczo wyróżnia się powołanie kapłańskie, zakonne, misyjne, a także różne formy konsekracji. Każde z nich jest rodzajem powołania osobistego, które zarazem stanowi drogę do wypełnienia powołania powszechnego. Jan Paweł II, który omawia powołanie kapłańskie zaznacza, że kapłaństwo ma podwójny wymiar: powszechny i służebny³⁹. Jak kapłaństwo powszechne wynika z chrztu i obejmuje wszystkich ochrzczonych, tak kapłaństwo służebne (hierarchiczne, urzędowe, sakramentalne) swoje umocowanie posiada w sakramencie święceń⁴⁰.

Najczęściej podejmowanym powołaniem w sensie ścisłym jest powołanie małżeńskie i związane z nim powołanie rodzicielskie⁴¹. W rodzinie znajdują się najodpowiedniejsze warunki do dojrzewania, a najwznioślejszym z nich jest miłość. Franciszek mówi, że dzięki powołaniu tego rodzaju człowiek staje wobec perspektywy rozwoju przez długie lata, a nie tylko krótkich doznań. Ponieważ małżeństwo i rodzina wiążą się z zaangażowaniem na całe życie, dlatego domagają się decyzji odpowiedzialnych i ostatecznych, a nie połowicznych i chwilowych⁴².

A jeśli ktoś nie rozpoznaje powołania ani do małżeństwa, ani do kapłaństwa? Odpowiedź na to pytanie znajduje się w adhortacji *Christus vivit*. Zdaniem Franciszka, pierwszym i podstawowym powołaniem jest tzw. powołanie chrzcielne. Polega ono na dążeniu do coraz większej dojrzałości i osobistego rozwoju⁴³.

3. Struktura powołania

W przejrzysty sposób strukturę powołania omawia Jan Paweł II. Wprawdzie ogranicza się tylko do powołania kapłańskiego, ale, jak sam zauważa, schemat ten stosuje się do każdego powołania chrześcijańskiego⁴⁴. Do jego stałych elementów należą trzy, które ściśle łączą się z osobą Jezusa Chrystusa i które papież nazywa etapami powołania: szukać, pójść i pozostać z Jezusem. Wyrażają one to, co w znacznym stopniu decyduje o kształcie powołania, czyli źródło i cel (por. Ef 1, 3-5), a także decyzję o podjęciu powołania. „Szukanie” oznacza zastanawianie się nad sensem życia, nad wyborem drogi życiowej. „Pójście” to zgoda na podjęcie powołania, która zapada w akcie decyzji. Natomiast „pozostanie” to nic innego, jak realizowanie i przeżywanie powołania, dążenie do celu, który został rozpoznany i podjęty.

³⁹ Por. PDV 3, 11, 17 (oba są sobie przyporządkowane).

⁴⁰ Por. PDV 3, 8, 11, 14, 16, 17.

⁴¹ Por. CHV 258.

⁴² Por. CHV 263-264.

⁴³ Por. CHV 267; PDV 70; EG 190; A. Zadroga, *Rozwój jako powołanie człowieka*, „Seminare” 30(2011), s. 97-104.

⁴⁴ Por. PDV 34; zob. J 1, 35-42 (fragment, który Jan Paweł II nazywa „Ewangelią powołania”).

Istotne miejsce w strukturze powołania zajmuje źródło, czyli przyczyna sprawcza. Źródłem każdego powołania chrześcijańskiego jest Bóg⁴⁵. Autorzy obu adhortacji zgodnie podkreślają, że to On wybiera i powołuje w sposób uprzedzający i darmowy. Dlatego o każdym tego typu powołaniu mówi się, że jest darem Bożym (w tym sensie nazywa się je także łaską)⁴⁶. W dodatku powołanie chrześcijańskie jest udzielane w Kościele i przez Kościół. Dlatego należy podkreślić, że w tej wspólnotce nie ma osób niepowołanych⁴⁷. Wyjątek od tej zasady stanowi Bóg Ojciec, który nie jest ani powołany, ani posłany, lecz powołujący i posyłający⁴⁸. Pierwszym powołanym i posłanym przez Ojca jest Jego Syn⁴⁹. Natomiast celem powołania Jezusa jest służba Ludowi Bożemu. Do tego samego rodzaju służby są wezwani również ci, którzy zostali powołani do kapłaństwa sakramentalnego⁵⁰.

Strukturę powołania Jan Paweł II przyrównuje do dialogu, który odbywa się między powołującym Bogiem a powołanym człowiekiem. Ponieważ inicjatywa należy do Boga, to Bóg jest tym, który zapoczątkowuje dialog. Natomiast rola człowieka sprowadza się do rozpoznania, zgody i podjęcia Bożego wezwania. W ten sposób korespondują ze sobą dar Boga oraz wolność człowieka. Papież podkreśla, że ten dialog zachodzi w atmosferze miłości i odpowiedzialności. Bóg wzywa, a człowiek podąża za Jego wezwaniem. Odpowiedzią na wezwanie jest akceptacja, czyli pójście za Nim (por. Mk 3, 13). Zgoda na podjęcie powołania to nic innego jak decyzja, dzięki której powołanie wchodzi w fazę urzeczywistnienia. Jeśli zostało ono rozpoznane jako dobre i prawdziwe dla człowieka, to mocą decyzji następuje jego aktualizacja. Decyzja sprawia, że powołanie staje się realnym bytem.

Porządek odwrotny, w którym inicjatywa Boga jest zastąpiona lub pominięta niweczy rozumienie powołania jako daru Bożego (por. J 15, 16)⁵¹. Papież Franciszek podkreśla, że inicjatywa Boga wypływa z miłości do człowieka. Boga nazywa przyjacielem, a powołanie przyjacielskim wezwaniem. W tym kontekście staje się ono najodpowiedniejszym darem wypływającym z przyjaźni⁵². W swoim dokumencie Franciszek przekonuje, że Bóg chce obdarowywać ludzi, ponieważ traktuje ich jak swoich przyjaciół. Cokolwiek od Niego

⁴⁵ Por. PDV 1.

⁴⁶ Por. PDV 9, 35; J. M. Bergoglio, *Prawdziwa władza jest służbą*, tłum. A. Fijałkowska-Żydok, Kraków 2013, s. 37.

⁴⁷ Por. PDV 35.

⁴⁸ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 3, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań, 2009, s. 127 (IV, 26).

⁴⁹ Por. PDV 36; Franciszek, *Przewodnik duchowy*, Kraków 2013, s. 86.

⁵⁰ Por. PDV 35, 40; zob. J 10, 11; Franciszek, *Między kanapą a odwagą. Wszystko, co powiedział papież podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie*, Kraków 2016, s. 49; J. Woroniecki, *Królewskie kapłaństwo. Studium o powołaniu i wychowaniu kapłana katolickiego*, Warszawa 2000, s. 24-28.

⁵¹ Por. PDV 36; zob. J 15, 16.

⁵² Por. CHV 250.

pochodzi, jest na miarę człowieka obdarowanego. Dlatego darem na miarę całego życia jest dar powołania⁵³.

Inicjatywa Boga sprawia, że człowiek idzie za Nim, o ile jego odpowiedź jest wolna i ufna. Jednakże nie brak przykładów braku otwartej, chociaż wolnej odpowiedzi na darmową inicjatywę Boga. Obaj papieże przywołują postać bogatego młodzieńca, który nie podjął wezwania pójścia za Jezusem (por. Mt 19, 16-22)⁵⁴. Tak czy inaczej decyzja człowieka podjęta w wolności jest istotnym czynnikiem powołania. Tylko dzięki niej następuje przyłgnięcie do Boga, czyli oddanie się Mu z miłością. Wolną odpowiedź na Boże wezwanie Jan Paweł II nazywa najwyższą formą ludzkiej wolności⁵⁵. Odpowiedź udzielona w wolności stanowi istotny czynnik struktury powołania. Powołanie bez wolności sprzeciwia się rozumieniu powołania jako przyjęciu Bożego daru. Tym niemniej nie można przemilczeć faktu, że powołanie może być odrzucone. Człowiek może sprzeciwić się Bogu, gdyż On nikogo nie zmusza do realizowania powołania. Z drugiej strony Jan Paweł II tłumaczy, że powołania nie należy rozumieć jako narzuconego ciężaru⁵⁶.

Dopiero na bazie wolności można mówić, że powołanie jest ofiarą. W tym też przejawia się cel powołania, czyli kolejny istotny składnik jego struktury. Oznacza to, że ten, który powołanie otrzymał jako dar, przyjmuje go i wypełnia, czyli zwraca go Bogu w postaci ofiary⁵⁷. Czyż spontanicznie, świadome, wielkoduszne i całkowite oddanie siebie nie jest ofiarowaniem? Wzór dobrowolnej ofiary Bogu stanowi ofiara Jego Syna. Jan Paweł II podkreśla, że spośród stworzeń pełni powołania doświadczyła przede wszystkim Matka Boża⁵⁸. Powołanie jest zatem wolnym dialogiem miłości, który zapoczątkowuje słowo Boga, a cel osiąga w ofierze człowieka jako bezinteresownym darze z siebie⁵⁹. Celu powołania nie leży rozumieć tylko zewnętrznie jako pewnego zadania do wykonania. Jego celowość wyraża się również w kształtowaniu człowieka od wewnątrz. Dlatego powołanie nie ogranicza się tylko do służby na rzecz innych osób, lecz przede wszystkim stanowi motyw dojrzewania i przemiany samego powołanego.

⁵³ Por. CHV 287; *Alfabet Franciszka*, oprac. P. Żyłka, Kraków 2014, s. 142; Jan Paweł II, *Jak odczytać Boże wezwanie? Do młodych, powołanych, by pójść za Chrystusem drogą posługi kapłańskiej lub życia konsekrowanego*, Kraków 2000, s. 51-55.

⁵⁴ Por. PDV 36, 37; CHV 251; Jan Paweł II, *Redemptionis donum*, Rzym, 25 marca 1984 r., 3. W kontekście bogatego młodzieńca Jan Paweł II wymienia przeszkody, które utrudniają pójście za Jezusem (dobra materialne, uwarunkowania społeczne i kulturowe, fałszywe pojęcie Boga, błędna koncepcja człowieka, kryzys wiary).

⁵⁵ Por. PDV 36 (łaska i wolność nie przeciwstawiają się sobie, lecz uzupełniają); Jan Paweł II, *Najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość*, w: *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, red. M. Czeakański, Kraków 1999, s. 403-406.

⁵⁶ Por. PDV 37.

⁵⁷ Por. PDV 36.

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Por. PDV 37.

W strukturze powołania obejmującej źródło, decyzję i cel jest również miejsce dla innych ludzi. Ich rola polega głównie na pośredniczeniu między Bogiem a powołanym człowiekiem. Jan Paweł II podkreśla, że najczęściej wezwanie Boże dociera do człowieka za pośrednictwem kogoś innego, a nawet całej wspólnoty⁶⁰. Na polu budzenia i wychowywania powołań niezastąpioną rolę odgrywa Kościół, który rodzi i kształtuje powołania⁶¹.

Franciszek dostrzega, że w strukturę powołania jest wplecione pewnego rodzaju ryzyko. Wprawdzie nie stanowi ono czynnika koniecznego, ale może się pojawić z tego względu, że powołanie konstytuuje się na mocy decyzji. Dzięki niej następuje podjęcie lub odrzucenie tego czy innego powołania⁶². Decyzja tego rodzaju jest oparta na zaufaniu wobec tego, kto powołuje. Dlatego większe ryzyko podejmuje ten, kto w mniejszym stopniu przyłożył się do poznania źródła swego powołania. Im mniej pewności, że konkretne powołanie zostało dobrze rozpoznane, tym większe ryzyko, że decyzja będzie błędna. Ryzyko wiąże się także z tym, że powołanie jest zadaniem. Wiaże się ono z zaangażowaniem, własną pracą i wysiłkiem, aby otrzymane powołanie rozwinąć stosownie do jego celu. Dlatego Franciszek nazywa je wymagającym darem⁶³.

Z uwagi na to, że powołanie ma strukturę dialogiczną i realizuje się pomiędzy powołanym a powołującym, status bytowy powołania należy określić jako byt relacyjny międzyosobowy. Zaistnienie powołania warunkują dwie osoby: powołująca i powołana, a także relacja między nimi, która wyraża się poprzez przyjaźń, zaufanie, miłość, wolność.

4. Rozeznanie powołania

Rozeznawanie polega przede wszystkim na tym, aby dostrzec i rozpoznać sens swojego powołania. Dokonuje się ono w drodze poszukiwania przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej powołania, a więc tego, kto powołuje, do czego powołuje oraz na jaką drogę powołuje. Rozeznawanie tego rodzaju zmierza do podjęcia decyzji, czyli zgody na wybór oraz realizowanie konkretnego powołania. Oprócz źródła i celu powołania niezbędne w tym procesie jest poznanie także samego siebie.

O wadze tego problemu świadczy chociażby to, że obaj papieże wiele uwagi poświęcają tej kwestii w swoich adhortacjach. Franciszek umiejscawia problem rozeznawania powołania w szerszym kontekście, który polega na poznawaniu tego, co pojawia się jako zupełnie nowe. Sugeruje on, aby poznawać,

⁶⁰ Por. PDV 37, 38, 39, 41 (słowo, obecność, świadectwo); zob. J 1, 41-42.

⁶¹ Por. PDV 40; Jan Paweł II, *Powołanie rodzi się we wspólnotocie*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, red. J. Jękot, P. Słabek, Kraków 1998, s. 455-460.

⁶² Por. CHV 289.

⁶³ Por. tamże; Jan Paweł II, *Powołanie – dar i zadanie*, w: *Powołanie i seminarium w wypowiedziach Jana Pawła II do młodzieży i alumnów Seminarium Rzymskiego*, oprac. D. Drązek, Pelplin 1995, s. 12.

czy pojawiająca się nowość pochodzi od Boga, czy od kogoś innego⁶⁴. Dodaje, że dzięki relacji, jaką nawiązuje się z Bogiem można dostrzec zupełnie inny sens nowych wydarzeń i okoliczności życia.

Franciszek dostrzega, że rozeznawanie powołania jest pewnego rodzaju wysiłkiem. Ponieważ polega ono m.in. na wsłuchiwanie się w głos Boga, sprzyja mu samotność i cisza⁶⁵. Papież tłumaczy, że pomocne, a nawet konieczne w tym procesie jest stawianie sobie pytań. Ich zadaniem jest ułatwienie poznania siebie, swoich mocnych i słabych stron, a także tego, co daje radość, a co smutek. Wreszcie istotna jest odpowiedź na pytanie o to, czy potrafię służyć. Wiąże się z nim zdolność do dawania siebie i poświęcenia. Jak widać, pytania te są stawiane przede wszystkim w relacji do innych. Dlatego jasnym staje się to, że nie ma powołania w oderwaniu od społecznych powiązań. Powołanie to taki dar, który nie jest własnością osoby powołanej, lecz służy innym.

