

Kazimierz Pierzchała

Wyższa Szkoła Przedsiębiorczości w Warszawie [k.pierzchala68@o2.pl]

Refleksje pedagogiczno-teologiczne nad procesem destygmatyzacji

Abstrakt: Refleksje pedagogiczno-teologiczne dotyczące procesu destygmatyzacji z postawy dewiacyjnej w normatywną ze względu na zastosowanie we wspólnocie kościoła katolickiego inicjuje cytata wypowiedzi Jana Pawła II do więźniów: „Jesteście skazani, to prawda, ale nie potępieni”. Dlatego narracja tego tematu opiera się na podejściu do prawdy o człowieku i Bogu, stosowanym przez uczonego wyznania możeszowego, Viktora Emila Frankla, znawcy Starego Testamentu, oraz Jana Pawła II, znawcy Starego i Nowego Testamentu. Ich podejście do tematu jest oparte na poznaniu tego samego Boga i człowieka przez rozum i przez wiarę, co nadaje mu oryginalne znaczenie w historycznym procesie starotestamentowego i nowotestamentowego wytłumaczenia pojednania – czyli powrotu do postawy normatywnej – w wymiarze jednostkowym i wspólnotowym, dotyczącym współczesności.

Słowa kluczowe: destygmatyzacja, resocjalizacja, dewiacja, przestępstwo, pojednanie.

Inspiracją tego rodzaju podejścia do procesu destygmatyzacji są przytoczone przez Andrzeja Bałandynowicza słowa Jana Pawła II, skierowane do więźniów w Zakładzie Karnym w Płocku w dniu 7 lipca 1991 r.: „Jesteście przestępcami, ale nie jesteście ludźmi potępionymi” (Bałandynowicz 2011, s. 252). Ten aspekt przemiany stygmatyzowanego dewianta Andrzej Bałandynowicz tak ujmuje: „Papież wskazał na wartość etyczną każdego człowieka. Poprzez wysiłek resocjalizacyjny i pracę własną przestępcy mogą wyjść z roli dewianta i stać się osobami cieszącymi się

zaufaniem społecznym. Mówimy wówczas o procesie destygmatyzacji, o którym w swoich pracach pisze Maria Heckert czy Adler” (Adler 2000).

W tekście przygotowanym przez Jana Pawła II wypowiedź ta brzmi nieco odmiennie: „Jesteście skazani, to prawda, ale nie potępieni” (Górny 1991, s. 203; por. Pierzchała 2015, Pierzchała 2016a, Pierzchała 2016b), a dalsze jego słowa pozwalają nie tylko dopatrywać się w nich wartości etycznej, ale równocześnie ontologicznej i teologicznej: „Każdy z was może zostać przy pomocy Bożej łaski – świętym. Dlatego jestem tu dziś z wami, a poprzez was z tymi wszystkimi, którzy dzielą wasz los” (Górny 1991, s. 203).

Nie jest to opinia bez pokrycia, o czym świadczy chociażby historia życia Clayтона Anthony Fountain’ea (Jones 2016), będąca tylko jednym z wielu przykładów procesu destygmatyzacji, w której czynnik wiary odgrywa zasadniczą rolę¹, na co zwraca uwagę Marek Konopczyński: „Proces destygmatyzacji rozpoczyna się od uświadomienia przez jednostkę niewłaściwego dotychczasowego życia (swojego nieszczęśliwego losu), które powoduje pełnienie dewiacyjnych ról społecznych (przestępcy, agresora, nieudacznika itp.), a więc od dostrzeżenia efektów procesu stygmatyzacji negatywnej². Uświadomienie to ma charakter »ośnienia« przypominającego nieco zjawisko »ośnienia schizofrenicznego«. Jest ono zaczątkiem nawrócenia, które rozpoczyna dramatyczny i długotrwały proces »walki ze sobą samym«, a wyrzeczenia na jakie musi się zdobyć jednostka można porównać do opisywanych ludzkich wyrzeczeń w historii religii (wyrzeczenia świętych i błogosławionych) (Konopczyński 2008, s. 70).

Treść tej wypowiedzi ustawia podejście (*approches*)³ do destygmatyzacji i równocześnie wskazuje na istotne czynniki – specyficzne dla tego rodzaju ujęcia procesu destygmatyzacyjnego – jako *nawrócenia* i wskazania na środowisko, w którym ono występuje, a jest nim wspólnota Kościołów katolickiego i prawosławnego, ponieważ tylko w nich jednostki, po „długotrwałym procesie walki ze sobą samym”, osiągają stan „świętości”, nie tylko w znaczeniu kanonicznego wyniesienia na ołtarze, ale stanu *codziennej* doskonałości i więzi z Bogiem, według zasad chrześcijańskiej wiary, prowadzącej do świętości osiągalnej dla każdego, co przy-

.....

¹ Uwzględnienie w tym temacie wiary katolickiej z pominięciem innych wyznań chrześcijańskich jest podyktowane stosowaniem w Kościele katolickim i prawosławnym sakramentu pojednania i pokuty, odgrywającym istotną rolę w tego rodzaju destygmatyzacji (por. *Reconciliatio et Paenitentia*. Adhortacja Apostolska Jana Pawła II, 4 XII 1984 r.; [w:] „Życie Katolickie” 4 (1985), nr 3, s. 10–80).

² Pojęcie „stygmatyzacji” pochodzi od gr. *stigma* – „wytatuowany na skórze znak, piętno, znak przynależności”, w pedagogice resocjalizacyjnej oznaczający proces nadawania określeń w kategoriach zachowania jednostkom, grupom czy kategoriom społecznym w wyniku czego przyjmują one nadane im cechy i zaczynają działać zgodnie z przypisywanymi im pozytywnymi, a najczęściej negatywnymi etykietami. (por. Konopczyński, Nowak 2008, s. 70).

³ Współczesny termin z zakresu analizy literackiej, określający sposób podchodzenia do rozpatrywanych zagadnień teoretycznych i praktycznych., np. przez nauki humanistyczne, czy kierunki filozoficzne.

pomniął Andrzej Bałandynowicz, cytując powyższą wypowiedź św. Jana Pawła II, skierowaną do więźniów.

Odniesienie się więc do postaci świętych umieszcza proces destygmatyzacji na platformie wiary, będącej razem z rozumem podstawowym sposobem procesu ludzkiego poznawania prawdy⁴. W węższym znaczeniu jest ona „uznaniem czegoś za prawdę na podstawie argumentów rozumowych, które nie stanowią jednak ścisłego dowodu, gdyż opierają się wyłącznie cudzym świadectwie”, w szerszym natomiast pojęciu wiara oznacza „postawę duchową obejmującą równocześnie akceptację i dobrowolne zaangażowanie w stosunku do porządku przekraczającego dziedzinę doświadczenia i czystej racjonalności” (Podsiad, Więckowski 1983, s. 420). W tak pojętym zjawisku wiary chodzi również o uznanie istnienia Boga i zaangażowanie się w to, co On „mówi” przez stworzony przez siebie świat i swoje wejście w ten świat, a przede wszystkim przez wezwanie Abrahama do współdziałania dla dobra ludzkości i powstałego od niego narodu – Izraela (Rdz 12,1-3)⁵. Augustyn z Hippony powiedział, że Bóg Abrahama dał człowiekowi do dyspozycji dwie księgi, w których On się objawia: księgę natury i księgę ksiąg – Biblię (Wildiers 1985, s. 9).

Właśnie księgę natury – wszechświat z jego prawami – zaczął „odczytywać” człowiek opierając się na rozumie, a nie na wierze. Pomijając dane, jakich dostarcza prehistoria, pierwszy historyczny i rozumowy przekaz o powstaniu bogów oraz świata przekazali Sumerowie. „Zaobserwowawszy, iż kraje, miasta, pałace i świątynie, pola i wioski, jednym słowem wszystkie instytucje i urzędy na tym świecie są utrzymywane i nadzorowane, kierowane i kontrolowane przez istoty ludzkie, doszli do wniosku, że kosmos musi również być utrzymywany i kierowany, ale przez istoty wyższego rzędu, potężniejsze i zmyślniejsze, a przede wszystkim nieśmiertelne” (Kramer 1961, s. 110). Istotnym założeniem było przyjęcie powstania owych istot z płynno-stałej masy wszechświata, czyli z tego, co odwiecznie istniało jako „materia pierwsza” wszystkiego, co powstało. Dokonało się więc swoiste uosobienie materii i sił przyrody (Bielicki 1966, s. 171–174), personifikowane bardziej „humanistycznie” w lepiej nam znanej kulturze greckiej i rzymskiej (Piszczek 1966).

Taka była pierwsza odpowiedź na pytanie o początek świata i pojawienie się bogów „materialnie” z nim związanych swoim „duchowym” istnieniem, tak jak z tymże światem związany jest człowiek swoim ciałem. Jednak Izrael żył przez tysiąc lat podobną odpowiedzią zanim sobie postawił to samo pytanie i dał na nie pisemną odpowiedź (Chrostowski 1996, s. 20–29)⁶. Nie wydedukował jej, tylko

⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* 1 (14 IX 1998 r.).

⁵ *Księga Rodzaju* (skrót: Rdz), [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2002, s. 33. Nazwa potoczna *Biblia Tysiąclecia* (skrót: BT). Przytaczane miejsca podają: *siglę* księgi, rozdział i werset.

⁶ Był to okres od Abrahama (XVIII w. p.n.e.) do opisu biblijnego stworzenia świata i człowieka (VI w. p.n.e.).

odebrał od „swojego” Boga, którego poznał w działaniu na rzecz narodu, „stworzonego”⁷ przez Niego dla siebie po to, by „był dla innych”. Doświadczenie tego „stworzenia” naród ten zdobył po przekonaniu się, że tylko z pomocą „swojego Boga” zaistniał i rozrósł się, gdy „wyszedł” ze stanu zniewolenia, wiodącego do etnicznej śmierci w Egipcie i zaczął rozrastać się po „wejściu” do Ziemi Obiecanej – Kanaanu (Shanks 2007, s. 99–144). Oczywiście, to „odczytywanie” działania Boga na rzecz Izraela dokonywało się w ramach przekonań innych ludów co do działań ich bóstw, jednak istotna różnica w owym „wierzeniu” polegała na tym, że Izrael był przekonany o „inności” swojego Boga, mimo że przez kilka wieków niejako „na równi” uznawał istnienie „obcych bóstw” (BT, Ps 86,8; 135,5).

Współzycie tych dwóch systemów religijnych – politeizmu i monoteizmu – trwało do II w. p.n.e., kiedy to hellenistyczny król Antioch IV Epifanes (175–164/163) wszczął w Palestynie ze względów politycznych pierwsze w historii religii prześladowanie za wiarę w jednego Boga. Był to polityczny błąd, którego nie powtórzyli Rzymianie, uznając prawo praktykowania w imperium wierzeń podbitych ludów (Carcopino 1966, s. 125–137). Z tego prawa skorzystał Juda Machabejczyk, zawierając z Rzymem przymierze w trakcie walk o odzyskanie niepodległości Izraela. W ich opisie znajduje się znamienita wypowiedź kobiety, która w chwili męczeństwa za wiarę w Boga jednego ze swoich siedmiu synów zachęcała go do wytrwania tymi słowami: „Proszę cię, synu, spojrzij na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób” (BT, 2 Mch 7,28). „Żaden z najwybitniejszych umysłów starożytności, który nie znał odpowiedzi izraelskiej, nie zdołał dać tego rodzaju odpowiedzi. A nawet po jej poznaniu umysł ludzki po dziś dzień nie potrafi jej pojąć. Jest to odpowiedź, której nie wymyślił izraelski geniusz. Została ona zakomunikowana przez Tego, który wszystko stworzył” (Moran 1982, s. 32).

Ten religijny synkretyzm w imperium Rzymu trwał do czasu powstania chrześcijaństwa, ruchu religijnego wywołanego przez Jezusa Chrystusa (Popowski 1997, s. 657)⁸, będącego wewnątrzżydowskim ruchem odnowy, powstałym na terenie syryjsko-palestyńskim w latach ok. 30–70 n.e. (Theissen 2004, s. 9). Nie była to kontynuacja religii Starego Testamentu, do którego został dodany Nowy Testament, ale „nowa” interpretacja „starego” i jego dopełnienie. Dlatego „chrześcijaństwo nie jest jedną z odmian judaizmu, ani jedną z dróg usprawiedliwienia umożliwionych przez judaizm, lecz – przez przyjęcie Jezusa Chrystusa i wspólnotę z Nim – drogą, na którą powinni wkroczyć nie tylko poganie, ale także wyznawcy

⁷ Znaczenie tego „stworzenia” ukazuje historia Izaaka i Izmaela. Wbrew powszechnemu prawu naturalnemu i stanowionemu dziedziczenia pierwszeństwa w rodzie synów pierwotnych, Izrael powstawał z synów drugorzędnych, wybieranych przez Boga Abrahama: nie Izmaela, ale Izaaka, nie Ezawa, tylko Jakuba, nie Rubena, lecz Judy (BT, Rdz 16–35).

⁸ Chrześcijanin to wyznawca Chrystusa, o czym przypomina pochodzenie tego terminu od gr. *Christós* – „Chrystus”. Od tego terminu pochodzi nazwa „chrześcijanin” (gr. *christianós*).

judaizmu” (Chrostowski 2015, s. 487)⁹. Jeden z najwybitniejszych umysłów renesansu, Blaise Pascal (1623–1662), krótko ujął tę prawdę, stwierdzając, że osobowym ośrodkiem chrześcijaństwa jest „Chrystus, w którego patrzą oba Testamenty: Stary – jako na swoje oczekiwanie, Nowy – jako na swój wzór, oba – jako na swoje centrum” (Pascal 1989, 488, s. 256).

To historyczno-biblijne podejście do jedyne go w swoim rodzaju i znaczeniu objawienia się Boga Abrahama, Izaaka, Jakuba, Mojżesza, proroków i Jezusa, tak ujął Jan Paweł II: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się do kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć do pełnej prawdy o sobie (por. Wj 33,18; Ps 27[26],8-9; 63[62],2-3; J 14,8; 1 J 3,2)” (Jan Paweł II 1998, *preambuła*). Przede wszystkim chodzi o najważniejszy przedmiot poznania – jest on równocześnie podmiotem – który został ujęty w maksymę na architrawie świątyni w Delfach: *Poznaj samego siebie*.

Właśnie od zdolności człowieka do poznawania prawdy należy przeprowadzać refleksje teologiczno-pedagogiczne o destygmatyzacji, która „jest procesem kasowania tożsamości dewiacyjnej i przekształcania jej wymiarów w dominujące parametry akceptowane społecznie”, czyli „pozbycie się poczucia *piętna*” i „nabywanie przez jednostkę cech *normalna*” (Konopczyński 2008, s. 70). Uznanie priorytetu ludzkiej zdolności *poznania* wymaga metodologicznego podejścia do tematu destygmatyzacji i ustalenia kompetencji teologii oraz pedagogii w procesie przemiany postawy dewiacyjnej w normatywną, czyli kompetencji „nauki o Bogu” (*theologia*) i „nauki o zasadach wychowania” (*paidagogia*). Wiadomo bowiem, że dialog między tymi dziedzinami wiedzy nie może być prowadzony bezpośrednio, ponieważ dyscypliny te należą do dwu różnych „porządków poznawczych”, znajdujących się na dwu „poznawczych płaszczyznach” (Sierotowicz 1997; Lambert 1999). Teologia korzysta z poznania przez wiarę, pedagogia natomiast opiera się na doświadczeniu, czyli poznaniu naukowym. Mimo jednak tej różnicy ich osiągnięcia można porównać do drogi biegnącej obok siebie i nigdzie się nie stykającej, aż do osiągnięcia tego samego celu: prawdy.

W rozwijanym temacie owa dążność do poznania prawdy jest szczególnie aktualna, ponieważ już „w drodze” do tego celu Kościół katolicki stosuje metody naukowe i uzupełnia je wartościami teologicznymi, podobnie jak to czyni pedagogia w procesie resocjalizacji, uwzględniając rozwój duchowy dewiantów (Konopczyński 2008, s. 70), jeśli z niego chcą korzystać w ramach wyznawanej religii. Okazuje się więc, że dialog pomiędzy teologią a nauką może być prowadzony pośrednio,

.....

⁹ F. Rossi de Gasperis jednak przypomina, że Izrael, będący korzeniem chrześcijaństwa, to nie ten, który odrzucił Jezusa, ale ten, który w Niego uwierzył, czyli Kościół pierwotny. Odcinając Jezusa od tych korzeni, można z Nim zrobić, co się chce. Każdy może ukuć Chrystusa na własny obraz i podobieństwo – Strzelecka 1989, s. 187–188.

przy pomocy „matki wszystkich nauk” – filozofii, w tym przypadku działu metafizyki zwanym „filozofią Boga”, teologią naturalną lub teologią racjonalną, czyli tzw. teodyceą. Tak pojęty dział filozofii nie unika poznania przez wiarę, tylko stara się wykazać, że to, co człowiek przyjmuje z wiarą, nie jest sprzeczne z rozumem. Właśnie rozumność wiary ma swoje stopnie: niesprzeczności, stosowności, a nawet w wielu przypadkach konieczności. Co więcej, twórczymi czynnikami i równocześnie nośnikami treści teologicznych była rzeczywistość należąca do kategorii historii. Bowiem prawdy religijne w okresie Starego Testamentu „wypowiadały” się w wydarzeniach historycznych starotestamentowego Izraela. Historia tego narodu była sakralizowana. Istnieniem i życiem politycznym, społecznym i religijnym tego narodu – zwłaszcza w okresie monarchii (X–VI w. p.n.e.) – Bóg „mówił” i w nim objawiał się, a wszystko to, co tenże naród odbierał i przeżywał, było utrwalane na zwojach – w starożytnych księgach, pismach natchnionych przez tegoż Boga (Schökel 1967). Historia starożytnego Izraela jest sakralna w tym znaczeniu, że rzeczywistość świecka tego narodu miała wartość religijną, w sposób zadziwiający związaną z „wiecznym trwaniem dynastii króla Dawida”, zgodnie z obietnicą Boga daną mu przez usta proroka Natana (BT, 2 Sm 7,12-16). Stała się ona podstawą oczekiwania na Mesjasza, nawet wówczas – a zwłaszcza szczególnie wtedy – gdy ta dynastia w VI w. p.n.e. przestała istnieć, będąc dalej tylko w zamyśle Boga i w wierze Izraela, oczekującego na spełnienie tejże obietnicy. Dopiero Mesjasz (hebr. *Masziach*, gr. *Christos* – „Pomazaniec”), czyli „namaszczone” potomek Dawida (BT, Łk 4,18) – niewywodzący się jednak według ciała od tego króla, ale od kobiety z jego rodu (BT, Rz 1,3) – dokonał desakralizacji historii Izraela, sakralizując natomiast międzynarodową wspólnotę wierzących w Niego, nazwanych od Jego tytułu mesjańskiego – w brzmieniu języka greckiego *Christos* – jako *christianoï*, czyli „chrześcijanie”. Historię tej wspólnoty „sakralizował” Chrystus, by dzięki niej tworzyła w pełnej wolności wyborów wartości kulturowe poszczególnych narodów, przenikając wartościami Ewangelii świecką historię (Topolski 1972, s. 60–61).