Znamienne, że spośród pytań, które ułatwiają rozpoznanie powołania Franciszek wyróżnia to, które brzmi: dla kogo jestem? I aby nie pozostawiać go bez odpowiedzi, stwierdza, że człowiek jest przede wszystkim dla Boga, a w dalszej kolejności również dla innych osób⁶⁶. Należy podkreślić, że pytanie tego rodzaju ukazuje problematykę rozeznawania powołania w zupełnie nowym świetle. Dotychczas wielką wagę przywiązywano do poznania siebie w kontekście pytania: kim jestem? W ten sposób poszukiwano przede wszystkim własnej tożsamości, czemu służyła głównie filozofia. Dzięki niej człowiek podążał w kierunku odkrycia i zrozumienia ostatecznych przyczyn własnego bytu. Natomiast propozycja Franciszka stanowi zmianę paradygmatu w rozeznawaniu powołania. Na pierwszy plan wysuwa się przynależność, relacja, służba czy pragmatyzm powołania. Służba jest tu postrzegana jako jedno z najważniejszych kryteriów powołania. Z wypowiedzi samego papieża Franciszka dowiadujemy się, że zgłębianie tego, kim jestem, to marnowanie czasu⁶⁷.

Odpowiedzi na wiele pytań związanych z powołaniem prowadzą do podjęcia decyzji⁶⁸. Stanowi ona punkt graniczny między rozeznawaniem powołania a jego realizowaniem. Nawet jeśli w rozeznawaniu pomocnych jest wiele osób lub sprzyjających okoliczności⁶⁹, sama decyzja pozostaje osobistym wyborem, którego dokonać może tylko ten, kto powołanie otrzymał.

5. Podsumowanie

Powyższe spostrzeżenia wydają się wystarczające do wskazania filozoficznych aspektów powołania. Przy całym bogactwie i złożoności tego pojęcia

⁶⁴ Por. CHV 279; Franciszek, *Gaudete et exsultate*, Rzym, 19 marca 2018 r., 166.

⁶⁵ Por. CHV 277.

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ Por. CHV 286.

⁶⁸ Por. CHV 283; PDV 39.

⁶⁹ Por. PDV 34, 40.

dokumenty obu papieży mówią o powołaniu jako relacji. Dlatego z filozoficznego punktu widzenia powołanie posiada status bytu relacyjnego międzyosobowego. Jego zaistnienie możliwe jest tylko dzięki dwom korelatom, którymi są powołujący Bóg oraz powołany człowiek (w koncepcji filozofii klasycznej oba korelaty są osobami). Powołanie w rozumieniu realnego bytu relacyjnego posiada swoje ostateczne przyczyny. Źródłem, czyli sprawcą przyczyną każdego rodzaju powołania jest Bóg, który inicjuje powołanie. Jest On także ostateczną przyczyną celową powołania, gdyż w sensie szerokim każdy człowiek jest powołany do zbawienia. Aby powołanie zaistniało w postaci realnego bytu, potrzebny jest akt decyzji. Na jego mocy powołanie zostaje ukonstytuowane. W podjęciu decyzji o wyborze powołania niezbędny jest proces rozeznawania.

Na koniec należy powiedzieć, że dokumenty obu papieży uzupełniają się w kwestii rozumienia filozoficznych aspektów powołania. Nawet jeśli ten temat jest w nich ukazany w odmienny sposób, to razem prezentują uzupełniające się treści, dzięki czemu stanowią spójną koncepcję powołania chrześcijańskiego. Ponadto zaprezentowane rozumienie powołania tak w adhortacji *Pastores dabo vobis*, jak i *Christus vivit* nie odbiega od tego, co na ten temat głoszą inne dokumenty, pisma czy wypowiedzi wyrosłe na gruncie teologii katolickiej⁷⁰.

* * *

Philosophical Aspects of Vocation on the Example of the Exhortations *Pastores dabo vobis* and *Christus vivit*

Summary

The purpose of this article is to attempt to philosophically explain the issue of vocation based on the two post-synodal exhortations *Pastores dabo vobis* and *Christus vivit*. The issues of vocation are discussed on the basis of: concept, types, structure and discernment of vocation. From a philosophical point of view, vocation has the status of an interpersonal relationship. Its existence is made possible by two correlates, which are God and man. Vocation as a real relational being has ultimate reasons. The source, or causative cause of the Christian vocation, is God who initiates the vocation. God is also the ultimate intentional cause of the vocation. In order for a vocation to come into existence in the form of real being, an act of decision is needed. Thanks to it the vocation is constituted.

Keywords: vocation, John Paul II, Francis, *Pastores dabo vobis*, *Christus vivit*.

⁷⁰ Zob. Cz. Rychlicki, *Formacja kapłańska według „Pastores dabo vobis” w kontekście soborowych i posoborowych dokumentów Kościoła*, „Studia Płockie” 22(1994), s. 115-132.

Bibliografia

- Alfabet Franciszka*, oprac. P. Żyłka, Kraków 2014.
- Bergoglio J. M., *Otwarty umysł, wierzące serce. Rekolekcje papieża Franciszka*, tłum. M. Juszczak, M. Grygierowska, Kraków 2013.
- Bergoglio J. M., *Prawdziwa władza jest służbą*, tłum. A. Fijałkowska-Żydok, Kraków 2013.
- Franciszek, *Christus vivit*, Loreto, 25 marca 2019 r.
- Franciszek, *Evangelii gaudium*, Rzym, 24 listopada 2013 r.
- Franciszek, *Gaudete et exsultate*, Rzym, 19 marca 2018 r.
- Franciszek, *Między kanapą a odwagą. Wszystko, co powiedział papież podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie*, Kraków 2016.
- Franciszek, *Przewodnik duchowy*, Kraków 2013.
- Franciszek, *Sila powołania. O życiu konsekrowanym i poprawie relacji w Kościele*, przeł. A. Fijałkowska-Żydok, Poznań 2018.
- Guillet J., *Powołanie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 747-749.
- Haręzga S., *Powołanie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz, Lublin 2012, kol. 142-144.
- Henrici P., *Poświęcone Bogu życie we wspólnocie Kościoła*, tłum. L. Balter, „Communio” 5(2005), s. 3-10.
- Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Jak odczytać Boże wezwanie? Do młodych, powołanych, by pójść za Chrystusem drogą posługi kapłańskiej lub życia konsekrowanego*, Kraków 2000.
- Jan Paweł II, *Najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość*, w: *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, red. M. Czekański, Kraków 1999, s. 403-406.
- Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Rzym, 25 marca 1992 r.
- Jan Paweł II, *Powołanie – dar i zadanie*, w: *Powołanie i seminarium w wypowiedziach Jana Pawła II do młodzieży i alumnów Seminarium Rzymskiego*, oprac. D. Drażek, Pelplin 1995.
- Jan Paweł II, *Powołanie rodzi się we wspólnocie*, w: *Oređzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, red. J. Jękot, P. Słabek, Kraków 1998, s. 455-460.
- Jan Paweł II, *Redemptionis donum*, Rzym, 25 marca 1984 r.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 11, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.
- Napora K., „Aby służył i strzegł” (Rdz 2,15). *Praca jako powołanie człowieka w świetle Rdz 1-2*, „Verbum Vitae” 25(2014), s. 17-39.
- Pastewski P., *Czym charakteryzuje się powołanie kapłańskie w rozumieniu św. Jana Pawła II?*, „Civitas et Lex” 2015, nr 4, s. 79-89.
- Rychlicki Cz., *Formacja kapłańska według „Pastores dabo vobis” w kontekście soborowych i posoborowych dokumentów Kościoła*, „Studia Płockie” 22(1994), s. 115-132.
- Sienkowski M., *Koncepcja dobra najwyższego w ujęciu Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta*, „Nurt SVD” 145(2019), nr 1, s. 236-252.
- Skowroński A., *Analiza współczesnego i poszukiwanie nowego modelu formacji kapłańskiej w WSD w Elku*, „Studia Elckie” 19(2017), nr specjalny, s. 603-626.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 3, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań, 2009.
- Woroniecki J., *Królewskie kapłaństwo. Studium o powołaniu i wychowaniu kapłana katolickiego*, Warszawa 2000.
- Zadroga A., *Rozwój jako powołanie człowieka*, „Seminare” 30(2011), s. 97-104.

KS. WOJCIECH WOJTYŁA *

„Zakorzenie się w prawdzie”. Kultura w świetle encykliki *Fides et ratio*

Wstęp

Wśród podejmowanych przez papieża w encyklikach zagadnień są takie, które stanowią przewodni temat dokumentu – te analizuje i rozwija w sposób dogłębny. Są wśród nich również takie, które chociaż pojawiają się w papieskich rozważaniach niejako przy okazji innych tematów, stanowią kwestie doniosłe, zarówno z punktu widzenia filozofii, jak i teologii. Taki właśnie charakter w encyklice *Fides et ratio* ma zagadnienie: „Wiara i rozum a kultura”. Pojawia się ono w pierwszej części szóstego rozdziału dokumentu opatrzonego tytułem „Nauka wiary a wymogi rozumu filozoficznego”. I chociaż pojawia się w nim niejako „przy okazji” staje się jego zasadniczym tematem¹.

Problematyka *Fides et ratio* dotyczy relacji pomiędzy wiarą i rozumem. Relacja ta jest ważna nie tylko z punktu widzenia teologii i filozofii. Także przedstawiciele nauk szczegółowych mogą znaleźć w tym dokumencie wiele cennych spostrzeżeń inspirujących do dalszych przemyśleń². Encyklika ma również, co należy podkreślić, charakter głęboko pastoralny. U podstaw papieskiego dokumentu leży bowiem troska o młode pokolenie – o tych, „do których należy i od których zależy przyszłość”³, a którzy często ulegając złudnym propozycjom, które rzeczywistość doraźną i przemijającą wynoszą do rangi wartości absolutnych, doprowadzają swoje życie na krawędź przepaści⁴.

* ks. Wojciech Wojtyła – Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny im. Kazimierza Pułaskiego w Radomiu
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5482-705X>; e-mail: wkwojtyla79@wp.pl

¹ Zob. A. Szostek, *Uniwersalistyczne aspiracje rozumu i wiary a pluralizm kulturowy. W nawiązaniu do encykliki „Fides et ratio” (nr 69-74)*, w: Jan Paweł II, „*Fides et ratio*”. *Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 131.

² Zob. tamże, s. 273.

³ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 6 (dalej: FR).

⁴ Zob. tamże.

We *Wprowadzeniu* do *Fides et ratio* papież wyjaśnia, że chce skupić się w niej na zagadnieniu samej prawdy⁵, a więc tego fundamentu, na którym można zbudować życie zarówno osobiste, jak i społeczne⁶. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na istotny szczegół. Głównymi adresatami swojej najbardziej filozoficznej encykliki Jan Paweł II czyni „Współbraci w biskupstwie”, którzy wraz z nim otrzymali misję „otwartego okazywania prawdy”⁷. W ten sposób autor *Fides et ratio* chce powiedzieć, że w świecie, w którym przedkłada się doraźny sukces, nad trud cierpliwego poszukiwania tego, co naprawdę należy uczynić treścią życia, najważniejszym zadaniem, przed jakim staje współcześnie Kościół, jest kwestia przywrócenia prawdzie należnej rangi w życiu człowieka oraz w tworzonej przez niego kulturze.

Problematyka kultury, obok rodziny i spraw społecznych, stanowiła przedmiot szczególnego zainteresowania Jana Pawła II. Papież widział w kulturze podstawowy środek „dojrzwania i rozwoju osoby w integralności swojej prawdy”⁸. Kluczową zasadą w jego myśli jest twierdzenie, że „człowiek to ten, który tworzy kulturę, który potrzebuje kultury i który dzięki niej sam się tworzy”⁹. Celem artykułu jest ukazanie podmiotowych aspektów kultury, mających szczególne znaczenie w kształtowaniu człowieczeństwa człowieka, na które w *Fides et ratio* papież położył szczególny nacisk, w kontekście współczesnych liberalnych i techniczno-konsumpcyjnych trendów kulturowych, prowadzących do różnego rodzaju nowych form alienacji.

Głównym źródłem dla niniejszego opracowania jest encyklika *Fides et ratio*. Ponieważ wypowiedzi Jana Pawła II wymagają niekiedy ukazania ich w szerszym kontekście nauki Kościoła, a także tradycji filozoficznej i pozostałych wypowiedzi samego papieża, odwoływał się będę również do innych źródeł, zwłaszcza do przemówienia zatytułowanego *W imię przyszłości kultury*, które Jan Paweł II skierował w Paryżu do przedstawicieli UNESCO, 2 czerwca 1980 r. W tym roku mija trzydzieści lat od czasu jego wygłoszenia, jest to zatem doskonała okazja, aby przypomnieć niektóre składowe dorobku myśli papieża Wojtyły zawartego również w tym wykładzie.

Kultura jako sposób „istnienia” i „bytowania” człowieka w świecie

Karol Wojtyła w artykule *Chrześcijanin i kultura* z 1964 r. pisał: „Słowo kultura jest jednym z tych, które najbliższe są związane z człowiekiem, które określają jego ziemską egzystencję i poniekąd wskazują na samą jego istotę”¹⁰. W myśl słów krakowskiego filozofa, kultura jest „objektywizacją ludzkiego

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie na forum rektorów uniwersytetów europejskich*, Rzym, 19 IV 1991, w: J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998, s. 207.

⁹ K. Wojtyła, *Chrześcijanin i kultura*, „Znak” 1965, nr 124, s. 1154.

¹⁰ Tamże.

ducha”, aktualizacją twórczych możliwości człowieka, które w sobie odkrywa i które pozwalają mu lepiej rozumieć i kształtować własne człowieczeństwo. Jako Jan Paweł II, potwierdzając tę myśl, w swoich wypowiedziach dotyczących kultury, ze szczególnym naciskiem, będzie akcentował jej głęboko personalistyczny i moralny wymiar. Twierdził, że o kulturze należy myśleć „w konstytutywnym związku z samym człowiekiem, a dopiero wtórnie i pośrednio z całym światem jego wytworów”¹¹.

Podkreślając kulturowe uwarunkowania ludzkiej egzystencji, papież w szczególnie ważnym przemówieniu, wygłoszonym w siedzibie UNESCO w Paryżu, 2 czerwca 1980 r., w którym zawarł „pełny” wykład na temat kultury, mówił: „Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze i na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą im więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym sposobie bytowania (...) Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej jest. (...) Wszystko, co człowiek ma, o tyle jest (...) kulturotwórcze, o ile człowiek przez to, co posiada, może równocześnie pełniej być jako człowiek, pełniej stawać się człowiekiem we wszystkich właściwych człowieczeństwu wymiarach jego bytowania”¹².