Tak rozumianej rzeczywistości historycznej i etnicznej nie da się podzielić na „świecką” i „religijną”, gdyż semantycznie stanowi ona jedno, zachowując każda swoje cechy „teologiczne” i „pedagogiczne”, zgodnie zresztą z ogólnoludzką tradycją, wykorzystującą psychiczne (duchowe) i fizyczne (cielesne) cechy „stanowiące” człowieka, duchowo-cielesną „istotę żywą” (hebr. *nefesz haja* – „tchnienie żyjące”; BT, Rdz 2,7). Zgodnie z mentalnością semicką pierwiastek duchowy i cielesny człowieka tworzył przenikającą się jedność, a nie istotę żywą, składającą się z dwóch ontologicznych składników: duszy (gr. *psyché*, łac. *anima*) i ciała (gr. *sarks* i *soma*; łac. *caro* i *corpus*), jak to się zwykło uważać. Właśnie nazewnictwo greckie dostarczyło nauce – zwłaszcza fizyce, chemii i medycynie – terminów ściśle oddających ich znaczenie, odnośnie psychologii: „nauki o duszy” (gr. *psyché* – „dusza” i *logos* – „słowo, nauka”). Nie da się naukowo udowodnić, czy ta „dusza” jest nieśmiertelna, można tylko oprzeć się na poznaniu tej rzeczywistości duchowej wiarą, popartą przez *sensus comunis* – „ogólne mniemanie, powszechny

pogląd” – wynikający ze „zdrowego rozsądku”. Wiara w istnienie tego pierwiastka duchowego w człowieku była i jest powszechna, a nawet jest „naukowo” uzasadniana, jeżeli godzimy się z procesem rozumowania filozofii wartości, według której samo logiczne rozumowanie człowieka „udowadnia”, że duchowość jest nie tylko jego właściwością ontologiczną, ale i egzystencjalną w znaczeniu wiecznego trwania. Przekonanie to przejawiało się zapewne już w pierwszym momencie uzyskania świadomości logicznego myślenia i korzystania z rozumnie wykorzystywanej wolności przez „istotę żywą”, która otrzymała nazwę od pochodzenia swojego ciała: „gleby” (łac. *humus*), czyli „człowiek” (łac. *homo*)¹⁰, z określnikiem *sapiens* – „rozumny, rozsądny, roztropny, mądry, rozważny, przeznany, przebiegły” (Plezia 1970). Za dojście człowieka do przekonania o życiu po śmierci ciała przemawia teoria, że zdecydował o tym rozum i równocześnie odczucie wobec śmierci najbliższych osób, dla których „musiało” to być tylko „odejście z tego świata” w inny (hebr. *sheol*; gr. *hades*; Wolniewicz 1993, s. 160–207).

Przekonanie to utrzymało się w odwiecznym i niezmiennym zwyczaju grzebania ciał zmarłych, a nawet zaopatrywania ich w potrzebne sprzęty oraz dostarczanie pokarmu (Childe 1963, s. 113), przede wszystkim zakazie traktowania ich jak ciał zwierząt, mimo ich podobieństwa, ale – od formowania się od XIX w. teorii o ewolucji – pochodzenia tegoż ciała od istot żywych z rzędu naczelnych (Montenat 1993). „Z punktu widzenia nauki wiary, nie widać trudności, gdy chodzi o uzasadnienie pochodzenia człowieka co do ciała z hipotezą ewolucjonizmu, chociaż trzeba dodać, że hipoteza wskazuje tylko na podobieństwo, a nie mówi o naukowej pewności” (Jan Paweł II 1999, s. 153). Tę tajemnicę Teilhard de Chardin ujął słowami: „Człowiek wszedł na świat w najgłębszej ciszy. [...] Przeniknął weń krokiem tak lekkim, że tylko niezniszczalne narzędzia z kamienia świadczą o jego różnorodnej obecności, a my zaczynamy zdawać sobie z tego sprawę dopiero, gdy zajęł już starożytny świat od Przylądka Dobrej Nadziei do Pekinu” (Läpple 1972, s. 55). Teoria ewolucji jest więc przyjęta przez Kościół i świat nauki, pozostaje tylko wytłumaczenie co było jej „motorem”, czy przypadkowe mutacje, czy też selekcja naturalna (Dobzhansky 1955). Jest po prostu faktem, że człowiek „nie jest istotą niezmienną, która w określonym momencie została z zewnątrz przyniesiona na świat. Musimy w tym widzieć produkt procesu ewolucji ściśle związany z poprzedzającym go materiałem i ożywionym światem” (Wildiers 1985, s. 186). Tym materiałem była z całą pewnością „ziemia, gleba, glina”, o czym „od początku” świadczył i nadal świadczy fakt, że ciało człowieka i ciała zwierząt rozsypują się w „proch” – „wracają” tam, skąd pochodzą, ale nadal są „prochem żyjącym” (Biot 1958).

Wykorzystanie wartości duchowych, a zwłaszcza wiary w życie pozagrobowe, nagrodę i karę za własne uczynki, niezależnie od wyznawanej religii, jest

.....

¹⁰ Najbardziej prawdopodobna wersja etymologiczna polska wiąże człon pierwszy z *čelo* – z prasłowiańskim *čeladъ* – „rodzina, ród, wspólnota rodowa” (Boryś 2005, s. 99).

bardzo silnym atutem nawrócenia ze „złej drogi” na „drogę dobrą”, zwłaszcza u wyznawców religii chrześcijańskiej, szczególnie Kościoła zachodniego i Kościoła wschodniego, w których wykorzystywane są sakramenty pojednania i Eucharystii. Tak rozumiany ostateczny cel człowieka był i jest uznawany przez ludzkość wszechczasów, o czym świadczy tzw. „trójca filozoficzna”. Okazuje się, że każde ludzkie myślenie krąży ostatecznie wokół trzech pojęć, które tak zostały nazwane, obejmują bowiem trzy podstawowe pojęcia: świat – człowiek – Bóg (bogowie). Są one bardzo ważne, ponieważ w zależności od tego, jak są one rozumiane i wzajemnie łączone, „każdy światopogląd otrzymuje swoją własną postać i swój własny charakter, i to nawet wtedy, gdy jak w dzisiejszym ateizmie jedno z tych pojęć zostaje wykluczone, a problem zredukowany do relacji między człowiekiem a kosmosem” (Wildiers 1985, s. 7).

Fakt, że tylko jedno pojęcie z tej trójcy filozoficznej może być wykluczone – a jest nim tylko pojęcie Boga (bogów) – wskazuje na nieadekwatność wszelkich o Nim pojęć ludzkich oraz ich odniesień do „człowieka i świata”. Można tegoż Boga – w pojęciu trzech jedynych religii monoteistycznych, judaizmu, chrześcijaństwa i islamu¹¹ – wykluczyć z rzeczywistości świata i człowieka, ponieważ jest „inny” od tegoż człowieka i świata, dlatego Jego istnienia nie można udowodnić tak, jak udowadnia się istnienie bytów w istniejącym wszechświecie, stąd też próżne jest szukanie w świecie „śladów” Boga, z których jako ze skutków moglibyśmy wnosić o istnieniu Przyczyny Pierwszej (Elders 1992, s. 75–90). Po prostu w świecie nie ma „śladów” Boga, bo cała rzeczywistość jest Jego wielkim „śladem”. W takim rozumieniu każdy skutek jest wyłącznie dziełem przyczyn kategoryalnych, ale jest również wyłącznie dziełem Przyczyny Transcendentnej, nieskończenie wyższego rzędu. Gdyby nie ona, inne przyczyny w ogóle by nie działały” (Czajkowski 1988, s. 22)¹².

Możliwość wykluczenia Boga z *myślenia* – czyli po prostu nie uznanie Jego istnienia i tłumaczenie istnienia wszechświata tylko na podstawie wiedzy o świecie i człowieku – nie tylko nie wytłumaczy powstania *kosmosu i człowieka*, ale przede wszystkim *sensu* ich istnienia. Jest oczywiste, że przez pryzmat wiary inaczej widzi się świat i człowieka niż z punktu widzenia wiedzy naukowej. Wybitny fizyk i astronom, Michał Heller, stwierdza: „Dla człowieka wierzącego istnieją cechy i aspekty świata, które wiara widzi, choć są one niedostrzegalne dla metody naukowej. Przede wszystkim dla wierzącego wszechświat nie jest po prostu przedmiotem lub zespołem procesów; on jest tworem Racjonalnej Istoty – Boga.

.....

¹¹ Tenże sam Bóg jest odmiennie pojmowany przez każdą z tych religii: judaizm przyjmuje wiarę w jednego Boga; chrześcijaństwo w tegoż Boga, ale w Trójcy Osób; islam w jednego Boga, nieutożsamianego przez poprzednie dwie religie (por. H. Schith 1994, s. 260–299 (judaizm); 300–339 (chrześcijaństwo); 215–259 (islam)).

¹² W owej transcendencji, nie mogąc się poruszać w pracy badawczej i naukowej w obrębie tego świata, jesteśmy zmuszeni owe kategoryalne przyczyny przenosić także na to, co transcendentne, ale wówczas ich znaczenie jest tylko przenośne, jak w analogii”).

I to uprawnia nas do przypisywania światu sensowności w znaczeniu bardziej zbliżonym – ale nadal analogicznym – do tego, w jakim mówimy o sensie w odniesieniu do racjonalnej działalności człowieka” (Heller 2015, s. 233).

Pytanie o sens życia jest „wielkim pytaniem”, jednym z najważniejszych w całej historii filozofii i w życiu każdego człowieka. Jest ono ściśle związane z pytaniem o sens wszechświata, którego człowiek jest istotnym „składnikiem” dzięki swojemu ciału i duchowi, które mu mówią, że jest ze świata i równocześnie „wrywa się” poza niego. Jan Paweł II, opisując językiem poezji ów sens świata i człowieka, najpierw „definiuje” tegoż człowieka jako istotę, która się zachwyca pięknem świata i stwierdza, że „kiedyś temu właśnie zdumieniu nadano imię »Adam«, a następnie, zamyślając się nad przemijaniem człowieka, wskazuje na Tego, który nie przemija i nadaje życiu sens, gdyż spotkanie z Nim „ma sens, ma sens... ma sens... ma sens!” (Jan Paweł II 2003b, s. 10). Powtarzając ten termin, wbija niejako w świadomość prawdę o sensie świata i człowieka, który wie, gdzie tegoż poza próg przemijania, gdzie znajduje się ostateczny cel egzystencjalny, osiągalny po zdobyciu celów pośrednich na ziemi.

Znaczenie celów życiowych w resocjalizacji penitencjarnej jest jednym z ważniejszych czynników warunkujących zachowanie człowieka, pełniących funkcję motywującą do takiego czy innego zachowania się (Zaleski 1991). Zdaniem Zaleskiego „współczesne badania dotyczące wewnętrznych regulatorów zachowania łączy [...] wyjaśnienie zachowań ludzkich skierowanych na realizację stawianych przed sobą standardów i przeświadczenie, że zorientowane na przyszłość cele motywują do działań, podobnie jak doświadczenia przechowywane w magazynie przeszłych doświadczeń, wrodzone tendencje lub zewnętrzne otoczenie człowieka” (Zaleski 1991, s. 12). Robert Parol dokonał próby określenia znaczenia posiadanych celów życiowych przez osoby odbywające karę pozbawienia wolności. Stwierdza on, że posiadanie przez człowieka jakichś celów jest niezbędne do dokonywania przemiany w życiu po to, żeby lepiej żyć. Wówczas w człowieku rodzi się wiara w osiągnięcie celu jako moralnego stanu końcowego, wymagającego ze strony podmiotu aktywności, by go osiągnąć, w wielu przypadkach nie bez poświęceń, wyrzeczeń, a nawet cierpienia (Zaleski 1991).

Do oceny treści osobistego celu „służy również wymiar duchowości, powszechnie przyjęty w kulturze i przejawiający się w zbliżeniu do Boga, w wykonywaniu Jego moralnych nakazów, w rozwoju duchowym” (Parol 2008, s. 203). Wymiar ten w kategorii celów finalnych obejmuje całe życie człowieka w perspektywie poznawczej tak przez rozum, jak i przez wiarę, która jest myśleniem pomnożonym przez egzystencjalność myślącego, czyli – zdaniem Viktora Emila Frankla – „jest zmierzaniem ku osiągnięciu czegoś, co mnie w wartości przewyższa, co ma istotnie większe znaczenie niż mój własny byt – innymi słowy: egzystuję zawsze w jakimś celu, który już nie może być czymś, ale musi być kimś, osobą mnie przewyższającą, przewyższającą wszystko. Jednym słowem, o ile egzystuję, egzystuję zawsze w celu osiągnięciu Boga” (Frankl 1984, s. 111). Opracowaną przez

siebie metodę terapeutyczną nazwał *logoterapią* ze względu na centralne w niej miejsce problematyki związanej z sensem¹³. W jego przekonaniu każdy powinien wierzyć w sens swojego życia tak długo, jak długo oddycha, niezależnie od sytuacji, w jakich się znajduje.

Robert Parol wymieniając znaczenie celów życiowych w rozwoju człowieka podaje przykład pobytu swojego pobytu w obozach koncentracyjnych, najpierw w Auschwitz, a następnie w Dachau, który był dla niego jednocześnie osobistym przeżyciem i równocześnie „praktyką” stosowania logoterapii, poddawał bowiem analizie psychologicznej przeżycia i zachowania swoich towarzyszy zniewolenia (Parol, 2008, s. 204–205), wlewając w nich nadzieję przeżycia z podaniem rzeczywistych celów. Joanna Rutkowska-Hajduk – przytaczając motto wypowiedzi Frankla artykuł traktujący o jego logoterapii (Frankl 1962, s. 85), zatytułowała *Viktor Emil Frankl – świadek nadziei* (Rutkowska-Hajduk 2005, s. 229–240). Tytuł ten – prawdopodobnie nie zdając sobie z tego sprawy – powtórzył George Weigel, dla swej książki *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II* (Weigel 2002). Ta zbieżność w tytułowaniu austriackiego Żyda i polskiego Papieża znajduje swoje wytłumaczenie w stosowaniu tego samego systemu wartości w zakresach działalności każdego z nich: psychoterapeutycznej i duszpasterskiej, dotyczącej integralności duchowej człowieka. W tej zbieżności warto zwrócić uwagę na rolę systemu filozofa niemieckiego Maxa Schellera, wybitnego przedstawiciela ważnego prądu współczesnej filozofii – fenomenologii. Jedno z jego dzieł: *Formalizm w etyce i materialna etyka wartości*, Wiktor Frankl traktował nieomal na równi z Biblią i wykorzystywał – łącznie z ontologią N. Hartmana – w kształtowaniu „swojej” logoterapii i antropologii (Wolicki 2002, s. 5–6).

Ostateczny wynik swoich prac nad filozoficznymi podstawami systemu logoterapeutycznego Frank zaprezentował w artykule *Philosophie und Psychotherapie*, który opublikował w 1939 r. Kilkanaście lat później – dokładnie w 1953 r. – książkę Karol Wojtyła habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie na podstawie rozprawy pt. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniu systemu Maxa Schellera*. W pracy tej uczynił on „krok naprzód”. Wprawdzie Max Scheller uznawał fenomen religijności za podstawowy element świadomości ludzkiej, jednak – zdaniem krakowskiego młodego naukowca – „nie dostrzegał w Bogu-Absolucie osoby wzorczej i zacierał rolę sumienia w życiu moralnym osoby ludzkiej, nie uwzględniając wystarczająco jej sprawczego stosunku do wartości etycznych” (Szczypka 1982, s. 53–54). Pomimo to – dzięki tej samej tematyce i stosowanej w niej metodologii – Karol Wojtyła zadzierzgnął więź pozytywną z fenomenologią, co nie było bez wpływu na dalszą jego twórczość naukową. On sam po wielu latach wyznał: „Tej pracy osobiście bardzo dużo zawdzięczam. Na gruncie mojej wcześniejszej formacji arystotelesowsko-tomistycznej została te-

.....

¹³ Grecki termin *logos* w trzeciej grupie znaczeniowej ma znaczenie „zasady, motywu, racji”, jak również „uzasadnienia, sensu” (Abramowiczówna 1962, t. 3, s. 44).

raz zaszczerpiona metoda fenomenologiczna. Pozwoliło mi to podjąć szereg prób w tym zakresie. Mam tu na myśli przede wszystkim książkę *Osoba i czyn*. W ten sposób włączyłem się w nurt współczesnego personalizmu filozoficznego, a to studium wydaje także pewne owoce duszpasterskie” (Jan Paweł II, 1996, s. 90).