Punktem wyjścia dla powyższej refleksji stały się dla papieża słowa Tomasza z Akwinu: *Genus humanum arte et ratione vivit* („Rodzaj ludzki żyje sztuką i rozumem”). Słowa Akwinaty, jak twierdził, mają sens uniwersalny i ogólnoludzki. Spotkają się w nich różne epoki i różne tradycje, stanowiące duchowe dziedzictwo ludzkości¹³. Wedle Doktora Anielskiego, istotne znaczenie kultury polega na tym, że jest ona właściwym kształtem życia człowieka jako takiego. Człowiek dzięki kulturze żyje życiem prawdziwie ludzkim – życiem na miarę człowieka. Kultura przynależy do samej istoty człowieka. Jest tym, co wyróżnia go z kręgu widzialnego świata. Poprzez kulturę człowiek wyraża i potwierdza siebie jako człowieka: istotę rozumną i wolną. Jednocześnie człowiek jako byt osobowy jest jedynym twórcą kultury i jej podmiotem. Poza światem osoby nie ma kultury¹⁴.

Kościół dokonał pozytywnej oceny kultury na Soborze Watykańskim II. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, część poświęcona kulturze nosi tytuł: *Należyty sposób podnoszenia kultury*. „Mianem kultury w ogólnym sensie – czytamy w dokumencie – oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej spo-

¹¹ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 VI 1980 r.*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. X: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 2: *Francja, Hiszpania, Portugalia, Kraje Beneluksu*, Kraków 2008, s. 101.

¹² Tamże.

¹³ Zob. tamże, s. 100-101.

¹⁴ Zob. tamże.

leczności państwowej, przez postęp obyczajów i instytucji, wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”¹⁵. Kultura jest rzeczywistością złożoną, posiadającą wymiar historyczny, społeczny, socjologiczny, etnologiczny, etyczny i teologiczny¹⁶. Człowiek bytuje zawsze na sposób właściwej sobie kultury, która stanowi przestrzeń i sposób wyrazu jego istoty. Stanowi ona *differentia specifica* człowieka – swoisty wyznacznik i świadectwo jego człowieczeństwa¹⁷.

Jan Paweł II w duchu personalistycznego rozumienia kultury uznaje prymat kultury duchowej człowieka przed kulturą jego materialnych wytworów. Przywołując znane rozróżnienie Gabriela Marcela, twierdzi, że do dziedziny kultury należy zaliczyć wszystko to, co pomaga człowiekowi bardziej „być”. I chociaż bogactwo wielorakich wytworów ludzkiego umysłu i ludzkiej pomyślności jest ważne, nie wolno nigdy zapominać, że zarówno te wytwory, jak również wszystko to, co człowiek poprzez swoją pracę nabył, winny być podporządkowane temu, kim człowiek, jako człowiek „jest”¹⁸. Uwzględnienie powyższego rozróżnienia prowadzi do uznania, że podstawowym kryterium wartości kultury jest człowiek i jego osobowy rozwój: jest ona cenna przez to, że człowieka wyraża, i staje tym cenniejsza, im wyraża go trafniej i bardziej ubogaca jako człowieka¹⁹. Dlatego pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie. W wychowaniu chodzi właśnie o to, aby człowiek stawał się bardziej człowiekiem, aby bardziej „był”²⁰.

Pomiędzy wizją człowieka i kultury zachodzi ścisła więź. Rozumienie kultury wyznaczone jest przez rozumienie bytu ludzkiego, przyjmowane zaś w kulturze priorytety oddziałują na wizję człowieka. Dlatego Jan Paweł II przypomina: „Ten sam człowiek, który wyraża się i obiektywizuje w kulturze i przez kulturę, jest jeden, cały i niepodzielny (...) Nie sposób myśleć o nim wówczas tylko jako o wypadkowej panujących w danej epoce stosunków produkcji”²¹. Papież przestrzega przed redukcjonistyczną antropologią, która prowadzi do jednostronnej i zniekształconej wizji kultury. Ma tu na myśli takie antypersonalistyczne filozofie jak przyjmujący prymat społeczności przed jednostką marksizm, materialistyczny fizykalizm, technologiczny pozytywizm i hedonistyczny konsumpcjonizm, dążący do natychmiastowego i obfitego zaspokojenia wszelkiego rodzaju ludzkich pragnień. Redukcjonizm tych stanowisk polega na tym, że człowiek spro-

¹⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, nr 53.

¹⁶ Zob. tamże, nr 54.

¹⁷ Zob. S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 1996, s. 192.

¹⁸ Zob. A. Szostek, *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*, Lublin 2014, s. 311.

¹⁹ Zob. tamże.

²⁰ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 103.

²¹ Tamże, s. 101.

wadzony jest w nich wyłącznie do wymiaru biologicznego i cielesnego z pominięciem wyższych wartości i potrzeb²².

Papież przypomina, że człowiek jest duchowo-cielesnym *compositum humanum*. Powoduje to, że „z jednej strony dzieła kultury materialnej świadczą zawsze o jakimś *uduchowieniu* materii, o poddawaniu tworzywa materialnego energiom ludzkiego ducha: inteligencji, woli – z drugiej zaś strony dzieła kultury duchowej świadczą, na odwrót, o swoistej *materializacji* ducha i tego, co duchowe”²³. Dlatego autentyczna kultura jest wszechstronnym rozwojem całego człowieka jako osoby: jego wymiaru materialnego (cielesnego) i duchowego, intelektualnego i moralnego. Jej zaprzeczeniem jest zarówno konsumpcjonizm, na bazie którego miarą rozwoju kultury jest ilość wyprodukowanych i zużytych luksusowych dóbr, jak również technokracja, preferujący prymat techniki nad człowiekiem. Pogłębiająca się dysproporcja pomiędzy rozwojem informatyki i techniki a niedorozwojem moralnym ludzi korzystających z ich dobrodziejstw, jest jedną z wielu oznak alienacji współczesnej kultury²⁴. Na jej niebezpieczeństwo narażone są w sposób szczególny społeczeństwa, które osiągnęły najwyższy poziom rozwoju cywilizacji technicznej. Społeczeństwa te stoją wobec pogłębiającego się kryzysu człowieka, objawiającego się w rosnącym braku zaufania do własnego człowieczeństwa i do sensu bycia człowiekiem. „Cywilizacja współczesna – twierdzi papież – stara się narzucić człowiekowi szereg pozornych imperatywów, które jej rzecznicy uzasadniają prawem rozwoju i postępu”²⁵.

Analizując stan współczesnej kultury, Jan Paweł II dochodzi ostatecznie do wniosku, że najgłębszym podłożem kryzysu, jaki przechodzi obecnie kultura nowożytna, jest kryzys wokół zagadnienia prawdy²⁶.

Kryzys współczesnej kultury – kryzysem wokół zagadnienia prawdy

Odnosząc się do sytuacji współczesnej kultury w *Fides et ratio* Jan Paweł II pisał: „Można zauważyć, że jednym z najbardziej znamienitych aspektów naszej obecnej kondycji jest kryzys sensu. Powstało tak wiele perspektyw poznawczych, często o charakterze naukowym, z których można patrzeć na życie i świat, że mamy w rzeczywistości do czynienia z coraz powszechniejszym zjawiskiem fragmentaryzacji wiedzy. Właśnie to sprawia, że tak trudne, a często daremne jest poszukiwanie sensu. Co więcej – i jest to zjawisko jeszcze bardziej dramatyczne – w tym gąszczu informacji i faktów, wśród których żyjemy i które zdają się stanowić samą treść życia, wielu zastanawia się, czy ma jeszcze sens samo pytanie o sens”²⁷. Brak poczucia sensu prowadzi do jednego

²² Zob. V. Possenti, *Osoba jako zasada*, Lublin 2017, s. 233.

²³ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 101-102.

²⁴ Zob. S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, dz. cyt., s. 96.

²⁵ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 104.

²⁶ Tenże, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986, s. 156.

²⁷ FR, nr 81.

z największych zagrożeń współczesności, którym jest pokusa rozpacz. Owa rozpacz może przybierać różne odcienie, z których każdy stanowi reakcję na kulturowe przemiany naszej epoki. Zaliczyć do nich należy zarówno rozczarowanie dwudziestowiecznymi systemami, które urzekały wizją nadczłowieka i raju na ziemi, jak również kryzys rodziny i cieczkę w świat używek tych, którzy przeżywając różne formy wypalenia zawodowego nie potrafią przeżywać życiowej pustki²⁸.

Zdaniem Jana Pawła II kryzys współczesnego człowieka oraz tworzonej przez niego kultury ma charakter metafizyczny. Jest on efektem zagubienia klasycznej perspektywy filozoficznej na rzecz perspektywy subiektywistycznej, w której nie ma miejsca dla obiektywnej prawdy czy obiektywnego dobra²⁹. Papież jest przekonany, że korzenie tego kryzysu sięgają rewolucji w myśleniu zapoczątkowanej wystąpieniem Kartezjusza, który zainaugurował wielki zwrot antropocentryczny w filozofii. Swoim *cogito ergo sum* autor *Medytacji o filozofii pierwszej* odwrócił dotychczasowy porządek prowadzenia refleksji filozoficznej. Przed Kartezjuszem *cogito* („myślę”) było podporządkowane pierwotniejszemu wobec niego *esse* („być”). W średniowieczu przedmiotem zainteresowania filozofii był świat realny i prawda zawarta w rzeczy. Dla myślicieli takich jak Tomasz z Akwinu to *esse* – byt wyznaczało kierunek refleksji filozoficznej zarówno o świecie, jak i o człowieku. Od czasów Kartezjusza filozofowie zaczęli badać nie świat – lecz treści pojedynczej ludzkiej świadomości³⁰. Przestaną koncentrować się na wyjaśnianiu rzeczywistości, a zaczęli skupiać się na wyjaśnianiu samego faktu poznania – na myślach i ideach o świecie³¹.

Rozwijający się od czasów Kartezjusza idealizm filozoficzny osiągnie swoją radykalną postać w poglądach Immanuela Kanta, który powie, że tym, co ludzki umysł poznaje nie jest prawda, lecz zjawiska (fenomeny). Wedle reprezentowanego przez filozofa z Królewca transcendentalnego idealizmu świat materialny to jedynie konstrukcja umysłu, taka sama jak poetyckie fikcje³². Człowiek nie mogąc poznać prawdy o obiektywnie istniejącej rzeczywistości nie jest w stanie kierować się nią w swoim codziennym życiu. Nie jest w stanie odkryć czegoś absolutnego, ostatecznego i fundamentalnego. Jan Paweł II zwraca uwagę, że jest to wymóg, który wpisany jest nie tylko w poznanie o charakterze mądrościowym, lecz w szczególności jest to wymóg typowy dla poznania moralnego, którego ostatecznym fundamentem jest najwyższe Dobro, czyli Bóg. Występując w obronie zdolności poznania przez ludzki rozum obiektywnej prawdy, a zarazem ludzkiej zdolności do poznania wymiaru

²⁸ Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001, s. 39.

²⁹ Zob. W. Wojtyła, *Transcendencja i uczestnictwo. Wprowadzenie do myśli filozoficznej Jana Pawła II*, Radom 2017, s. 20.

³⁰ Zob. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 17.

³¹ Zob. A. Szostek, *Śladami myśli świętego...*, dz. cyt., s. 210.

³² Zob. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983, s. 119.

transcendentnego, papież podkreśla, że to właśnie metafizyka pozwala uzasadnić pojęcie osoby ludzkiej oraz jej godności³³.

W oświeceniowym racjonalizmie szczególnie groźne dla Jana Pawła II jest to, że biorąc za punkt wyjścia ludzką *cogito*, wyłączył poza nawias Boga³⁴. To z dramatu rozdzielnia rozumu i wiary wzięły swój początek procesy dziejowe, których świadkiem był wiek XX, a których kulminacją stał się wybuch zła na niespotykaną wcześniej skalę, który przybrał postać nazizmu i komunizmu. Do symptomów, które zapowiadały katastrofę europejskiej kultury, i które w dwudziestym wieku znalazły ostatecznie swoje potwierdzenie w straszliwym doświadczeniu zła wrogich wobec człowieka totalitaryzmów, papież zaliczył odrzucający wszelkie fundamenty i wszelką obiektywną prawdę, nihilizm. W *Fides et ratio* Jan Paweł II pisał: „Nihilizm nie tylko pozostaje w sprzeczności z wymogami i treścią słowa Bożego, ale przede wszystkim jest zaprzeczeniem człowieczeństwa człowieka i samej jego tożsamości. Nie wolno bowiem zapominać, że usunięcie w cień zagadnień bytu prowadzi nieuchronnie do utraty kontaktu z obiektywną prawdą, a w konsekwencji z fundamentem, na którym opiera się ludzka godność. W ten sposób stwarza się możliwość wymazania z oblicza człowieka tych cech, które ujawniają jego podobieństwo do Boga, aby stopniowo wzbudzić w nim destrukcyjną wolę mocy albo pogrążyć go w rozpacz osamotnienia”³⁵.

W historii filozofii nihilizm był różnie rozumiany. W perspektywie przyjętej przez papieża w *Fides et ratio* szczególnie mocnej krytyce został poddany nihilizm, rozumiany jako kierunek, który jest „jednocześnie odrzuceniem wszelkich fundamentów i negacją wszelkiej prawdy obiektywnej”³⁶. W myśl encykliki jest on stanowiskiem będącym zaprzeczeniem godności i tożsamości człowieka, a także tych wszystkich wartości, które wyrastają z tradycji nawiązującej zarówno do myśli greckiej, jak i chrześcijaństwa³⁷. H. Arendt zauważyła, że to nihilistyczna idea destrukcji w sposób nieuchronny doprowadziła do koncepcji totalitaryzmu, z podstawową dla jego rządów instytucją obozu koncentracyjnego³⁸.

Paradoks nowożytnego idealizmu polegał na tym, że zrodzony z wiary w siłę ludzkiego rozumu, przyczynił się on do podważenia przekonania o zdolności do poznania przez ludzki rozum obiektywnej prawdy. Papież w zakończeniu 90 punktu *Fides et ratio* pisze znamienne słowa: „Gdy odbierze się człowiekowi prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”. Wszelkie próby zredukowania tych dwóch podstawowych wartości do jednej z nich, uznanej za bardziej podstawową, niosą ze sobą ryzyko znanych

³³ FR, nr 83.

³⁴ Tenże, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 56.

³⁵ FR, nr 90.

³⁶ Tamże.

³⁷ Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, dz. cyt., s. 127.

³⁸ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. I, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993, s. 472.

z historii niebezpieczeństw. Zdaniem Jana Pawła II koncepcjami filozoficznymi szczególnie groźnymi pod tym względem, są scjentyzm i postmodernizm.

Scjentyzm, jako koncepcja filozoficzna wiązana z pozytywistyczną epistemologią, za wartościowe formy poznania uznaje jedynie te, które są właściwe dla nauk ścisłych typu matematyczno-przyrodniczego. Scjentyści odmawiają waloru naukowości zarówno poznaniu filozoficznemu, jak i teologicznemu. Według nich zdania wypowiedzane przez filozofów i teologów są pozbawione sensu – to pseudozdania, które należy sprowadzić do dziedziny wyobraźni oraz zmieniającym się w różnych epokach opinii i mód³⁹. Scjentyzm, uznający za godne miana nauki tylko nauki matematyczno-przyrodnicze, nie tyle podważa zdolność poznania przez ludzki umysł prawdy, ile ogranicza zakres tej zdolności. Zdaniem scjentyistów prawda jest dostępna człowiekowi, ale nie jest to prawda metafizyczna i nie jest to prawda moralna⁴⁰.

Wpływ scjentyzmu na mentalność współczesnego człowieka jest przemożny. Do rozpowszechnienia mentalności scjentyistycznej przyczyniły się osiągnięcia nauki i związanej z nauką techniki. Ich pozytywny wpływ na nasze codzienne życie jest oczywiście niezaprzeczalny. Trzeba niestety stwierdzić, pisze papież, „że scjentyzm zalicza wszystko, co dotyczy pytania o sens życia, do sfery irracjonalnej lub do domeny wyobraźni”. Nurt ten wielkie zagadnienia filozofii albo całkowicie ignoruje, albo poddaje analizie opartej na powierzchownych analogiach, pozbawionych racjonalnych podstaw⁴¹. Prowadzi to do zubożenia nie tylko samej ludzkiej refleksji, ale do upośledzenia rozwoju człowieka, jako człowieka, a przez to i tworzonej przez niego kultury, w kształtowaniu której rola filozofii, a także teologii, aksjologii i estetyki, jest doniosła.

W ukształtowanej przez scjentyzm mentalności paradygmatem w interpretacji świata, w tym również człowieka i jego natury, jest teoria ewolucji. W świetle tej teorii nie ma podstaw, by człowieka traktować jako ukoronowane dzieło stworzenia, a jego naturę za niezmienną. Jest on jedynie etapem w rozwoju gatunku, który w procesie rozwoju kosmosu nie zajmuje szczególnie uprzywilejowanej pozycji⁴². Z punktu widzenia mającej relewantny charakter teorii ewolucji nie ma podstaw, by człowieka traktować jako definitywnie najwyższy i ostatni etap⁴³. Jedną z konsekwencji takiego światopoglądu jest podważanie ludzkiej wolności. Człowiek, choć czuje się wolny, w rzeczywistości podlega na równi z innymi zamieszkującymi ziemię istotami determinującym jego zachowanie prawom przyrody⁴⁴.

Nurtem myślowym, który w dwudziestym wieku okazał się niezwykle wpływowy, był postmodernizm. Sam termin „postmodernizm” w różnych śró-

³⁹ Zob. A. Szostek, *Śladami myśli świętego...*, dz. cyt., s. 211.

⁴⁰ Zob. tamże.

⁴¹ FR, nr 88.

⁴² Zob. A. Szostek, *Śladami myśli świętego...*, dz. cyt., s. 212.

⁴³ Zob. tenże, *Natura, rozum, wolność*, Rzym 1990, s. 59.

⁴⁴ Zob. tenże, *Śladami myśli świętego...*, dz. cyt., s. 212.

dowiskach jest dziś różnie rozumiany. Jest on zarówno zjawiskiem kulturowym, jak i ruchem myślowym, których cechą charakterystyczną jest zarzucenie inspirowanej ideami oświecenia wiary w postęp, naukę i rozum, a także w powszechne szczęście ludzkości⁴⁵. Podstawowym zagrożeniem ze strony postmodernizmu, jest przywołany już nihilizm, prowadzący do autodestrukcji filozofii, sensu oraz wszelkich wartości⁴⁶. Znaczący postmodernizmu przyznają, że naukowo odpowiedzialne ujęcie tej myśli jest prawie niemożliwe. Jednak, jak zauważają, istnieje wspólna cecha różnych nurtów postmodernizmu – jest nią przekonanie o niepewności prawd, które we wcześniejszych epokach uznawane były za niepodważalne⁴⁷.

W wielości głęboko zróżnicowanych nurtów postmodernizmu, J. Życiński wyróżnia jego cztery podstawowe odmiany:

1. postmodernizm francuski, z dominującymi wpływami dekonstrukcjonizmu J. Derridy. Jego klasycznymi przedstawicielami są Jean-Francois Lyotard i Michael Foucault;
2. postmodernizm amerykański, w którym dominują elementy pragmatyzmu (R. Rorty), bądź próby wypracowania kategorii filozoficznych odmiennych niż tradycyjne (D. Griffin, J. Cobb);
3. postmodernizm chrześcijański, uwzględniający krytykę ideologii oświecenia, łączący ją z przekazem doktryny chrześcijańskiej (P. Kosłowski, R. Spaemann);
4. postmodernizm ideologiczny (populistyczny), w ramach którego, bez związku z jedną wyraźnie określoną tradycją interpretacyjną, przeprowadza się krytykę tradycji sokratejsko-oświeceniowej w sposób wewnętrznie niespójny, inspirowany niechęcią do klasycznie pojętej racjonalności⁴⁸.

Próbując streścić pogląd postmodernistów na świat, można go sprowadzić do wypowiedzianego głośno słowa Nie! dla prawdy i rozumu. U jego podstaw leżą bowiem sceptycyzm, relatywizm, irracjonalizm i agnostycyzm, czyli stanowiska negujące prawdę i racjonalność człowieka⁴⁹. Zdaniem postmodernistów, trzeba programowo zrezygnować z próby poszukiwania obiektywnej prawdy – trzeba uwolnić się od dyktatu filozoficznych pierwszych zasad, gdyż tylko wówczas uwolni się ludzką wolność oraz ludzką kreatywność⁵⁰. Największym skarbem człowieka jest wolność. Koniecznym zaś warunkiem wyzwolenia człowieka jest przejście od Jedynej Prawdy do Wielu Prawd⁵¹.

⁴⁵ Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, dz. cyt., s. 12.

⁴⁶ Zob. tamże.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 29.

⁴⁸ Zob. J. Życiński, *Duchowość chrześcijańska wobec wyzwań postmodernizmu w perspektywie encykliki „Fides et ratio”*, w: Jan Paweł II, *„Fides et ratio”. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 107-108.

⁴⁹ Zob. H. Kierwś, *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000, s. 34.

⁵⁰ Zob. S. Szostek, *Śladami myśli świętego...*, dz. cyt., s. 209.

⁵¹ Zob. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy...*, dz. cyt., s. 36.

Dotychczasowe rozważania pozwalają wyciągnąć wniosek, że w myśl papieskiej diagnozy, współczesna kultura dotknięta jest niezwykle groźnym kryzysem, którego źródła tkwią w rozerwaniu konstytutywnej więzi, jaka istnieje pomiędzy prawdą i wolnością. Historia zna wiele bolesnych sytuacji, w których usiłowano ograniczać wolność człowieka w imię prawd uznanych za nadrzędne. Zna również sytuacje, gdy rezygnowano z pojęcia prawdy. Wówczas wolność stawała się pustym słowem pozbawionym określonej treści. W miejsce prawdy wprowadzano slogany, takie jak chociażby okryte niechlubną sławą *Arbeit macht frei*⁵². W kulturze dotkniętej kryzysem, człowiek żyje w ustawicznym lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory, zwłaszcza te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości, mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi i całej ludzkości. W wyniku dokonujących się przemian kulturowych niektórzy filozofowie zrezygnowali z poszukiwania prawdy dla niej samej, uznając za jedyny cel swoich poszukiwać praktyczną użyteczność. W konsekwencji pozbawili rozum jego prawdziwej godności, któremu nie pozwala się poznawać prawdy i szukać Absolutu⁵³.

U podstaw kryzysu prawdy we współczesnej kulturze leży kryzys samego człowieka, który Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* nazwie „błędem antropologicznym”. Chociaż popełnienie tego błędu papież wprost zarzuca socjalizmowi, naznaczone nim były również nazizm i komunizm, a także charakterystyczny dla państw Zachodnich, konsumizm. Błąd ten polega na fałszywym odczytaniu natury człowieka i jego autentycznych potrzeb. Chociaż w rozwoju ludzkiej myśli pojawiło się wiele fałszywych koncepcji człowieka, jego sednem za każdym razem jest ateizm⁵⁴. W wizji świata bez Boga człowiek nie jest w stanie dostrzec w sobie kogoś więcej niż będący produktem ewolucji zwykły element organizmu społecznego, maszynę ze strumieniem pożądania czy wędrującego bez żadnego celu nomady.

Chociaż błąd i pokusa rozpaczy niewątpliwie stanowią symptomy kryzysu współczesnego człowieka, Jan Paweł II pozostał jednak optymistą wierzącym w siłę ludzkiego rozumu i ludzkiego ducha. Był bowiem przekonany, że nie stanowią one ostatniego słowa w rozwoju tworzonej przez człowieka kultury. Szansą ich uniknięcia jest zrodzona na gruncie syntezy rozumu i wiary kultura chrześcijańska.

Ku chrześcijańskiej wizji kultury

Jan Paweł II jest przekonany, że do tego, by zrozumieć człowieka i tworzoną przez niego kulturę, trzeba najpierw zrozumieć teologię, która stanowi jej fundament. Jednak, jak przypomina, „człowiek z natury jest filozofem”. Autor

⁵² Zob. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, dz. cyt., s. 131.

⁵³ FR, nr 47.

⁵⁴ Zob. P. Jaroszyński, *Kultura chrześcijańska szansą uniknięcia błędu antropologicznego*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, z. 5: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 399.

Fides et ratio, ukazując konieczność odwołania się w ramach poszczególnych dyscyplin teologicznych do refleksji filozoficznej, odpowiada na wątpliwości niektórych myślicieli, podnoszących zastrzeżenie, czy we współczesnym kontekście teolog powinien odwoływać się nie tyle do filozofii, co raczej do innych form ludzkiej wiedzy, takich jak historia czy nauki przyrodnicze, których postęp w ostatnim czasie budzi podziw, i które zdają się mówić dużo o człowieku i tworzonej przez niego kulturze⁵⁵. Jan Paweł II doceniając wkład innych dyscyplin naukowych odpowiada, że „szczególny wkład myśli filozoficznej polega na tym, iż pozwala ona rozpoznawać – zarówno w różnych koncepcjach życia, jak i w kulturach – *nie to, co ludzie myślą, ale jaka jest obiektywna prawda*”⁵⁶. Tym bowiem, co może być przydatne dla teologii, nie są rozmaite poglądy, ale wyłącznie prawda⁵⁷. U podstaw tworzonej przez chrześcijaństwo kultury leży przekonanie, że człowiek jest sobą przez prawdę, i staje się bardziej sobą przez coraz pełniejsze poznanie prawdy zarówno o świecie, jak i samym sobie⁵⁸.

Twórcą kultury w każdym czasie jest człowiek. Każda kultura pozostaje w ścisłym związku z człowiekiem. Człowiek jest jednocześnie dzieckiem i ojcem kultury. We wszystkie przejawy swojego życia wnosi on coś, co go odróżnia od reszty stworzenia: otwarcie na tajemnice i nieustanne pragnienie wiedzy. Dlatego – twierdzi papież – jeśli kultury, są głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze – jeśli wyrastają z ludzkiej natury, odznaczają się typową dla człowieka otwartością na wymiar uniwersalny i na transcendencję⁵⁹. W tym sensie kultura ukształtowana przez chrześcijaństwo jest szansą uniknięcia błędów, które popełnił zarówno oświeceniowy racjonalizm i nurty, które z niego wyrosły, a które redukują kulturę tylko do rozumu, jak i błędów popełnionych przez fideizm i fundamentalizm, redukujące kulturę tylko do wiary⁶⁰. Pojęcie „kultura chrześcijańska” obejmuje zarówno takie dziedziny, jak *theoria*, *praxis* i *poiesis* – które stanowią dziedzinę rozumu, jak i religię, jako domenę wiary.

Kulturowy, a nawet cywilizacyjny kryzys, w jakim znajduje się współcześnie ludzkość, może zostać powstrzymany jedynie poprzez powrót do poprawnej wizji człowieka i jego ludzkiej natury, zarówno w wymiarze przyrodzonym, jak i nadprzyrodzonym. Jest to możliwe wówczas, gdy zostanie zachowany status poszczególnych dziedzin kultury⁶¹.

W kulturze ukształtowanej przez chrześcijaństwo człowiek jest osobą, dlatego powinien być traktowany jak osoba. Znaczy to, że nie powinien być ani „ubestwiony” ani „ubóstwiony”. Znane z tradycji greckiej pojęcie „osoby”

⁵⁵ FR, nr 69.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Zob. tamże.

⁵⁸ Zob. tenże, *W imię przyszłości kultury*, dz. cyt., s. 105.

⁵⁹ Zob. FR, nr 70-71.

⁶⁰ Zob. P. Jaroszyński, *Kultura chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 404.

⁶¹ Zob. tamże, s. 405.

przejęte przez chrześcijaństwo nabrało nowego jakościowo znaczenia. I to ono stało się zwornikiem chrześcijańskiej kultury. Osoba to ktoś, kto w swoim działaniu i postępowaniu kieruje się prawdą, którą poznaje w wolności. Jest to zarazem ktoś, kto z samej swojej natury jest otwarty na Transcendencję – na Boga. Dlatego kultury i modele cywilizacyjne, a także koncepcje polityczne, które podcinają związek człowieka z Bogiem, stają się nie tylko areligijne, ale również antyludzkie⁶². Komunizm i inne totalitaryzmy były gotowe wymordować całą ludzkość, by zabić w człowieku jego naturalną otwartość na Absolut.

Wyrastająca z syntezy rozumu i wiary kultura chrześcijańska ukazuje wielowymiarowość ludzkiego istnienia i działania. Ramy organizowania życia człowieka zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, zakreśla ona w ten sposób, aby człowiek poznając w sposób wolny prawdę, mógł w pełni doskonalić swoją naturę, a zarazem by mógł tworzyć w pełni ludzką, naznaczoną znamieniem swojego człowieczeństwa kulturę. Ostateczną perspektywę tego doskonalenia wyznacza związek człowieka z Bogiem⁶³.