Dzieło to stanowi studium „osoby przez czyn” i daje psychologiczną oraz etyczną analizę stawania się osoby, czyli kształtowania i ujawniania się jej istoty w wyniku świadomych działań, powodujących „stawanie się”, w języku łacińskim *fieri*. Właśnie to *fieri* przesądza o charakterze moralnym osoby, o rodzaju jej człowieczeństwa, stopniu wolności i uzależnień od świata oraz o strukturze więzi społecznej z innymi ludźmi. Aby jednak „stawanie się” mogło być pełne, nie może obejść się bez czynnika transcendentnego. Jak żaden inny element skutecznie kieruje on osobę ku prawdziwym wartościom, zaszczerpia w niej ideały powinności i odpowiedzialności, chroni przed działaniem instynktownym, spontanicznym, zubożającym, a nawet wprowadzającym ją w postawy dewiacyjne. Każdy bowiem akt ludzki na mocy istotnej struktury wymaga od człowieka jako swego podmiotu posłuszeństwa prawdzie i miłości do drugiego człowieka jako osoby. Właśnie to codienne doświadczenie uczy, iż człowiek nie jest sam z siebie zdolny ani do owej miłości, ani do owego życia w prawdzie bez pomocy idącej „z góry”, zwanej w języku teologii chrześcijańskiej *łaską*, czyli „darem darmo danym” od Boga, w tym znaczeniu, że otrzymuje wsparcie „czegoś”, co nie jest z tego świata. Antropologia filozoficzna znajduje więc swe naturalne przedłużenie w antropologii teologicznej mającej swe korzenie w prawdzie o stworzeniu świata i człowieka, która wszczepiła się w jeden naród, tworzący przez wieki ludzkie środowisko, które wydało Jezusa Chrystusa. Właśnie „spotkanie z Nim stanowi dla każdego człowieka otwarcie możliwości stania się naprawdę samym sobą. Bóg, objawiając nam w Chrystusie samego Siebie, objawia nam w Nim zarazem prawdę o człowieku” (Buttiglione 2000, s. 24).

To skrótowne zwrócenie uwagi na prawdę o człowieku według dzieła *Osoba i czyn*, o której znaczeniu przesądza „stawanie się” – owo *fieri* – koreluje z pojęciem osoby w logoterapii Frankla. Zakłada on „że płaszczyzna psychiczna i biologiczna istnieje w sposób faktyczny, zaś duch przejawia się w tym, co egzystencjalne, fakultatywne (możliwościowe), dlatego człowiek nie jest osobą faktycznie, ale ciągle się nią staje poprzez swoje odniesienia do sensu. Człowiek bowiem nigdy nie »jest« człowiekiem, ale dopiero się nim »staje«, człowiek nie jest tym, który mógłby o sobie powiedzieć tylko: Jestem, który jestem – natomiast może on o sobie powiedzieć tylko: Jestem, który będę, albo: Będę, który jestem – »będę« *actu* (zgodnie z rzeczywistością), który »jestem« *potentia* (zgodnie z możliwością)” (Frankl 1978, s. 26–32). Stwierdzenie Frankla, że człowiek nigdy nie może powiedzieć o sobie: „Jestem, który jestem”, w kontekście tego, jak może zdefiniować się ontologicznie, nasuwa na myśl samookreślenie się Boga Abrahama, Boga Izaaka i Boga Jakuba w objawieniu się w krzaku gorejącym Mojżeszowi, brzmiące w języku hebrajskim *’ehjeh ’ašer ’ehjeh* (BT, Wj 3,14), ujęte w tradycji izraelskiej

w pisany tetragram JHWH, wymawiany *Jahwe*, z czasem – ze względu na szacunek nie wymawiany, tylko zastępowany wymawianym słowem *Adonaj* – „Pan” (łac. *Dominus*; gr. *Kyrios*; Kuśmirek 2003, s. 218).

Można powiedzieć, że na płaszczyźnie personalistycznego podejścia do człowieka podobnie ujmowanego spotkały się dwa umysły, dając okazję do całościowego spojrzenia na jego „stawanie się” osobą z uwzględnieniem objawienia biblijnego, umożliwiającego przeprowadzenie refleksji pedagogiczno-teologicznej, z tą różnicą, że Frankl aspekt teologiczny opierał na teologii Starego Testamentu i tradycji żydowskiej, podczas gdy Karol Wojtyła uzupełniał o teologię Nowego Testamentu i tradycję Kościoła jako jednej dziedziny wiedzy, wykorzystującej wiarę i rozum w poznawaniu prawdy o człowieku. Świadczy o tym wyznanie: „W domowej kaplicy nie tylko się modliłem, ale także siedziałem i pisałem. Tu pisałem moje książki, wśród nich opracowanie *Osoba i czyn*. Jestem przekonany, że kaplica to miejsce, z którego pochodzi szczególne natchnienie” (Jan Paweł II 2004, s. 116). Tak zdobywana i wykorzystywana wiedza dopomogła mu w jedynym w swoim rodzaju zgłębianiu tajemnicy osoby ludzkiej i formułowaniu wniosków językiem trudnym w odbiorze¹⁴, opartym na rozumie, ale korzystającym z natchnienia, czyli duchowego stanu ożywienia umysłowej twórczości, obejmującej prawdę m.in. w jej wymiarze wartości moralnych. „Są one tak istotne dla osoby, że prawdziwe jej spełnienie dokonuje się nie tyle przez sam czyn, ale przez moralną dobroć tego czynu. Zło zaś moralne stanowi raczej o nie-spełnieniu siebie, chociaż osoba również wówczas spełnia czyn. Spełniając zaś czyn, spełnia w nim także ontologicznie siebie” (Wojtyła 2000, s. 197).

Tak pojmowana moralność pozwala na dalsze rozwinięcie sformułowanego w tytule artykułu tematu i kontynuowania go już w aksjologicznym aspekcie czynów ludzkich, ocenianych z punktu widzenia dobra i zła w odniesieniu osoby-podmiotu do siebie samego i do świata osób (Podsiad, Więckowski 1983, s. 225). Tym razem źródłem dalszych przemyśleń będzie Biblia, starożytne dzieło, powstałe dzięki poznawaniu rzeczywistości świata – w tym przede wszystkim człowieka – przez wiarę i rozum, nie bez wpływu natchnienia „z góry”¹⁵. Punktem wyjścia są opowiadania, które w formie narracji o charakterze mitycznym (Jan Paweł II 1980, s. 11) dają odpowiedź – sformułowaną po wielowiekowym „myśleniu pomnożonym przez egzystencjalność myślących” (Frankl 1984, s. 114) – o przyczynie powstania świata i człowieka, przede wszystkim zaś zła, tego gnębiącego ludzkość „od początku” (grzechu pierwotnego), nie popełnianego, ale dziedziczonego.

¹⁴ Trudność przyswajania i rozumienia wywodów tego dzieła stała się powodem osobliwego żartu. Kiedyś jeden z proboszczów żartobliwie straszony przez arcybiskupa krakowskiego piekłem, odciął się, mówiąc, że pewnie będzie musiał tam czytać „Osobę i czyn” (*Wielka encyklopedia Jana Pawła II*, t. XXII, Warszawa (b.r.w.), s. 4).

¹⁵ O tym wpływie świadczą tzw. *wielkie tematy biblijne*, snujące się od pierwszej do ostatniej strony Biblii, które nie mogłyby powstać – zważywszy wielowiekowe jej powstawanie, różnorodność gatunków literackich i wielość autorów, jednostek i grup (J. Guillet 1954, s. 129–179).

czonego w formie grzechów uczynkowych (*Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994, s. 101)¹⁶. W opisie pierwszego grzechu uczynkowego popełnionego przez pierwszego potomka pierwszych rodziców znajduje się stwierdzenie o istnieniu w każdym człowieku sumienia, czyli „zdolności wydawania sądów dotyczących wartości moralnej czynów ludzkich” (Podsiad, Więckowski 1983, s. 374). Słowa włożone w usta Boga zawierają prawdę o powinności człowieka pójścia za ostrzeżeniem tego „głosu”, by wybierać dobro, a odrzucać zło. Oto słowa Boga skierowane do Kaina: „Przecież, gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeśli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować” (BT, Rdz 4,7).

Zakaz popełniania grzechu zabójstwa znajduje się w Dekalogu zaraz po nakazie szanowania rodziców, po nim zaś następują dalsze „przykazania”, dotyczące głównych dziedzin życia, które są źródłem poważnych niebezpieczeństw, jeśli wymkną się spod kontroli: przemoc, żądza bogactwa, żądza ciała i kłamstwo. Tylko dwie z nich dotyczą także zwierząt, jednak nie są dla nich niebezpieczne: przemoc i seks. W środowisku ludzkim jest inaczej, dlatego w społecznościach starożytnych – dla uchronienia od zła – powstawały kodeksy praw, spośród których izraelski przewyższył wszystkie inne swoją logiką, zakresem i skutecznością, opierał się bowiem na Dekalogu i jego gwarancie: Bogu, który wymagał dla siebie trzech powinności: uznania, szanowania i czci. W sumie prawodawstwo izraelskie, tzw. „Prawo Mojżeszowe”, powstałe na podstawie Dekalogu, miało i ma 613 nakazów, regulujących życie starożytnego Izraela i współczesnego judaizmu, zaś sam Dekalog stał się „moralnym esperanto” świata (Smith 1994, s. 275).

Mimo tak idealnego prawodawstwa Izrael przekonał się, że nawet ono nie czyni człowieka wolnym od skłonności do zła, nie tracił jednak nadziei w naprawę, zapowiadaną przez proroków, której pewność opierał na Bogu miłosiernym, upodobił się do ojca i matki (BT, Iz 49,15), pragnącym dobra swojego dziecka-Izraela. To przekonanie oparte na podobieństwie człowieka do Boga (BT, Rdz 1,27), przejawiało się w utrwalaniu słów Pańskich odnośnie do Izraela zawsze w liczbie pojedynczej, jako „syna” lub „córkę”, personifikowanej i określonej „syjońską” lub „jerozolimską” na przykład przez jednego z ostatnich proroków w zawołaniu: „Raduj się wielce, Córo Syjonu, wołaj radośnie Córo Jeruzalem! Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Pokorny, jedzie na osiołku...” (BT, Za 9,9), których spełnienie się wyraził Jan ewangelista, przytaczając je w chwili triumfalnego wjazdu Jezusa na osiołku do Jerozolimy: „Nie bój się, Córo Syjonu! Oto Król twój przybywa, siedząc na osłędzie” (BT, J 12,14). Użycie osłęcia przez Jezusa miało mesjańskie znaczenie, bowiem syn króla Dawida, Salomon, stał się jego następcą po namaszczeniu przy źródle Gichon poza murami Jerozolimy i wjechał do niej – by zasiąść na tronie ojca, mającym trwać wiecznie – właśnie na osiołku tegoż ojca (BT 2 Sm 7, 14-16). Tronem jednak dla Chry-

¹⁶ Por. C. Schönborn i in. 1997.

stusa (gr. *Christos* – „Namaszczony, Pomazaniec”) okazał się krzyż, na którym złożył On swojemu Ojcu ofiarę z siebie i ze swojego życia ziemskiego. Bóg bowiem – z chwilą wezwania Abrahama – wszedł w dzieje ludzkości, a „gdy nadeszła pełnia czasu zesłał Syna swego, zrodzonego z niewiasty, [...] byśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (BT Ga 4,4). Jan Paweł II wyraził tę prawdę wiary genialnym stwierdzeniem, że Syn ten, jeden z miliardów, a równocześnie Jedyny, „uksztaltował przez swe Wcielenie ten wymiar ludzkiego bytowania, jaki zamierzył nadać człowiekowi od początku” (Jan Paweł II 1979).

Dojście do tego historycznego faktu, zinterpretowanego treściami wiary, jest punktem wyjścia do ostatecznej refleksji pedagogiczno-teologicznej, dotyczącej procesu destygmatyzacji z postawy dewiacyjnej w normatywną we wspólnocie Kościoła katolickiego. Należy zaznaczyć, że będzie to tylko zainicjowanie problemu, obejmuje on bowiem „zjawisko chrześcijaństwa” z jego wkładem w ogólnoludzką kulturę w procesie wychowania i kształtowania postaw. Słowa Jana Pawła II przytoczone przez Andrzeja Bałandynowicza: „Jesteście przestępcami, ale nie jesteście ludźmi potępionymi” (Bałandynowicz 2011, s. 252), zwraca uwagę na istotną zasadę w wychowaniu religijnym, stosowaną w chrześcijaństwie, zwłaszcza we wspólnocie Kościoła katolickiego. Jest nią przyjęcie pełnego sensu biblijnego opisu ewangelicznego, według którego *potępiające* znaczenie krzyża przyjął Chrystus na siebie po to, by raz na zawsze stało się ono *ratujące*. Waldemar Chrostowski dopowiedział tę myśl: „Nie ma dwóch sposobów działania krzyża: potępiającego i ratującego, ale jest jedno jedyne: ratujące i jednające” (Chrostowski 2015, s. 17). Uwydatnia on fakt, że Jezus został skazany niesprawiedliwie, dlatego ukrzyżowanie Go „nie potępiło”. Uwierzył w to jeden z łotrów, dlatego poprosił Go o zmiłowanie i zapewnienie życia razem z Nim (!). Otrzymał zapewnienie: „Zaprawdę, powiadam ci: Dziś będziesz ze Mną w raju” (BT, Łk 23,43). Było to pierwsze w historii ludzkości *pojednanie* człowieka z Bogiem, dzięki ofiarnemu znaczeniu śmierci Chrystusa na krzyżu, który wziął na siebie winy ludzi wszechczasów, by mogły być gładzone w sakramencie *pojednania*. W Księdze Apokalipsy są słowa tłumaczące przyczynę ludzi zbawionych: „To ci, którzy opłukali swe szaty, i we krwi Baranka je wybielili” (BT, Ap 7,14). Na tego Baranka wskazał Jan Chrzciciel, gdy do niego podchodził Jezus, by dać się oczyścić w wodzie Jordanu, choć nie miał z czego, nie przyjął bowiem jeszcze na siebie win ludzi, będących jednym wielkim grzechem: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (BT, J 1,29; „grzech” – l. poj.).

Wydarzenie to ma swój starotestamentowy odpowiednik będący wyrazem powszechnego przekonania cywilizacji starożytnych o potrzebie jednania się z bóstwami przez składanie ofiary całopalnej jako przebłaganie za popełnione winy. Obrzęd ten w religijności Izraela miał to samo znaczenie z tą różnicą, że bóstwem odbierającym tę ofiarę był jedyny Bóg, który – przez nakaz i przyjęcie niedoszłej ofiary z Izaaka – zabronił składania ofiary z ludzi, co było wówczas w zwyczaju (BT, Joz 6,26; 1 Korl 16,34), przyjmując w zamian ofiary zastępcze „z życia”

zwierząt. W przypadku „ofiary Izaaka” był to baranek (BT, Rdz 22,1-18). Prawo Mojżeszowe ofiarę *przebłągalną* nakazywało składać w święto „Dnia Przebłągania – *Jom Kippurim*, będącym dniem pokuty i postu, w którym miało miejsce złożenie ofiary na ołtarzu przed świątynią jerozolimską za grzechy kapłanów i ludu. Wówczas to jedyny raz w roku arcykapłan wchodził do Miejsca Najświętszego w świątyni, gdzie znajdowała się Arka Przymierza i skrapiał jej wieko krwią ofiary. Do tego obrzędu tradycja dodawała ryt *Kozła ofiarnego „dla Azazela”* – złego ducha. Arcykapłan wkładał na niego wszystkie grzechy, a następnie wypędzał do na pustynię, gdzie ginął (de Vaux 2004, s. 518–521).

Jedna z nowotestamentowych ksiąg wskazuje na ciągłość tego obrzędu i równocześnie na zastąpienie w nim ofiary człowiekiem: „Ale Chrystus, zjawiwszy się jako arcykapłan dóbr przyszłych, przez wyższy i doskonalszy, i nie ręką – to jest nie na tym świecie – uczyniony przybytek, ani nie przez krew kozłów czy cielców wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego i osiągnął wieczne odkupienie” (BT, Hbr 9,11-12). Za życia wskazał On na ten „przybytek”, gdy Żydzi zapytali Go, jaki znak im daje w wypędzeniu przekupniów z terenu świątyni. Powiedział: „»Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzy dni wzniosę ją na nowo«. [...] On zaś mówił o świątyni swojego ciała. Gdy zmartwychwstał przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus” (BT, J 2,19.21). O tę zapowiedź zburzenia świątyni został oskarżony, a ponieważ świadectwo to nie zostało przyjęte, zapytany przez arcykapłana czy jest Mesjaszem, Synem Bożym, odpowiedział: „Tak, Ja nim jestem”. Za utożsamienie się z oczekiwanym Mesjaszem i przyznaniem, że jest Synem Bożym, został oskarżony przed Piłatem i skazany przez niego na śmierć krzyżową (BT, Mt 26,63-64; J 19,7.15-16).

Starotestamentowy obrzęd religijny stał się wydarzeniem historycznym o tym samym znaczeniu, ale innym spełnieniu. Papież Benedykt XVI tak tłumaczy to, co się stało na Golgocie: „Syn wcielony niesie nas wszystkich w sobie i w ten sposób składa w darze to, czego nie potrafilibyśmy dać my sami. Dlatego do całości chrześcijańskiej egzystencji należy zarówno sakrament chrztu, włączający nas w posłuszeństwo Chrystusa, jak również Eucharystia, w której posłuszeństwo Chrystusa na krzyżu ogarnia nas wszystkich, oczyszcza i daje nam udział w doskonałym kulcie składanym przez Jezusa Chrystusa” (Benedykt XVI, s. 250). Paweł z Tarsu prawdę tę ujął krótko: „On to uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (BT, Flp 2,8). Taka śmierć powinna uniemożliwić uznanie „Jezusa Nazarejczyka, Króla żydowskiego” (BT, J 19,19) – jak głosił tytuł Jego winy umieszczony na krzyżu – za Mesjasza i Syna Bożego. Stało się jednak inaczej. Gdy Żydzi żądali znaku, a Grecy szukali mądrości, chrześcijanie głosili Chrystusa ukrzyżowanego, który był i jest zgorszeniem dla świata, dla tych zaś, którzy wierzą w Niego – mocą Bożą i mądrością Bożą (por. BT, 1 Kor 1,22-24).