Podsumowanie

W zakończeniu encykliki *Fides et ratio*, Jan Paweł II przypomina, że filozofia jest zwierciadłem kultury narodów, które zachowując współbrzmienie z wiarą, stanowi istotną część nowej ewangelizacji kultury. Wierność przesłaniu encykliki *Fides et ratio* uczy postawy gotowości podejmowania, pośród współczesnych procesów kulturowych, nowych wyzwań inspirowanych zarówno mądrością teologiczną, jak i wiedzą filozoficzną. Do tego potrzebny jest wspólny wysiłek, będący zarazem wspólnym imperatywem mobilizowania ludzkich sumień. Jan Paweł II wzywa zatem filozofów, ale także tych wszystkich, którzy chcą odsłaniać w świecie wyjątkowość osoby, aby zachowali ufność w zdolności ludzkiego rozumu, i by nie stawiali nazbyt skromnych celów swojej refleksji. Przypomina również, że w życiu społecznym na różne sposoby należy dążyć do zapewnienia prymatu osoby nad rzeczą, ducha nad materią, etyki nad techniką. Zadaniem kultury, w każdym czasie, jest bowiem uświadamianie człowiekowi jego transcendentnej godności oraz pomoc w odkrywaniu fundamentalnej prawdy o nim samym. Papież jest jednocześnie przekonany, że jedynie personalistyczne ujmowanie kultury, z jej afirmacją podmiotowych wymiarów spełniania człowieka, tj. relacja do obiektywnej prawdy i osobowego Boga, pozwala przezwyciężyć, groźne, alienujące człowieka symptomy występujące we współczesnej, naznaczonej metafizycznym kryzysem kulturze zachodniej i w znacznej części kulturze ogólnoswiatowej.

* * *

⁶² Zob. tamże, s. 406.

⁶³ Zob. tamże.

“Taking Root in the Truth” – Culture in the Light of the Encyclical *Fides et ratio*

Summary

The effect of rejecting the correspondence concept of truth, adopted in classical metaphysics, is the crisis of modern culture, which is ultimately the crisis of man himself. An important element of it is the belief in the gap between faith and reason. John Paul II claims that stopping this crisis can only happen through the spiritual revival of man, whose condition and foundation is the rediscovery of the universal truth about himself and his ultimate destiny. The Pope is convinced that in the context of contemporary liberal and technical-consumer cultural trends, only thanks to objective truth can a man preserve his identity and the unity of his culture.

Keywords: reason, dignity, alienation.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1983.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, t. I, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993.
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Rzym, 14 IX 1998.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w siedzibie UNESCO*, Paryż, 2 VI 1980 r., w: tenże, *Dziela zebrane*, t. X: *Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa*, cz. 2: *Francja, Hiszpania, Portugalia, Kraje Beneluksu*, Kraków 2008, s. 99-108.
- Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym 1986.
- Jaroszyński P., *Kultura chrześcijańska szansą uniknięcia błędu antropologicznego*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, z. 5: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 395-407.
- Kiereś H., *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*, Lublin 2000.
- Kowalczyk S., *Filozofia kultury*, Lublin 1996.
- Possenti V., *Osoba jako zasada*, Lublin 2017.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 537-620.
- Szostek A., *Natura, rozum, wolność*, Rzym 1990.
- Szostek A., *Uniwersalistyczne aspiracje rozumu i wiary a pluralizm kulturowy. W nawiązaniu do encykliki „Fides et ratio” (nr 69-74)*, w: Jan Paweł II, *„Fides et ratio”. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 131-142.
- Szostek A., *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II*, Lublin 2014.
- Wojtyła K., *Chrześcijanin i kultura*, „Znak” 1965, nr 124, s. 1153-1157.
- Wojtyła W., *Transcendencja i uczestnictwo. Wprowadzenie do myśli filozoficznej Jana Pawła II*, Radom 2017.
- Życiński J., *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998.
- Życiński J., *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001.
- Życiński J., *Duchowość chrześcijańska wobec wyzwań postmodernizmu w perspektywie encykliki „Fides et ratio”*, w: Jan Paweł II, *„Fides et ratio”. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003.

ANNA ZELMA*

Role of Religion Didactics in the Religious Education of Children and Adolescents

Introduction

Religion didactics is a subdiscipline of the integral catechetics. It has a long tradition and has been developing rapidly since the return of religion teaching to Polish schools in 1990. Obviously, in the current educational and social situation, there is a need for increased interest in religion teaching in Poland, both in theory and in practice. Successive education reforms in Poland, changes in the standards for educating religion teachers and in conducting classes as well as expectations from the public and the development of new information and communication technologies – all these are the most important factors on which the development of modern religion didactics is based. Moreover, the concern of both researchers and practitioners about the effectiveness of religion teaching to children and adolescents at the school implies changes in the perception of religion didactics.

No one needs to be persuaded of the importance of religion didactics in the religious education of young people. Each educational activity of a religion teacher aims at attaining certain objectives and tasks specified in the religion teaching syllabus. It requires following the didactic principles, proper planning of the students' work organisation, applying various forms, methods, techniques and teaching resources as well as properly conducted checking and marking the students' knowledge and skills. These are important elements that define the quality of the teacher's educational activity. They also affect the teacher's methodological decisions.

There have been few studies which focus on the role of religion didactics in religious education of children and adolescents¹. However, there are ongoing

* Anna Zellma – University of Warmia and Mazury in Olsztyn
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3612-3454>; e-mail: anna.zellma@uwm.edu.pl

¹ See e.g. R. Czekalski, R. Murawski (oprac.), *Bibliografia katechetyczna 1996-2000*, Warszawa 2002; R. Czekalski (oprac.), *Bibliografia katechetyczna 2001-2010*, Warszawa 2012.

debates concerning traditional and modern teaching solutions². Catechetics refer to proposals developed in general didactics³. General didactics provides a lot of information about the methodological solutions which largely affect the effectiveness of learning-teaching⁴. It is based on what is familiar to children and adolescents. Religion teaching uses methodological solutions similar to those applied in general education. Moreover, especially with respect to the subject matter concerning the Bible and liturgy, didactic methods, techniques and resources used in religion teaching are typical of preaching God's word⁵.

The following question appears in the context of what has been said above: what is the role of religion didactics in the religious education of children and adolescents? Seeking the answer to this question requires an analysis of the basic literature on religion didactics. These analyses will take into account major research conducted by Polish catechists, who have been dealing with religion didactics and religious education of children and adolescents for a long time. When seeking the answer to the question put above, the first part of the process must deal with the following: what is the subject matter of religion didactics research? Subsequently, attention must be paid to the functions of teaching in the religious education of children and adolescents and the place of religion didactics in the educational activity of a religion teacher. This will provide grounds for the final comments.

The question about the subject matter dealt with in religion didactics research

"Religion didactics" in the Polish literature is usually considered in association with religion lessons at schools⁶. It is among the basic areas of modern integral catechesis. It is associated with the systematic religious education of children and adolescents. Some researchers use the term "didactics of catechesis"⁷ rather than "religion didactics", with the former term having a wider range. It covers the activities performed as part of parochial catechesis, especially sacramental catechesis. It is sometimes regarded as identical with formal catechetics. The area of catechesis didactics research is not limited to the school environment and cooperation of the family with the parish. It goes

² Ibid; W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999.

³ See e.g. S. Łabendowicz, *Dydaktyka katechezy*, Radom 2019; M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, Świdnica 2014.

⁴ See e.g. A. Zellma, *Dydaktyka dla katechetyki*, „Studia Katechetyczne” 9(2013), pp. 103-124.

⁵ Ibid; compare: R. Chałupniak, *Alfabet metod biblijnych*, „Katecheta” 55(2011), nr 7-8, pp. 67-74; S. Łabendowicz, *Metodyka katechezy*, Radom 2019, pp. 137-162.

⁶ See e.g. S. Dziekoński (red.), *Dydaktyka w służbie katechezy*, Kraków 2002; S. Łabendowicz, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., s. 13-40; M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, dz. cyt., pp. 25-27.

⁷ Ibid.

clearly beyond the purely didactic approach to the teaching and rearing in faith. It also emphasises issues related to the Christian initiation⁸.

It is justified to isolate the term “religion didactics” and associate it with religious education of children and adolescents. The presence of religion teaching in Polish schools makes catechetics pay more attention to various aspects of the teaching-learning in the course of a lesson and as part of various forms of educational activities performed by the religion teacher at the school⁹. Moreover, they analyse the procedural and content-related elements associated with pedagogic supervision. There is also perceptible multi-directional dynamics in studying religion teaching in a Polish school and in designing new didactic solutions¹⁰.

Considering the definitions of “religion didactics”, which is the most frequently used in the Polish literature, one can claim that this term defines a branch of science isolated from general didactics¹¹. It points to the didactics of a subject. So far, in Poland, only the Roman Catholic Church has developed a comprehensive concept of religion teaching. Due to its specific objectives, content, methods, resources, forms and organisation of religion teaching, religion didactics studies and describes education and self-education goals associated with the reality of faith. Researchers have pointed out the education content that focuses on the truths of faith, the Decalogue, moral standards, principles of life in the society and religious practices¹².

Like with didactics of other subjects, religion didactics regards didactic principles, course of lessons, methods and techniques of learning-teaching as important. Apart from that, it analyses issues related to the organisational forms, within which educational activities performed by the teacher and by students take place. Much attention is paid to didactic resources, control, evaluation, measurement, assessment and didactic planning¹³. Depending on the assumptions regarding the elements mentioned above and their implementation, religion didacticists who conduct these studies increasingly often describe various didactic concepts and analyse them in conjunction with the principles of religion teaching at Polish schools¹⁴. They also explain the relation-

⁸ Ibid.

⁹ See e.g. J. Stala (red.), *Dydaktyka katechezy*, cz. I-II, Tarnów 2004.

¹⁰ Ibid.

¹¹ S. Łabendowicz, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., s. 13-39; M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, dz. cyt., pp. 25-27.

¹² Ibid.

¹³ See e.g. ibid; R. Chałupniak, *Muzyka i katecheza – kilka metod katechetycznych*, „Katecheta” 46(2002), nr 11, pp. 21-25; S. Kulpaczyński (red.), *Środki audiowizualne w katechezie*, Lublin 2004; E. Sozańska, *Metoda projektów w praktyce szkolnej*, „Katecheta” 51(2007), nr 6, pp. 20-27.

¹⁴ S. Kulpaczyński, *Uwarunkowania powstawania nowych metod katechetycznych*, „Katecheta” 50(2011), nr 11, pp. 12-16; A. Krasieński, *Teoria kształcenia wielostronnego Wincentego Okonia w dydaktyce szkolnej i katechetycznej*, „Seminare” 17(2001), pp. 89-98; A. Zellma, *Konstruktywizm w szkolnym nauczaniu religii – moda, wymóg edukacyjny czy zagrożenie?*, „Katecheta” 52(2008), nr 3, pp. 16-26.

ships between individual elements of the teaching-learning process (e.g. didactic objectives, content, methods, forms and resources), specified in the religion teaching core curriculum and syllabus. They also point to the relationship between the conditions of a religion teacher's and students' work and religious education outcomes¹⁵. This provides the basis for formulating specific generalisations, which apply to the religion teaching-learning process.

The functions of religion didactics in the religious education of children and adolescents

As has been pointed out above, studies of religion didactics deal with didactic activities of the religion teacher and students. It covers all the components and actions which comprise the religion teaching-learning at the school. Religion didactics assists in the religion teacher's professional activity, especially his/her effective work with students¹⁶. It has both a theoretical and a practical aspect. Researchers discover the principles of the religion teaching process and, at the same time, they formulate effective proposals concerning didactic activities of religion teachers and students. They also develop new theories of effective religion teaching. They also propose how to apply them in practice¹⁷. Therefore, religion didactics not only improves the teaching methods applied by a religion teacher, but it also improves the quality of religion teaching and contributes to effective organisation of the cognitive, emotional, social activity of students during the course of the lesson¹⁸.

Religion didactics provides religion teachers with the knowledge necessary to develop detailed directives which specify the methods of the proper performance of the teaching activities in the process of transmitting the faith contents, developing skills and moulding attitudes in participants of religion lessons. Religion teachers, involved in the religious education of children and adolescents, need to know the general principles of teaching processes so that they can use them to design – while adapting to specific features of religion teaching – and implement their curricular and extracurricular activities.

While making use of not only the achievements of theology but also – and mainly – various disciplines of humanities and social sciences, catechists bear in mind a specific target (children and adolescents) at a specific stage of the school education and various factors affecting their human and Christian development¹⁹. Therefore, they create – in a systematic and scientific manner – the theoretical foundations for the work of a religion teacher. This is attested to, for example, by studies of the effectiveness and adequacy of teaching-learning

¹⁵ S. Łabendowicz, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., pp. 41-253; M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, dz. cyt., pp. 28-348.

¹⁶ S. Łabendowicz, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., pp. 22-24.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

and self-education methods in the course of a religion lesson²⁰. Moreover, the issues that concern various methodological solutions and new information and communication technologies play an important role in the religious education of children and adolescents²¹. They always perform both cognitive and practical functions because they increase the effectiveness of implementation and performance of didactic tasks and objectives. They provide methodical tools which facilitate discovering and understanding the reality and remembering knowledge and developing skills²².

Proposals developed by religion didacticians also perform diagnostic and motivational functions. Religion didactics provides tools necessary to measure students' knowledge and skills. At the same time, it indicates the importance of didactic methods and techniques, which motivate children and adolescents to learn by stimulating their curiosity and interest in religious matters²³. Of considerable importance are all the proposals that serve the multi-directional activation of students and which evoke positive experiences, make one reflect, evaluate and control oneself.

Considering the specific nature of religion teaching at the school, which is a direct consequence of the objectives and content related to the reality of faith, attitude of faith, developing the bond with God and with the Church community, religion didactics specifies the criteria of selecting such methodical solutions that support proper implementation of the curriculum principles of religion teaching at the school. It specifies the didactic forms, methods, techniques and resources that improve the effectiveness of the religion teaching process. It also specifies the regularities related to the course of the religion lesson considering the educational nature of religion teaching. It also specifies the regularities concerning the developing of attitudes and education for prayer during the religion lessons. In this manner, it performs ancillary and auxiliary functions. "Its task", as Stanisław Łabendowicz rightly points out, "is to serve (...) the meeting"²⁴ of children and adolescents with God and establishing a personal bond with Him and finding such methods of didactic activity that will lead to the dialogue between the religion teacher, the lesson participants and

²⁰ See e.g. S. Kulpaczyński, *Memoryzacja w katechezie*, „Roczniki Teologiczne” 55(2008), z. 6, pp. 133-147; S. Łabendowicz, *Realizacja zasady aktywności w strukturze procesu dydaktycznego*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 18(2018), nr 2, pp. 63-76.

²¹ See e.g. P. Mąkosa, *Mass media narzędziem czy środowiskiem katechezy?*, w: *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, red. A. Kiciński, Poznań 2007, pp. 375-395; M. Zając, *Możliwość wykorzystania technologii informacyjno-komunikacyjnych w edukacji religijnej*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 2015, nr 2, pp. 85-96.

²² S. Łabendowicz, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., pp. 139-277; A. Zellma, *Wielostronne aktywizowanie młodzieży w szkolnym nauczaniu religii. Studium w świetle Programu nauczania religii katolickiej z 2001 roku*, Olsztyn 2006.

²³ S. Kulpaczyński, *Uwarunkowania powstawania nowych metod...*, art. cyt., pp. 12-16.

²⁴ S. Łabendowicz, *Dydaktyka katechezy*, dz. cyt., p. 23.

God²⁵. Therefore, religion didactics does not focus only on cognitive functions, but it also emphasises the methodological solutions that serve the development of skills and attitudes. Proposals aimed at inducing changes in personalities of children and adolescents and supporting in discovering and internalising values are regarded as important. Therefore, didactics of religion teaching perform practical functions, which have clear educational and catechetical dimension.

The place of religion didactics in the educational activity of the religion teacher

Every educational activity of a religion teacher is always embedded in religion didactics. Designing and conducting religion lessons remains closely related to scientific and individual knowledge as well as didactic skills and experience of a religion teacher. It is not important how aware the religion teacher is of such associations. Regardless of more or less conscious references to the religion didactics, whenever a religion teacher initiates any didactic activities (e.g. plans a lesson, selects didactic methods and techniques, applies specific methodological solutions), he is driven by certain convictions regarding how – from the didactic perspective – his educational activities should look like.

Emphasising the role of religion didactics in the educational activity of the religion teacher can be practical or interpretative-constructivist²⁶. Each focuses on different reasoning and different attitude of the religion teacher to didactic theories. Orientation towards practical use of religion didactics research findings can make the teacher pay more attention to and use only those methodological solutions which he finds effective in the religious education of children and adolescents. In such a case he chooses from the didactic offer what – in his opinion – can be helpful in good and effective religion teaching. Such an approach to religion didactics poses a threat of pragmatism and subjectivism. There is also a great risk that the religion teacher will only find those didactic solutions valuable that focus on the organisation of the religion teaching process and student activation. Although a practical approach to religion didactics is inevitably a part of the religion teacher educational activity, limiting oneself to it can lead to reductionism. In practical terms, the religion teacher leaves out or reduces the value of the didactic content, methods and resources, which – in his and his students' opinion – are not very interesting, but they are of educational and catechetical value. This is mainly about the curricular assumptions (didactic goals, forms, methods, resources) associated with the development of the knowledge of faith, conscience formation, education for prayer, liturgical education, education for community life, introduction to missions²⁷. Methodologi-

²⁵ Ibid.

²⁶ See e.g. and compare: M. Czerepaniak-Walczak, *Funkcje koncepcji pedagogicznych w pracy nauczycieli i nauczycielek*, „Refleksje” 2014, nr 6, pp. 10-14.

²⁷ See e.g. and compare: Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Częstochowa 2018.

cal pragmatism can become apparent in the educational activity of the religion teacher, which negates the importance of the didactic and catechetic theory. The religion teacher who adopts such an attitude picks only such solutions from the religion didactics which are effective instructions or are simple in application and seemingly attractive.

The interoperative-constructivist approach to religion didactics is of a different nature. The solutions proposed in religion didactics are regarded by the religion teacher not as an effective tool and a recipe for the effective religious education of children and adolescents, but as guidance which requires a reflexive and creative approach. In such a case, the religion teacher reflects both on the educational reality, dynamics of the religion lesson, the lesson participants, events that take place during the lesson and on himself and his methodological activities. This helps him to develop his professional competences, as well as personality, individuality and creativity. At the same time, he sees the need for a creative approach to the theory of religion didactics. Importantly, he designs his lessons in a more creative and conscious manner, constructs his practical knowledge and tries to implement new methodological solutions. When seeking various methodological solutions, the religion teacher is open to new theoretical concepts and practical innovations. However, he does not use them as instructions, with no reflection. On the contrary, he observes the educational reality and analyses it to plan and apply what – in his opinion – can help him in the effective religious education of children and adolescents. These activities are accompanied by reflections before, during and after the activity. The religion teacher does not focus only on practical skills. On the contrary, he applies a critical approach – both to the theory and practice, reliable interpretation of the educational events and reasonable combination of the theory and practice. Such an approach to religion didactics is helpful in the religious education of children and adolescents. It emphasises constructing and reconstructing various methodological solutions, which are based on good theories of religion didactics. By referring to current scientific knowledge, the teacher examines his own practice. He also uses his individual knowledge. He uses all this to design the religious education of children and adolescents in a purposeful, reflexive manner. He constantly asks himself this question: “What methodological solutions am I going to use in the course of a specific lesson and why?” Seeking an answer to it is a source of creativity in the religion teacher’s thinking and actions. It stimulates his activity in interpreting individual theoretical offers and creating original didactic solutions. It also helps him to recognise the individual knowledge of children and adolescents and to create opportunities for the students to participate actively in the course of religion lessons. A creative religion teacher allows his students to express their opinions. Moreover, he organises classes in such a way as to enable them to discover the contents of the faith themselves and to solve existential problems in light of the word of God.

Owing to assigning proper value to the religion didactic theory, the educational activity of a religion teacher is not the product of stereotypes, spontaneity and intuition, or a current fashion. On the contrary, it is scientifically justified. The religion teacher refers to the theory which he learned during the theological studies and which he constantly enriches and updates in the process of professional development. The religion teacher chooses from religion didactics what – in his opinion – is important and develops his own understanding of the methods of implementation of religious education of children and adolescents. Importantly, he also evaluates the proposals which are developed in religion didactics. It is the basis that the religion teacher uses to design lessons (goals, methods, forms of students' work organisation, didactic resources) and to conduct them. After a lesson is completed, he reflects on it and evaluates his own educational practice with a view to improving his own personality and teaching methods.

Final comments

Religion didactics requires constant critical thinking. This should help not only to show the importance of theory in the educational activity of the religion teacher but also to integrate the theory with practice. Both researchers (religion didacticians) and practitioners (religion teachers) constantly experience the tension between sticking to traditional solutions and opening to novelties and innovations. Correct choices can be made owing to reliable theoretical assumptions. Owing to the rooting of the theory and practice in the patterns of methodical procedure and teachers' professional experience of religion teachers, it is possible to approach creatively the new educational challenges and develop proposals different than those adopted in religion didactics. Religious education during the COVID-19 pandemic can be mentioned as an example. Both the theory and practice provide a few methodological proposals that can be used in remote religion teaching. The changing educational situation required that religion teachers initiate new actions, different than those usually performed in religion teaching. They were associated with the use of e-learning platforms and new information and communication technologies. Various methodological proposals have appeared on the Internet²⁸. They do not negate the traditional approach to religion teaching, but they suggested using new information and communication tools to provide religious education to children and adolescents. A decision regarding the choice of one among the proposals or sharing one's own ideas required critical thinking, knowledge of new information and communication technologies, openness and creativity. This situation has shown that contemporary religion didactics faces new tasks. More attention should be

²⁸ See e.g. eKai, *Zdalne nauczanie religii. Prezentujemy pomoce dla katechetów*, <https://ekai.pl/zdalne-nauczanie-religii-publikujemy-niezbedne-pomoce-dla-katechetow> (dostęp: 15.04.2020); compar: B. Bilicka, M. Gurzyński, *iPad na szkolnych lekcjach religii*, Toruń 2019.

paid to the tools used to create teaching aids supporting e-learning. Such tools include webinars and multimedia methods and teaching aids (educational games and online quizzes, multimedia presentations, interactive e-tasks). They are intended to support traditional methodological solutions.

The range and form of new teaching tools use depends solely on the competence and creativity of the religion teacher. Therefore, these issues should be emphasised in the teaching and professional development of religion teachers, because reliable theory, without excessive didacticism, is the foundation. Religious education of children and adolescents cannot be implemented competently and effectively without it. It seems that it is best to combine traditional proposals with methodological innovations. Specific experiences and individual knowledge of religion teachers should be used and theory should be integrated with practice. Moreover, conveying knowledge of modern methodological solutions requires giving up traditional methods of educating and professional development of religion teachers in favour of new information and communication technologies. Various e-learning aids and webinars can be useful.

* * *

Summary

Religion didactics is one of the main and important subdisciplines of the integral catechetics. Recently, since the return of religion teaching to Polish schools (1990), intensive, interdisciplinary and multi-faceted religion didactics research has been conducted. The analyses performed in this study aimed at presenting the role of religion didactics in the religious education of children and adolescents. Analysis of the basic literature on religion didactics and religious education of children and adolescents was used to first point out the proper understanding of the object of studies of religion didactics. Subsequently, the functions of religion didactics in the religious education of children and adolescents were analysed and the place of the religion didactics in the educational activity of a religion teacher was shown. The final comments pointed out the need for taking up new issues associated with e-learning and the use of new information and communication technologies in religion teaching research. It is also important to emphasise the importance of combining traditional issues with those associated with methodological innovations, including new information and communication technologies.

Keywords: religion didactics, religious education, religion teacher, catechetics.

Bibliography

- Bilicka B., Gurzyński M., *iPad na szkolnych lekcjach religii*, Toruń 2019.
 Chałupniak R., *Alfabet metod biblijnych*, „Katecheta” 55(2011), nr 7-8, pp. 67-74.
 Chałupniak R., Kistorz J., *Wybrane zagadnienia z katechetyki*, Opole 2002.

- Chałupniak R., *Muzyka i katecheza – kilka metod katechetycznych*, „Katecheta” 46(2002), nr 11, pp. 21-25.
- Czekalski R., (oprac.), *Bibliografia katechetyczna 2001-2010*, Warszawa 2012.
- Czekalski R., Murawski R. (oprac.), *Bibliografia katechetyczna 1996-2000*, Warszawa 2002.
- Czerepaniak-Walczak, *Funkcje koncepcji pedagogicznych w pracy nauczycieli i nauczycielek*, „Refleksje” 2014, nr 6, pp. 10-14.
- Dziekoński S. (red.), *Dydaktyka w służbie katechezy*, Kraków 2002.
- eKai, *Zdalne nauczanie religii. Prezentujemy pomoce dla katechetów*, <https://ekai.pl/zdalne-nauczanie-religii-publikujemy-niezbędne-pomoce-dla-katechetow> (dostęp: 15.04.2020).
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Częstochowa 2018.
- Korgul M., *Dydaktyka dla katechetów*, Świdnica 2014.
- Kraśniński A., *Teoria kształcenia wielostronnego Wincentego Okonia w dydaktyce szkolnej i katechetycznej*, „Seminare” 17(2001), pp. 89-98.
- Kubik W., *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990.
- Kulpaczyński S. (red.), *Środki audiowizualne w katechezie*, Lublin 2004.
- Kulpaczyński S., *Memoryzacja w katechezie*, „Roczniki Teologiczne” 55(2008), z. 6, pp. 133-147.
- Kulpaczyński S., *Uwarunkowania powstawania nowych metod katechetycznych*, „Katecheta” 50(2011), nr 11, pp. 12-16.
- Łabendowicz S., *Dydaktyka katechezy*, Radom 2019.
- Łabendowicz S., *Metodyka katechezy*, Radom 2019.
- Łabendowicz S., *Realizacja zasady aktywności w strukturze procesu dydaktycznego*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 18(2018), nr 2, pp. 63-76.
- Mąkosa P., *Mass media narzędziem czy środowiskiem katechezy?*, w: *Katechetyka i katecheza u progu XXI wieku*, red. A. Kiciński, Poznań 2007, pp. 375-395.
- Sozańska E., *Metoda projektów w praktyce szkolnej*, „Katecheta” 51(2007), nr 6, pp. 20-27.
- Stala J. (red.), *Dydaktyka katechezy*, cz. I-II, Tarnów 2004.
- Szpet J., *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999.
- Zajac M., *Możliwość wykorzystania technologii informacyjno-komunikacyjnych w edukacji religijnej*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 2015, nr 2, pp. 85-96.
- Zellma A., *Dydaktyka dla katechetyki*, „Studia Katechetyczne” 9(2013), pp. 103-124.
- Zellma A., *Konstruktywizm w szkolnym nauczaniu religii – moda, wymóg edukacyjny czy zagrożenie?*, „Katecheta” 52(2008), nr 3, pp. 16-26.
- Zellma A., *Wielostronne aktywizowanie młodzieży w szkolnym nauczaniu religii. Studium w świetle Programu nauczania religii katolickiej z 2001 roku*, Olsztyn 2006.

MATERIAŁY
Historical Resources

KS. WOJCIECH GUZEWICZ*

Bibliografia piśmiennictwa duchowieństwa diecezji elckiej w latach 1992-2017 (ks. Włodzimierz Wincenty Wielgat)

Długie, twórcze i owocne życie ks. dra Włodzimierza Wincentego Wielgata zasługuje na wyodrębnienie i specjalne potraktowanie w prezentacji dorobku naukowego kapłanów diecezji elckiej. Formalnie ks. dr W.W. Wielgat należy do grona teologów zajmujących się teologią moralną, aczkolwiek jego doktorat mieści się w obrębie teologii biblijnej. Związek z teologią moralną zauważa się również w tytułach innych jego prac. Generalnie piarstwo naukowe ks. Wielgata nie jest obszerne i kończy się na roku 1992 – roku, kiedy przybył do nowo powstałej diecezji elckiej. Tu, mając 65 lat, rozpoczął nowy okres w swoim życiu – współtworzenie diecezji. W ciągu niespełna 20 lat opublikował ponad 200 tekstów – od komunikatów urzędowych po utwory poetyckie. Co je wszystkie łączy? Niosą one Dobrą Nowinę do różnych środowisk naszej wspólnoty diecezjalnej – ze szczególnym uwzględnieniem ludzi chorych. Nie możemy zapominać, że chociaż pisze je wysoki urzędnik kurii diecezjalnej, rektor uczelni, duszpasterz środowiskowy, egzorcysta, to zawsze autorem jest człowiek o długim już życiu, doświadczony spowiednik i doktor teologii moralnej. Dlatego w wielu tekstach znajdujemy elementy swoistej etyki szczegółowej, etyki stosowanej katolika – w naszych czasach i w naszej diecezji.