Rzeczywistość tę uobecnia Eucharystia, czyli obrzęd ofiary i Ofiara, powtarzana na ołtarzach świata we wspólnocie Kościoła. Pierwszy Paweł z Tarsu, ok. 56/57 r. n.e., przed Ewangelią pisanymi utrwalił na piśmie wydarzenie hi-

storyczne ustanowienia i nakaz powtarzania tego sakramentu: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, której został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy, połamał i rzekł: »To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę«. Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: »Kielich ten jest Nowym Przymierzem we Krwi Mojej. Czyńcie to, ile razy pic będziecie, na moją pamiątkę!«” (BT, 1 Kor 11,23-25). I wspólnota to czyniła i czyni – początkowo na tzw. Wieczery Pańskiej, czyli „łamaniu chleba”, w późniejszych wiekach w obrzędzie mszy świętej. Zrozumienie tej niepojętej tajemnicy można przybliżyć sobie, umieszczając się w myśli na miejscu apostołów, którzy patrzyli na to, co Jezus czynił, znajdując się przecież w swoim ziemskim ciele przy stole. Można powiedzieć, że było to przeniesienie rzeczywistości ze świata niewidzialnego w świat widzialny i materialny. O tym przeniesieniu i uobecnienu Jan Paweł II napisał ostatnią swoją encyklikę pt. *Ecclesia de Eucharistia* (vivit) – „Kościół Eucharystią (żyje)” (Jan Paweł II 2003a, 17 IV). Ona „stała się” w Wieczerniku i nadal „staje się”, będąc najważniejszą zasadą trwania w dobru, a gdy człowiek zastępuje je złem w znaczeniu „ciężkim”, należy posłuchać tego, co Jan Apostoł poleca: „Dzieci moje, piszę to wam dlatego, żebyście nie grzeszyli. Jeśliby nawet ktoś zgrzeszył, mamy Rzecznika u Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego. On bowiem jest ofiarą przebłagalną za nasze grzechy, i nie tylko za nasze, lecz również za grzechy całego świata” (BT, 1 J 2,1-2).

Powrót grzesznika dokonuje się w powrocie do Ojca, który jest w niebie – jak Rzecznik ten polecił modlić się do swojego Ojca (BT, Mt 6,9), w sakramencie *pojednania*, inaczej *pokuty*, czy *spowiedzi*. Jest to sakrament w formie procesu sądowego, z punktu widzenia psychologicznego i pedagogicznego będący idealnym sposobem przejścia z postawy dewiacyjnej w normatywną. Podczas tego procesu, w którym kapłan jest przedstawicielem Chrystusa i działa w Jego zastępstwie – spełnia się to, co On ustanowił głównym darem, wysłużonym na krzyżu. Przyszedł z nim do apostołów „zaraz” – był to jednak wieczór, a nie rano, może dlatego, by wieść o tym rozeszła się po maleńkiej wspólnotie przyszłych chrześcijan – po zmartwychwstaniu. Przeniknął swoim przemienionym ciałem przez zamknięte drzwi, pozdrowił uczniów hebrajskim pozdrowieniem „Pokój wam!” – *Szalom lak-hem* – i powtórzył je, ale już nie jako pozdrowienie, tylko przyniesiony dar: „»Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam«. Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: »Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane»” (BT, J 20, 19-23).

Odpuszczenie nie następowało tylko dlatego, że oskarżający siebie „wyspowiadał się”. By otrzymać *pojednania* z Ojcem, trzeba spełnić pięć warunków skutecznej spowiedzi: 1) dokonać rachunku sumienia; 2) wzbudzić szczerzy żal za popełnione grzechy; 3) postanowić poprawę; 4) wyznać je spowiednikowi i 5) zadośćuczynić za grzechy Bogu i bliźniemu. Następuje wówczas powrót ze śmierci duchowej do życia „w Duchu Świętym”, jak zaznaczył Zmartwychwstały w dniu zmartwychwstania (BT, J 20,22).

Sakrament Eucharystii z sakramentem pojednania jest najważniejszym środkiem pozbywania się stygmatyzacji moralnej, powodowanej postawami i czynami odbiegającymi od norm prawa naturalnego i stanowionego, ponieważ opierają się na wartościach wiary w Boga i życie pozagrobowe, które – z wolnego wyboru człowieka – może być nagrodą lub karą. Tylko groźba pozagrobowej kary ma siłę przekonującą, albo jej wcale nie ma, gdy jest odrzucana wraz z niewiarą w Boga. Obydwa są całokształtem sposobów i procesów pomagających osobie ludzkiej, zwłaszcza przez interakcję – czyli miłość bliźniego we wspólnocie rodzinnej i społecznej – urzeczywistnić swoje człowieczeństwo. Jan Twardowski określił tę miłość jako „z krzyża zdjętą” (Twardowski 1995). Dla katolika sakrament pojednania, językiem pedagogii, to proces wolitywnego odejścia od dewiacji moralnej i powrót do więzi z Chrystusem, który w Eucharystii daje duchową siłę do wytrwania w niej (Pierzchała 2013, s. 92–114). Stanowi też integralną część jego życia jako ciągłego nawracania się i zachętę do częstego wyznawania grzechów, które „zdejmuje z ramion brzemień poczucia winy i dokonuje jedynej w swoim rodzaju formy spotkania z miłosiernym Ojcem przez miłosierdzie Syna ucieleśnione w kapłanie-sповідniku” (Weigel 2014, s. 110).

Abstract: Pedagogical and Theological Thinking about the Process of Destigmatisation

Pedagogical and theological thinking about the process of destigmatisation from the deviation attitude into normative one according to using it in the Catholic Church's Community is initiated by quote of John Paul II to prisoners: "You are sentenced, but not damned". So that, narration of this topic is based on approach to truth – about a man and God – used by scholar of Jewish faith which was Victor Emil Frankl. He is called as the judge of The Old Testament as John Paul II the judge of Old and New Testament. Their attitude to the topic is based on knowing the same God and a man through the mind and faith, what confers on original meaning in the historical process of Old and New testament's explanation for reconciliation. In other words, returning to the normative approach in the single and community dimension, involving contemporary times.

Key words: destigmatisation, rehabilitation, deviation, crime, reconciliation.

Bibliografia

- [1] Abramowiczówna Z., 1958–1965, *Słownik grecko-polski*, t. 1–4, PWN, Warszawa.
- [2] Adler P.A., 2000, *Constructions of Deviance, Social Power, Context and Iteration*, Wadsworth.
- [3] Bałandynowicz A., 2011, *Probacja: resocjalizacja z udziałem społeczeństwa*, Wydawnictwo Prawo i Praktyka Gospodarcza, Warszawa.
- [4] Benedykt XVI, 2011, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce.
- [5] Berger L., 1967, *The Sacred Canopy*, New York.
- [6] Bielicki M., 1966, *Zapomniany świat Sumerów*, PIW, Warszawa.

- [7] Biot R., 1958, *Polvere vivente*, Catania.
- [8] Boryś W., 2005, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- [9] Brandstaetter R., 1982, *Jom Kippur, czyli Dzień Pojednania*, [w:] *Jezus z Nazarethu*, t. 1, PWN, Warszawa.
- [10] Bromski J. (tłum.), 1925, *Enuma eliś, czyli opowieść babilońska o powstaniu świata*, Warszawa.
- [11] Buttiglione R., 2000, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, [w:] Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin.
- [12] Callaway J.A. i in., 2007, *Starożytny Izrael: od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- [13] Carcopino J., 1966, *Życie codzienne w Rzymie*, PIW, Warszawa.
- [14] Childe V.G., 1963, *O rozwoju w historii*, PWN, Warszawa.
- [15] Chrostowski W., 1996, *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- [16] Chrostowski W., 2015, *Między Synagogą a Kościołem. Dzieje św. Pawła*, Wydawnictwo M, Kraków.
- [17] Czajkowski Marian, 1988, *Biblia dziś odczytana*, „Novum”, Warszawa.
- [18] Czajkowski Michał, 1993, *Egzystencjalna lektura Biblii*, KUL, Lublin.
- [19] Dobzhansky T., 1955, *Evolution, genetics and Man*, New York.
- [20] Dufour X.L., 1973, *Słownik teologii biblijnej*, „Pallottinum”, Poznań.
- [21] Elders L.J., 1992, *Czy istnienie Boga można dochodzić?*, [w:] *Filozofia Boga*, Agencja Wydawnicza Katolików MAG, Warszawa.
- [22] Eliade M., 1949, *Traité d'histoire des religions*, Paris.
- [23] Forstner D., 2001, *Świat symboliki chrześcijańskiej. Leksykon*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- [24] Frankl V.E., 1962, *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- [25] Frankl V.E., 1978, *Nieuświadomiony Bóg*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- [26] Frankl V.E., 1984, *Homo patiens. Logoterapia i jej kliniczne zastosowanie. Pluralizm nauk a jedność człowieka. Człowiek wolny*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- [27] Frossard A., 1995, *Słuchaj, Izraelu!*, „Palabra”, Warszawa.
- [28] Górny J. (wyd.), 1991, *IV pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny (01.06 – 09.06.1991)*, Wydział Duszpasterski Kurii Biskupiej w Olsztynie, Olsztyn.
- [29] Guillet J., 1954, *Temi biblici*, Milano.
- [30] Heller M., 2015, *Sens życia i sens wszechświata. O ile oczami wiary widzi się świat inaczej niż oczami wiedzy naukowej?*, Copernicus Center Press, Kraków.
- [31] Ingarden R., 1972, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- [32] Ingarden R., 1987, *Spór o istnienie świata*, t. 1–3, PWN, Warszawa.
- [33] Jan Paweł II, 1979, *Encyklika Redemptor hominis* 1 (4 III).
- [34] Jan Paweł II, 1980, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, „Libreria Editrice Vaticana”, Città del Vaticano.
- [35] Jan Paweł II, 1984, *Adhortacja Reconciliatio et Paenitentia* (2 XII.).
- [36] Jan Paweł II, 1987, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii ciała*, (red.) Styczeń T., KUL, Lublin.
- [37] Jan Paweł II, 1996, *Dar i tajemnica: w pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Wydawnictwo WAM, Kraków.