Ks. Włodzimierz Wincenty Wielgat

1. Biogram

Urodził się 5 stycznia 1927 r. w Brzozówce (par. Bargłów Kościelny). Po ukończeniu czwartej klasy gimnazjum złożył podanie do seminarium duchownego w Lublinie. Został do niego przyjęty, a jednocześnie uczęszczał do liceum

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl

dla dorosłych, w którym to 17 lutego 1949 r. otrzymał świadectwo dojrzałości. Latem 1949 r. przeniósł się do seminarium duchownego w Łomży. Świecenia kapłańskie przyjął 5 września 1954 r. Po święceniach pracował jako wikariusz w parafiach: Jabłoń Kościelna (1954-1956), Kobylin (1956-1957), Miastkowo (1957-1958), Zambrów (1958-1960), Nowogród (1960-1961), Kolno (1961-1963), Czyżew (1963-1964). W 1964 r. rozpoczął studia z zakresu teologii moralnej na ATK w Warszawie. W 1970 r. rozpoczął pracę w seminarium duchownym w Łomży, najpierw jako ojciec duchowny i wykładowca teologii moralnej, a w latach 1974-1982 jako rektor tejże uczelni. Poza pracą w seminarium duchownym był też kapłanem siostr benedyktynek w Łomży, egzaminatorem prosynodalnym. Z chwilą powstania diecezji elckiej poprosił o ekskardynację i z dniem 15 kwietnia 1992 r. przeniósł się do nowo powstałej diecezji, zamieszkując w Elku. W strukturach nowej diecezji pełnił m.in. urząd rektora WSD w Elku (1992-1993), wykładowcy teologii moralnej oraz teorii i praktyki spowiedzi zarówno w seminarium duchownym, jak i w Kolegium Teologicznym w Elku (1992-2002), wikariusza generalnego (1995-2002), diecezjalnego egzorcysty, moderatora formacji permanentnej księży, diecezjalnego duszpasterszych chorych, kapłana siostr karmelitanek, redaktora naczelnego „Biuletynu” – pisma Dzieła Nieustanej Nowenny Uczniów Jezusa, opiekuna duchowego tegoż dzieła oraz dyrektora Unii Apostolskiej Kleru w diecezji elckiej. Za swoją pracę nagrodzony m.in. godnością prałata honorowego Jego Świątobliwości w 1993 r. oraz protonotariusza (infulata) – w 1997 r. Zmarł w wieku 84 lat 7 grudnia 2011 r. w Elku i został pochowany w krypcie kapłańskiej na cmentarzu komunalnym w Elku.

2. Zdobyte tytuły i stopnie naukowe

Magisterium (teologia):

Moralny aspekt wiary w nauce Starego Testamentu – Warszawa, ATK 1969; promotor: ks. dr hab. Stanisław Olejnik, prof. ATK.

Doktorat (teologia biblijna):

Martyres prokecheirotone moi hypo tou Theou. Problem świadczenia ludu Bożego – Warszawa, ATK 1985; promotor: ks. prof. dr hab. Wiesław Leon Rośłon; recenzenci: ks. prof. dr hab. Jan Łach, ks. prof. dr hab. Lech Stachowiak.

3. Wykaz publikacji

Książki i druki samodzielne:

1. *Promyki światła*, Elk 2003, ss. 68.

Artykuły naukowe:

1. *Wiara w Starym Testamencie w świetle filologii i teologii*, „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym” 1(1969), s. 12-21.

2. *Duch ubóstwa w życiu kapłana unionisty*, „Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne” 1988, nr 4, s. 78-90 (to samo: „Notitiae Unionis Apostolicae” 7(1989), nr 21, s. 5-25).
3. *Biblijny aspekt formacji sumienia*, „Dobry Pasterz” 12(1992), s. 59-63.
4. *Kapłańskie dni skupienia a modlitwa kontemplacyjna*, „Notitiae Unionis Apostolicae” 10(1992), nr 25, s. 81-93.

Artykuły popularnonaukowe:

1. *Czwarta Piesza Pielgrzymka z Elku na Jasną Górę*, „Martyria” 1996, nr 7-8, s. 24.
2. *Świadek z pielgrzymki do Medjugorie*, „Martyria” 1997, nr 10, s. 5.
3. *Orędzie Królowej Pokoju w Medjugorie (1)*, „Martyria” 1997, nr 11, s. 19.
4. *Orędzie Królowej Pokoju w Medjugorie (2)*, „Martyria” 1998, nr 1, s. 19.
5. *Orędzie Królowej Pokoju w Medjugorie (3)*, „Martyria” 1998, nr 2, s. 20.
6. *Orędzie Królowej Pokoju w Medjugorie (4)*, „Martyria” 1998, nr 3, s. 24.
7. *Orędzie Królowej Pokoju w Medjugorie (5)*, „Martyria” 1998, nr 4, s. 19.
8. *Orędzie Królowej Pokoju w Medjugorie. Zakończenie (6)*, „Martyria” 1998, nr 6, s. 18.
9. *Inauguracja wieczystej adoracji Najświętszego Sakramentu*, „Martyria” 1999, nr 1, s. 9.
10. *VII Pielgrzymka na Jasną górę*, „Martyria” 1999, nr 7-8, s. 15.
11. *Spotkanie chorych i niepełnosprawnych w Studzienicznej*, „Martyria” 1999, nr 9, s. 3.
12. *Biskup Edward Samsel nowym Pasterzem Diecezji Elckiej*, „Martyria” 2000, nr 12, s. 3-4.
13. *Słowo ks. inf. Włodzimierza Wielgata*, „Martyria” 2001, nr 1, s. 7.
14. *Kościół NSJ w Augustowie – bazyliką*, „Martyria” 2001, nr 6, s. 4.
15. *Uroczystości diecezjalne w Elku*, „Martyria” 2001, nr 6, s. 5.
16. *Echo pielgrzymki chorych i niepełnosprawnych*, „Martyria” 2001, nr 9, s. 14.
17. *Szpitalne zamyślenia*, „Martyria” 2002, nr 3, s. 14-15.
18. *Do Matki z pokłonem*, „Martyria” 2003, nr 9, s. 10.
19. *Nie szczędził siebie*, „Martyria” 2003, nr 2, s. 12.
20. *W nurcie nowenny*, „Martyria” 2003, nr 10, s. 11, 21.
21. *W trosce o kapłanów*, „Martyria” 2003, nr 10, s. 20-21.
22. *Dzieło Nieustanej Nowenny trwa!*, „Martyria” 2004, nr 5, s. 8.
23. *Dawca mnogich darów*, „Biuletyn” 2004, nr 2, s. 1-2.
24. *Nieoceniony Boży dar*, „Biuletyn” 2004, nr 3, s. 1, 3.
25. *Nurt łaski i modlitwy*, „Biuletyn” 2004, nr 4, s. 2-4.
26. *Z darem modlitwy*, „Biuletyn” 2004, nr 1, s. 2.
27. *Adwentowe zamyślenia*, „Biuletyn” 2005, nr 4, s. 7-8.
28. *Dary Ducha Świętego*, „Biuletyn” 2005, nr 1, s. 2-3.

29. *Dar mądrości*, „Biuletyn” 2005, nr 2, s. 2, 4-5.
30. *Dar rozumu i rady*, „Biuletyn” 2005, nr 3, s. 2.
31. *Intencja – jej znaczenie*, „Biuletyn” 2005, nr 1, s. 3-4.
32. *Izdebka*, „Biuletyn” 2005, nr 2, s. 3-4.
33. *Za głosem Matki*, „Biuletyn” 2005, nr 3, s. 3-4.
34. *Życie według Ducha*, „Biuletyn” 2005, nr 4, s. 3-6.
35. *Dar pobożności i bojaźni Bożej*, „Biuletyn” 2006, nr 1, s. 2-3.
36. *Jedność wśród rozproszenia*, „Biuletyn” 2006, nr 4, s. 2-6.
37. *Nasz apostołat*, „Biuletyn” 2006, nr 2, s. 11.
38. *Komunikat*, „Biuletyn” 2006, nr 4, s. 11.
39. *Pochodnia prawdy – c.d.*, „Biuletyn” 2006, nr 4, s. 6-9 [współautor].
40. *Rzucony ogień*, „Biuletyn” 2006, nr 1, s. 4-6.
41. *Rzucony ogień – dokończenie*, „Biuletyn” 2006, nr 2, s. 2-5.
42. *Podziękowanie*, „Biuletyn” 2007, nr 1, s. 9.
43. *Święty Kościół powszechny*, „Biuletyn” 2007, nr 2, s. 3-6.
44. *Święty Kościół powszechny – c.d.*, „Biuletyn” 2007, nr 3, s. 2-5.
45. *Święty Kościół powszechny – c.d.*, „Biuletyn” 2007, nr 4, s. 3-7.
46. *150 lat temu*, „Biuletyn” 2008, nr 2, s. 5-7 [współautor].
47. *Święty Kościół powszechny – c.d.*, „Biuletyn” 2008, nr 1, s. 3-5.
48. *Święty Kościół powszechny – c.d.*, „Biuletyn” 2008, nr 2, s. 2-4.
49. *Święty Kościół powszechny – c.d.*, „Biuletyn” 2008, nr 3, s. 3-4, 6.
50. *Święty Kościół powszechny – c.d.*, „Biuletyn” 2008, nr 4, s. 2-4.
51. *Uczniowie Jezusa*, „Biuletyn” 2008, nr 2, s. 8-9.
52. *Uczniowie Jezusa*, „Biuletyn” 2008, nr 4, s. 10-12.
53. *Uczniowie Jezusa Chrystusa*, „Biuletyn” 2008, nr 1, s. 7, 10-11.
54. *Bóg w naszych sercach wg św. Pawła*, „Biuletyn” 2009, nr 2, s. 4-7.
55. *Do drogich w Jezusie Chrystusie siostr i braci Dzieła Nieustannej Nowenny*, „Biuletyn” 2009, nr 2, s. 2-3.
56. *Dla mnie żyć to Chrystus (Flp 1,21)*, „Biuletyn” 2009, nr 4, s. 6-8.
57. *Komunikat – zaproszenie*, „Biuletyn” 2009, nr 4, s. 17-18 [współautor].
58. *Poszukiwanie Boga*, „Biuletyn” 2009, nr 3, s. 2-4.
59. *Szukanie Boga – c.d.*, „Biuletyn” 2009, nr 4, s. 3-5.
60. *Święty Kościół powszechny – c.d.*, „Biuletyn” 2009, nr 1, s. 2-5.
61. *Wspomnienie św. Jana Marii Vianey’a (4 VIII)*, „Biuletyn” 2009, nr 3, s. 17.
62. *Dla mnie żyć to Chrystus (c.d.)*, „Biuletyn” 2010, nr 1, s. 6-8.
63. *Dla mnie żyć to Chrystus – c.d.*, „Biuletyn” 2010, nr 2, s. 5-6.
64. *Inauguracja dziewiątego roku modlitewnego czuwania*, „Biuletyn” 2010, nr 4, s. 21.
65. *Komunikat – zaproszenie*, „Biuletyn” 2010, nr 2, s. 18.
66. *Nauka krzyża*, „Biuletyn” 2010, nr 3, s. 4-7.
67. *Szukanie Boga – cz. III*, „Biuletyn” 2010, nr 1, s. 3-5.
68. *Tak, jak trzeba*, „Biuletyn” 2010, nr 2, s. 2-4.

69. *W nurcie modlitwy*, „Biuletyn” 2010, nr 4, s. 3-6.
70. *Z pielgrzymką do Medjugorie*, „Biuletyn” 2010, nr 4, s. 15-17.
71. *Do siostr i braci Dzieła Nieustannej Nowenny Uczniów Jezusa*, „Biuletyn” 2011, nr 2, s. 19-20.
72. *„Modlitwa jako droga uwolnienia i obrony przed atakami złych duchów”*, „Biuletyn” 2011, nr 4, s. 3-5.
73. *„Nie umiem się modlić”*, „Biuletyn” 2011, nr 1, s. 3-4.
74. *Ponownie w Medjugorie*, „Biuletyn” 2011, nr 2, s. 17-18.
75. *„Trudności w modlitwie”*, „Biuletyn” 2011, nr 2, s. 3-6.
76. *„Trudności w modlitwie”*, „Biuletyn” 2011, nr 3, s. 3-5.

Listy:

1. *List rektora WSD do księży proboszczów na Boże Narodzenie 1992 r.*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 1992, nr 2, s. 64.
2. *List do osób chorych i niepełnosprawnych*, „Martyria” 1995, nr 9, s. 18.
3. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (2)*, „Martyria” 1995, nr 10, s. 18.
4. *List do chorych i niepełnosprawnych (3)*, „Martyria” 1995, nr 11, s. 19.
5. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (4)*, „Martyria” 1995, nr 12, s. 19.
6. *List wikariusza generalnego diecezji elckiej do osób chorych i niepełnosprawnych*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 1995, nr 3, s. 26-27.
7. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (5)*, „Martyria” 1996, nr 1, s. 18.
8. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (6)*, „Martyria” 1996, nr 2, s. 18.
9. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (7)*, „Martyria” 1996, nr 3, s. 21.
10. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (8)*, „Martyria” 1996, nr 4, s. 18.
11. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (9)*, „Martyria” 1996, nr 5, s. 18.
12. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (10)*, „Martyria” 1996, nr 6, s. 18.
13. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (11)*, „Martyria” 1996, nr 7-8, s. 23.
14. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (12)*, „Martyria” 1996, nr 9, s. 18.
15. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (13)*, „Martyria” 1996, nr 10, s. 18.
16. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (14)*, „Martyria” 1996, nr 11, s. 18.

17. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (15)*, „Martyria” 1996, nr 12, s. 18.
18. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (16)*, „Martyria” 1997, nr 1, s. 18.
19. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (17)*, „Martyria” 1997, nr 2, s. 18.
20. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (18)*, „Martyria” 1997, nr 3, s. 18.
21. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (19)*, „Martyria” 1997, nr 4, s. 18.
22. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (20)*, „Martyria” 1997, nr 5, s. 18.
23. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (21)*, „Martyria” 1997, nr 6, s. 18.
24. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (22)*, „Martyria” 1997, nr 7-8, s. 26.
25. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (23)*, „Martyria” 1997, nr 9, s. 22.
26. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (24)*, „Martyria” 1997, nr 10, s. 22.
27. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (25)*, „Martyria” 1997, nr 11, s. 22.
28. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (26)*, „Martyria” 1997, nr 12, s. 22.
29. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (27)*, „Martyria” 1998, nr 1, s. 22.
30. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (28)*, „Martyria” 1998, nr 2, s. 22.
31. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (29)*, „Martyria” 1998, nr 3, s. 22.
32. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (30)*, „Martyria” 1998, nr 4, s. 22.
33. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (31)*, „Martyria” 1998, nr 5, s. 22.
34. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (32)*, „Martyria” 1998, nr 6, s. 20.
35. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (33)*, „Martyria” 1998, nr 9, s. 22.
36. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (34)*, „Martyria” 1998, nr 10, s. 22.
37. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (35). Zło i cierpienie*, „Martyria” 1998, nr 11, s. 12-13.

38. *List do osób chorych i niepełnosprawnych (36). Zło i cierpienie (cz. II)*, „Martyria” 1998, nr 12, s. 14.
39. *List do chorych i niepełnosprawnych (37)*, „Martyria” 1999, nr 1, s. 11.
40. *List do chorych i niepełnosprawnych (38). Ból i cierpienie*, „Martyria” 1999, nr 2, s. 11.
41. *List do chorych i niepełnosprawnych (39). Ból i cierpienie (cd.)*, „Martyria” 1999, nr 3, s. 15.
42. *List do chorych i niepełnosprawnych (40). W oczekiwaniu na wizytę Ojca Świętego*, „Martyria” 1999, nr 4, s. 14.
43. *List do chorych i niepełnosprawnych (41). Sens ludzkiego cierpienia*, „Martyria” 1999, nr 5, s. 14.
44. *List do chorych i niepełnosprawnych (42). Namiestnik Chrystusa przybywa*, „Martyria” 1999, nr 6, s. 16.
45. *List do chorych i niepełnosprawnych (43)*, „Martyria” 1999, nr 7-8, s. 20.
46. *List do chorych i niepełnosprawnych (44)*, „Martyria” 1999, nr 9, s. 4.
47. *List do chorych i niepełnosprawnych (45). Jesienne zamyślenia*, „Martyria” 1999, nr 10, s. 14.
48. *List do chorych i niepełnosprawnych (46). Coraz bliżej jubileuszu 2000*, „Martyria” 1999, nr 11, s. 8.
49. *List do chorych i niepełnosprawnych (47). Jubileuszowy znak pielgrzymowania*, „Martyria” 1999, nr 12, s. 16.
50. *List do chorych i niepełnosprawnych (48). Kolejny znak obchodów jubileuszowych*, „Martyria” 2000, nr 1, s. 11.
51. *List do chorych i niepełnosprawnych (49)*, „Martyria” 2000, nr 2, s. 14.
52. *List do chorych i niepełnosprawnych (50). Jubileuszowe refleksje*, „Martyria” 2000, nr 3, s. 10.
53. *List do chorych i niepełnosprawnych (51). Jubileuszowe refleksje – c.d.*, „Martyria” 2000, nr 4, s. 10.
54. *List do chorych i niepełnosprawnych (52). Jubileuszowe refleksje – c.d.*, „Martyria” 2000, nr 5, s. 8.
55. *List do chorych i niepełnosprawnych (53). Jubileuszowe refleksje – c.d.*, „Martyria” 2000, nr 6, s. 10.
56. *List do chorych i niepełnosprawnych (54). Jubileuszowe refleksje – c.d.*, „Martyria” 2000, nr 7-8, s. 18.
57. *List do chorych i niepełnosprawnych (55). Jubileuszowe refleksje – c.d.*, „Martyria” 2000, nr 9, s. 16.
58. *List do chorych i niepełnosprawnych (56). Jubileuszowe refleksje – c.d.*, „Martyria” 2000, nr 10, s. 14.
59. *List do chorych i niepełnosprawnych (57). O jubileuszu trochę inaczej*, „Martyria” 2000, nr 11, s. 16.
60. *List do chorych i niepełnosprawnych (58). Adwentowe refleksje*, „Martyria” 2000, nr 12, s. 9.
61. *List do chorych i niepełnosprawnych (59)*, „Martyria” 2001, nr 1, s. 23.

62. *List do chorych i niepełnosprawnych (60). Moje ubezpieczenie*, „Martyria” 2001, nr 2, s. 16.
63. *List do chorych i niepełnosprawnych (61). Krzyż i Eucharystia*, „Martyria” 2001, nr 3, s. 14.
64. *List do chorych i niepełnosprawnych (62). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2001, nr 4, s. 14.
65. *List do chorych i niepełnosprawnych (63). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2001, nr 5, s. 16.
66. *List do chorych i niepełnosprawnych (64). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2001, nr 6, s. 13.
67. *List do chorych i niepełnosprawnych (65). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 7-2001, nr 7-8, s. 10.
68. *List do chorych i niepełnosprawnych (66). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2001, nr 9, s. 14.
69. *List do chorych i niepełnosprawnych (67). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2001, nr 10, s. 14.
70. *List do chorych i niepełnosprawnych (68). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2001, nr 11, s. 10.
71. *List do chorych i niepełnosprawnych (69). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2001, nr 12, s. 14.
72. *List do chorych i niepełnosprawnych (70). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2002, nr 1, s. 10.
73. *List do chorych i niepełnosprawnych (71). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2002, nr 2, s. 15.
74. *List do chorych i niepełnosprawnych (72). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2002, nr 3, s. 10.
75. *List do chorych i niepełnosprawnych (73). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2002, nr 4, s. 10.
76. *List do chorych i niepełnosprawnych (74). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2002, nr 5, s. 17.
77. *List do chorych i niepełnosprawnych (75). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2002, nr 6, s. 14.
78. *List do chorych i niepełnosprawnych (76). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2002, nr 7-8, s. 18.
79. *List do chorych i niepełnosprawnych (77). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2002, nr 9, s. 16.
80. *List do chorych i niepełnosprawnych (78). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2002, nr 10, s. 16.
81. *List do chorych i niepełnosprawnych (79). Krzyż i Eucharystia – c.d.*, „Martyria” 2002, nr 11, s. 14.
82. *List do chorych i niepełnosprawnych (80). Zakończenie*, „Martyria” 2002, nr 12, s. 9.

Komunikaty i pisma kurialne:

1. *Komunikat w sprawie gazety „Słowo. Dziennik Katolicki”*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1992, nr 3, s. 46.
2. *Komunikat Wydziału Duszpasterstwa Ogólnego w sprawie konferencji dekanalnych*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1992, nr 3, s. 42-43 [współautor].
3. *Komunikat Wydziału Duszpasterstwa Ogólnego w sprawie konferencji dekanalnych*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1993, nr 1, s. 42-43 [współautor].
4. *Komunikat w sprawie rekolekcji kapłańskich 1994 r.*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1994, nr 1, s. 44-45.
5. *Komunikat w sprawie rekolekcji kapłańskich w roku 1995 w diecezji ełckiej*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1994, nr 3, s. 60-61.
6. *Komunikat w sprawie włamania się do kościoła parafialnego Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Suwałkach*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1994, nr 1, s. 45.
7. *Odezwa w sprawie niesienia pomocy cierpiącym z powodu wojny w „byłej Jugosławii”*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1994, nr 1, s. 43.
8. *Komunikat Wydziału Duszpasterstwa Ogólnego w sprawie konferencji rejonowych*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1994, nr 3, s. 59 [współautor].
9. *Komunikat Wydziału Duszpasterstwa Ogólnego w sprawie pastoralnych konferencji rejonowych dla kapłanów i katechetów w dniach 12-15.02.1996 r.*, „Martyria” 1996, nr 2, s. 19.
10. *Komunikat Wydziału Duszpasterstwa Ogólnego w sprawie pastoralnych konferencji rejonowych dla kapłanów i nauczycieli religii*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1996, nr 1, s. 56-57 [współautor].
11. *Komunikat kurii biskupiej w sprawie kontynuacji programu duszpasterskiego*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1996, nr 2, s. 20 [współautor].
12. *W sprawie pomocy ofiarom powodzi w diecezji opolskiej*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1996, nr 3, s. 31.
13. *Aneks dekretu powołującego Samodzielny Ośrodek Duszpasterski pw. Narodzenia NMP w Żarnowie*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1997, nr 1, s. 26.
14. *Komunikat o nadzwyczajnym „Dniu Chorych”*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1997, nr 4, s. 65.
15. *Pro memoria w sprawie sporządzania duplikatów ksiąg parafialnych*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1997, nr 4, s. 74-75.
16. *Komunikat w sprawie dożynek wojewódzko-diecezjalnych*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1998, nr 3, s. 69.
17. *Sesje I Synodu Diecezji Ełckiej*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 1998, nr 3, s. 85-86 [współautor].

18. *Komunikat w sprawie rekolekcji kapłańskich na Wigrach*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 1998, nr 4, s. 83.
19. *Zarządzenie w związku z profanacją Najświętszego Sakramentu w Suwałkach*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 1998, nr 4, s. 83-84.
20. *Komunikat w sprawie VII pielgrzymki na Jasną Górę*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 1999, nr 1-2, s. 51-52.
21. *Komunikat w sprawie jubileuszowej pielgrzymki chorych do Rzymu*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2000, nr 1-2, s. 97.
22. *Komunikat w sprawie jubileuszowych dni kapłanów*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2000, nr 1-2, s. 101.
23. *Komunikat w sprawie cegiełek na budowę pomnika*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2000, nr 1-2, s. 104-105.
24. *Komunikat w sprawie darów na rocznicę pobytu Ojca Świętego*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2000, nr 1-2, s. 105-106.
25. *Komunikat w sprawie uroczystości koronacyjnej obrazu Matki Bożej Królowej Rodzin w Rajgrodzie*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2000, nr 3-4, s. 44-45.
26. *Komunikat w związku ze zmianą biskupa elckiego*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2000, nr 5, s. 7-8.
27. *Słowo*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2000, nr 5, s. 26-28.
28. *Zarządzenie w sprawie profanacji kościoła w Wilkasach*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2000, nr 1-2, s. 99-100.
29. *Komunikat kurii biskupiej o diecezjalnych obchodach roku kardynała Wyszyńskiego*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2001, nr 1-2, s. 87.
30. *Komunikat o kongregacji księży dziekanów*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2001, nr 1-2, s. 85.
31. *Komunikat kurii biskupiej o nadaniu tytułu bazyliki mniejszej*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2001, nr 1-2, s. 88.
32. *Komunikat w sprawie budowy Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Łągownikach*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2001, nr 1-2, s. 85-86.
33. *Komunikat w sprawie organizowania w parafiach niedzieli synodalnej*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2001, nr 1-2, s. 81-83 [współautor].
34. *Komunikat w sprawie pielgrzymki chorych i niepełnosprawnych do Diecezjalnego Sanktuarium w Studzienicznej*, „Martyria” 2001, nr 7-8, s. 10.
35. *Pismo do przewodniczącego rady miasta w sprawie wydarzeń na placu Sapera*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2001, nr 1-2, s. 84.
36. *Pismo do przewodniczącego rady powiatu w sprawie wydarzeń na placu Sapera*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2001, nr 1-2, s. 83-84.
37. *Pismo w sprawie filmu „Dogma”*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2001, nr 1-2, s. 80.
38. *Pismo w sprawie patronatu nad „biegiem” do Rzymu*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2001, nr 1-2, s. 80-81.

39. *Pismo w sprawie festiwalu ekumenicznego*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2001, nr 1-2, s. 81.
40. *Zezwolenie na odprawianie Mszy św. w budynku w czasie rekolekcji w Łupkach*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2001, nr 1-2, s. 88-89 [współautor].
41. *Komunikat Elckiej Kurii Diecezjalnej*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2002, nr 1-2, s. 85.
42. *Komunikat Elckiej Kurii Diecezjalnej*, „Martyria” 2002, nr 4, s. 4.

Wiersze:

1. *Ku Tobie Matko*, „Martyria” 1997, nr 7, s. 25.
2. *Królowo Pokoju!*, „Martyria” 1997, nr 10, s. 5.
3. *Zbudzone Orły*, „Martyria” 1997, nr 3, s. 13.
4. *Zwiastowanie*, „Martyria” 1997, nr 3, s. 13.
5. *Niepokalana*, „Martyria” 1997, nr 6, s. 5.
6. *Przed Tobą, gdy klęczę*, „Martyria” 1997, nr 7, s. 6.
7. *Pójdź, o Zmartwychwstały!*, „Martyria” 1998, nr 4, s. 18.
8. *Żyje mój Pan*, „Martyria” 2000, nr 4, s. 3.
9. *Zmartwychwstanie*, „Martyria” 2003, nr 4, s. 18.
10. *Duchu Święty*, „Biuletyn” 2004, nr 2, s. 4.
11. *Wysławiam Cię*, „Biuletyn” 2004, nr 4, s. 1.
12. *Veni Creator*, „Biuletyn” 2005, nr 3, s. 1.
13. *Veni! Przyjdź!*, „Biuletyn” 2005, nr 4, s. 1.
14. *O Stworzycielu, Duchu, przyjdź!*, „Biuletyn” 2006, nr 1, s. 1.
15. *„Znajdziecie Niemowlę owinięte w pieluszki i leżące w żłobie” (Łk 2,12)*, „Biuletyn” 2006, nr 1, s. 1.
16. *Ku chwale Ojca*, „Biuletyn” 2010, nr 2, s. 14.
17. *Zmartwychwstanie*, „Biuletyn” 2010, nr 2, s. 14.
18. *Przed betlejemską grotą*, „Biuletyn” 2011, nr 1, s. 18.

Biogramy:

1. *Ksiądz prał. mgr Kazimierz Kaczorowski*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2001, nr 3-4, s. 102-104 (to samo: „Martyria” 2001, nr 9, s. 10).
2. *Ksiądz prob. Andrzej Amielawski*, „Kronika Urzędowa Diecezji Elckiej” 2002, nr 1-2, s. 118-120 (to samo: „Martyria” 2002, nr 5, s. 8).

Inne:

1. *Refleksja z pielgrzymki kapłanów do Rzymu i Lourdes*, „Dobry Pasterz” 12(1992), s. 256-260.
2. *Sprawozdanie ze spotkania UAK w diecezji elckiej*, „Notitiae Unionis Apostolicae” 12(1994), nr 28, s. 101-102.

3. *Kościół Domowy poddany Chrystusowi. Fragmenty kazania wygłoszonego podczas pielgrzymki rodzin w Rajgrodzie (3.06.2000), „Martyria” 2000, nr 6, s. 16-17.*

4. Bibliografia

Wyższe Seminarium Duchowne w Elku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005, red. W. Kalinowski, Elk 2006, s. 301-302; *Wierny Bogu, bliski ludziom. Ks. Włodzimierz Wincenty Wielgat (1927-2011)*, red. W. Guzewicz, M. Radziłowicz, Elk 2013, ss. 276; W. Guzewicz, „*Powiedz ludziom, niech więcej nie płaczą...*”. *Słownik biograficzny zmarłych księży diecezji elckiej (1992-2017)*, Elk 2017, s. 75-76; Tenże, *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018; Tenże, *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „*Studia Elckie*” 20(2018), nr 2, s. 205-219.

* * *

The Bibliography of the Writings of the Clergy of the Elk Diocese in 1992-2017 (Włodzimierz Wincenty Wielgat)

Summary

The article presents the literary output of Fr. Włodzimierz Wincenty Wielgat, representing one of the disciplines of theological sciences – moral theology. The bibliography concerns the years 1992-2017.

Keywords: Bibliography, Elk diocese, Włodzimierz Wincenty Wielgat.

Bibliografia

- Guzewicz W., „*Powiedz ludziom, niech więcej nie płaczą...*”. *Słownik biograficzny zmarłych księży diecezji elckiej (1992-2017)*, Elk 2017.
- Guzewicz W., *Katalog duchowieństwa diecezji elckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Elk 2018.
- Guzewicz W., *Wkład duchowieństwa diecezji elckiej w rozwój intelektualny Polski i regionu (Część 1: Dorobek piśmienniczy)*, „*Studia Elckie*” 20(2018), nr 2, s. 205-219.
- Wierny Bogu, bliski ludziom. Ks. Włodzimierz Wincenty Wielgat (1927-2011)*, red. W. Guzewicz, M. Radziłowicz, Elk 2013.
- Wyższe Seminarium Duchowne w Elku. Historia, wykładowcy i ich publikacje w latach 1992-2005*, red. W. Kalinowski, Elk 2006.