- [38] Jan Paweł II, 1998, *Encyklika Fides et ratio 1* (14 IX.).
- [39] Jan Paweł II, 1999, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków–Ząbki.
- [40] Jan Paweł II, 2003a, *Lettera enciclica Ecclesia de Eucharistia del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II sull'eucaristia nel suo rapporto con la chiesa*, L'Osservatore Romano, Rzym.
- [41] Jan Paweł II, 2003b, *Tryptyk rzymski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- [42] Jan Paweł II, 2004, *Wstańcie, chodźmy!*, Wydawnictwo Świętego Stanisława Biskupa Męczennika Archidiecezji Krakowskiej, Kraków.
- [43] Jones W.P., 2016, *CELA. Historia mordercy, który stał się mnichem*, Wydawnictwo eSPe Zakonu Księży Pijarów, Kraków.
- [44] Kalinowski S., 1999, *Aurea dicta. Złote słowa*, Warszawa.
- [45] *Katechizm Kościoła Katolickiego* 1994.
- [46] Konopczyński M., 1972, *Twórcza resocjalizacja*, Warszawa.
- [47] Konopczyński M., 2006, *Metody twórczej resocjalizacji*, Warszawa.
- [48] Konopczyński M., 2008, *Współczesne kierunki zmian w pedagogice resocjalizacyjnej. Destygmatyzacja dewiantów i kreowanie alternatywnych tożsamości*, [w:] *Resocjalizacja ciągłość i zmiana*, (red.) Konopczyński M., Nowak B.M., Pedagogium Wyższa Szkoła Pedagogiki Resocjalizacyjnej, Warszawa.
- [49] Konopczyński M., Nowak B.M. (red.), 2008, *Resocjalizacja, ciągłość i zmiana*, Pedagogium Wyższa Szkoła Pedagogiki Resocjalizacyjnej, Warszawa.
- [50] Kopaliński W., 1985, *Słownik mitów i tradycji kultury*, PIW, Warszawa.
- [51] Kowalski S., 1979, *Socjologia wychowania w zarysie*, PWN, Warszawa.
- [52] Kramer N.S., 1961, *Historia zaczyna się w Sumerze*, PWN, Warszawa.
- [53] Krąpiec M.A., 1974, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, TN KUL, Lublin.
- [54] Kuśmirek A., 2003, *Hebrajsko-polski Stary Testament. Pięcioksiąg. Przekład interliniary z kodami gramatycznymi, transliteracją oraz indeksem rdzeni*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- [55] Lambert D., 1999, *Sciences et théologie – Les figures d'un dialogue*, Bruxelles.
- [56] Läßle A., 1972, *Messaggio biblico per il nostro tempo*, Modena.
- [57] Mascall E.L., 1962, *Chrześcijańska koncepcja człowieka*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- [58] Mascall E.L., 1968, *Chrześcijańska koncepcja wszechświata*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- [59] Montenat C. i in., 1993, *Odkrywanie stworzenia w ewolucji*, „W Drodze”, Poznań.
- [60] Moran L.M., 1982, *Chrystus w historii zbawienia*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- [61] Moscatti S., 1963, *Kultura starożytna ludów semickich*, PWN, Warszawa.
- [62] Parol R., 2008, *Znaczenie celów życiowych w resocjalizacji penitencjarnej*, [w:] *Resocjalizacja, ciągłość i zmiana*, (red.) Konopczyński M., Nowak B.M., Pedagogium Wyższa Szkoła Pedagogiki Resocjalizacyjnej Warszawa.
- [63] Pascal B., 1989, *Myśli*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- [64] Peter M., 1959, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, „Pallottinum”, Poznań.
- [65] Pierini F., 1983–1984, *La lunga via della penitenza cristiana*, „Famiglia Cristiana”.
- [66] Pierzchała K., 2013, *Kapelan więzienny w procesie resocjalizacji penitencjarnej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.
- [67] Pierzchała K., 2015, *Skazani ale nie potępieni*, wyd. 2., rozszerzone, Warszawa.

- [68] Pierzchała K., 2016a, *Destygmatyzacja przestępców w świetle Magisterium Kościoła oraz poglądów na resocjalizację*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- [69] Pierzchała K., 2016b, *Istotne cechy destygmatyzacji we wspólnocie Kościoła Katolickiego*, Warszawskie Studia Teologiczne, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja Św. Jana Chrzciciela, XXIX/2.
- [70] Piszczek Z. (red.), 1966, *Mała encyklopedia kultury antycznej*, PWN, Warszawa.
- [71] Platon, 1958, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa.
- [72] Plezia M. (red.), 1959–1970, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1–4, PWN, Warszawa.
- [73] Podsiad A., Więckowski Z., (1983), *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- [74] Pomian K., 1968, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, PWN, Warszawa.
- [75] Popowski R., 1997, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, wydanie z pełną wokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- [76] Rahner K., Vorgrimler H., 1987, *Mały słownik teologiczny*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- [77] Ricciotti G., 1954, *Życie Jezusa Chrystusa*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- [78] Rolla A., 1959, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*, Roma.
- [79] Rutkowska-Hajduk J., 2005, *Viktor Emil Frankl – świadek nadziei*, „Człowiek w Kulturze” 17, Lublin.
- [80] Schedl C., 1959, *Storia del Vecchio Testamento*, t. 1, Roma.
- [81] Schökel L.A., 1967, *La parola ispirata*, Brescia.
- [82] Schönborn C. i in., 1997, *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, „W Drodze”, Poznań 1997.
- [83] Shanks H. i in., 2007, *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- [84] Sierotowicz T., 1997, *Nauka i wiara – Przestrzeń dialogu*, Kraków.
- [85] Smith H., 1994, *Religie świata*, Wydawnictwo Alfa, Warszawa.
- [86] Sobczak S., 2000, *Celowość wychowania*, Wydawnictwo „Navo”, Warszawa.
- [87] Strzelecka K., 1989, *Szalom שלום*, Warszawa.
- [88] Szczukiewicz P., 1999, *Rozwój psychosomatyczny a tożsamość*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- [89] Szczypka J., 1982, *Droga do Rzymu*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- [90] Świderkówna A., 1994, *Rozmowy o Biblii*, PWN, Warszawa.
- [91] Theissen G., 2004, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- [92] Tischner J., 1986, *Myślenie według wartości*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków.
- [93] Topolski J., 1972, *Świat bez historii*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- [94] Trilling W., 1980, *Stworzenie i upadek*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- [95] Tschirsnitz A., 1994, *Dzieje ludów biblijnych*, Wydawnictwo M. Sadren i S-ka, Warszawa.
- [96] Twardowski J., 1995, *Miłość zdjęta z krzyża*, „Parnas”, Poznań.
- [97] Vanier J., 1985, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, Éditions du Dialogue : Société d'Éditions Internationales.
- [98] Vaux de R., 2004, *Instytucje Starego Testamentu*, „Pallottinum”, Poznań.
- [99] Wahle H., 1993, *Wspólne dziedzictwo. Judaizm i chrześcijaństwo w kontekście dziejów zbawienia*, „Biblos”, Tarnów.

- [100] Warzecha J., 2005, *Historia dawnego Izraela*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- [101] Weigel G., 2002, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków.
- [102] Weigel G., 2014, *Katolicyzm ewangeliczny. Gruntowna reforma Kościoła w XXI wieku*, Wydawnictwo M, Kraków.
- [103] Widła B., 2004, *Funkcja serca w myśli antropologicznej Starego Testamentu*, [w:] *Teologia antropologiczna Starego Testamentu*, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Warszawa.
- [104] Wildiers N.M., 1985, *Obraz świata a teologia*, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa.
- [105] Wojtyła K., 1986, *Miłość i odpowiedzialność, Człowiek i moralność*, t. 1, TN KUL, Lublin.
- [106] Wojtyła K., 2000, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin.
- [107] Wolicki M., 2002, *Wpływy filozoficzne w analizie egzystencjalnej i logoterapii*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław.
- [108] Wolniewicz B., 1993, *Filozofia i wartości*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- [109] Zaleski Z., 1991, *Psychologia zachowań celowych*, PWN, Warszawa.