

Studia
Redemptorystowskie

nr 11/2013

Studia Redemptorystowskie

Pismo naukowe
Warszawskiej Prowincji Redemptorystów

nr 11/2013

© Wszystkie zamieszczone teksty są chronione prawem autorskim.
Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe.
Pismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach czasopism naukowych:
Index Copernicus, BazHum, CEEOL.

Kolegium redakcyjne:

O. dr Mirosław Pawliszyn CSsR – redaktor naczelny

Redaktorzy tematyczni:

O. dr Janusz Urban CSsR – filozofia, o. dr Marek Kotyński CSsR – teologia,

o. dr Maciej Sadowski CSsR – historia, o. dr hab. Marek Saj CSsR – prawo

Rada naukowa:

Ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa – UKSW (Warszawa), ks. prof. dr hab. Raphael Gallagher –
Accademia Alfonsiana (Rzym), s. prof. dr hab. Ambrozja Kalinowska – UWM (Olsztyn),
ks. prof. dr hab. Edmund Morawiec – UKSW (Warszawa), dr hab. Urszula Nowicka –
UKSW (Warszawa), ks. prof. Marek Raczkiewicz – Accademia Pontificio (Madryt),
ks. prof. dr hab. Kazimierz Rynkiewicz – Ludwig-Maximilians-Universität (Monachium),
ks. prof. dr hab. Gabriel Witaszek – Accademia Alfonsiana (Rzym)

Recenzenci numeru:

Peter Barry, prof. dr hab. Piotr Duksa, dr hab. Stefan Ewertowski, dr Marek Kotyński,
Edgar Krausert, prof. dr hab. Roman Krawczyk, prof. dr hab. Marian Machinek,
dr hab. Paweł Mazanka, dr hab. Jacek Pawlik, dr hab. Lucjan Świto,
prof. dr hab. Jan Wiśniewski, dr hab. Anna Zellma

Redaktorzy językowi:

Peter Barry, Juan Carlos Haidar, Edgar Krausert, Dominic O’Toole

Adres redakcji:

Studia Redemptorystowskie
ul. Karolkowa 49
01-203 Warszawa
(22) 578 42 05; 501 149 237
studia.r@2be.pl, mipawl@interia.pl
www.studia.redemptorysci.eu

Adiustacja i korekta:

Paulina A. Lenar, Magdalena A. Dobosz

Okładka, design, skład:

Małgorzata A. Batko

© Wydawnictwo HOMO DEI

ul. Zamojskiego 56, 30-523 Kraków
tel. 12 656-29-88
fax 12 259-81-21
www.homodei.com.pl
e-mail: dystrybucja@homodei.com.pl

ISSN 1731-71-0X

H O M O
DEI

Druk i oprawa:

Poligrafia Salezjańska
nakład: 200 egz.

część pierwsza

filozofia

**ANKIETA FILOZOFÓW:
CZY FILOZOFIA MA COŚ DO POWIEDZENIA
LUDZIOM „PROSTEGO SERCA”?**

**QUESTIONNAIRE FORM OF PHILOSOPHERS:
DOES PHILOSOPHY HAVE SOMETHING TO SAY FOR
PEOPLE OF THE „STRAIGHT HEART”?**

Słowo wstępne

Czym jest prostota? Kim jest człowiek prostego serca? Jak oddzielić prostotę od prostactwa? Zdajmy się na pierwsze intuicje. Prostota zakłada jakiś porządek i ład. Dotyczą one zarówno wewnętrznej struktury danej osoby, jak i jej odniesienia do świata. Jedno warunkuje drugie. Chodzi o dojrzałość w sferze emocji, woli, rozumu. Nie jest ona jednak efektem wnikliwego studium, godzin poświęconych na samokształcenie. Ona po prostu jest, ukształtowana w środowisku, w którym się żyło, nabyta wraz z okolicznościami, jakie w życiu zaszły. Człowiek prostego serca nie jest prostakiem. Ten drugi jest na wskroś nieuporządkowany. Ani emocje, ani wola, ani rozum nie funkcjonują u niego we właściwy sposób. Jedno działa kosztem drugiego, reaguje bez względu na racje, zasady, okoliczności. Prostak nie słucha rozsądku, reaguje, nie bacząc na skutki, jakie może wywołać w otoczeniu.

Człowiek o prostym sercu jest wewnętrznie szczęśliwy. Prostak jest zmęczony sobą i ludźmi, z którymi nie potrafi i nie chce żyć. Prostota czerpie szczęście z chwili obecnej. Prostak, może wbrew pozorom, jest zawsze nieszczęśliwy. Pytał kiedyś Brat Roger: „Czyż niezmacona radość i pogodne usposobienie nie są przejawem ducha prostoty?”. I jeszcze jedno. Człowiek prosty wie, że nie musi rozumieć wszystkiego i wszystkich. To, czego nie pojmuje, inni rozumieją lepiej, pełniej i głębiej. Świadomość ta nie jest dla niego powodem frustracji.

Czy tacy ludzie mogą skorzystać z dorobku filozofii? Czy filozofia, pogrążona w zagadnieniach sylogizmów, wnioskowań, abstrakcji, interpretacji, empiryzmu, idealizmu, obiektywizmu, subiektywizmu, dowodów na istnienie Boga i sporów o istnienie człowieka, może wesprzeć owo proste spojrzenie na świat? A może przeciwnie, jest niebezpieczna i groźna, odbiera niewinność patrzenia na rzeczywistość, poraża sceptycyzmem, uświadamia nieporadność języka? W zainicjowanej na poniższych stronach ankiecie znani i cenieni polscy filozofowie starają się odpowiedzieć na te pytania.

Mirosław Pawliszyn CSsR

Aleksandra Pawliszyn
UG – Gdańsk

Jeśli przyjąć, że „człowiek prostego serca”, o którego zapytuje się w ankiecie, oznacza prostą duchowość człowieka, to proponuję, by sferę takiej duchowości dookreślić jako „świadomość-serce”. Jeśli zaś uznać dalej, iż prostota to tutaj zgodność z prawdą (jakkolwiek epistemologicznie pojętą), to wiązałyby się ona wówczas z rodzajem uporządkowania, stającego się w szczególnym przypadku – harmonią. Dusza prosta byłaby tu zatem duszą człowieka wielkiego formatu, człowieka wolnego – filozofa, w odróżnieniu od zniewolonych konwenansami jednostek, o których Platon pisze w *Teajtecie*, że „umieją swojemu panu słowami i czynami schlebiać i wdzięczyc się, a dusze w nich małe i nieproste”. Tak więc duchowe zniewolenie, określane jako małość czy nieprostość, stałoby w opozycji do związanej z wielkością i wolnością prostoty. Nasuwa się tu jednak pytanie: W jakiej relacji ten antyczny portret filozofa pozostaje do dzisiejszych standardów, którym musi sprostać filozof jako pracownik naukowo-dydaktyczny...?

Rozważmy teraz problem przedstawiony w ankiecie: Czy ludzie o prostym sercu mogą skorzystać z dorobku filozofii? Ja może zapytałabym: Kto może skorzystać z dorobku filozofii, i co to jest ten dorobek? Tak sformułowane pytania zakreślają metodologiczne ramy naszych rozważań, które w istocie swej są hermeneutyczne.

Do filozoficznych sloganów należą już stwierdzenia (M. Heideggera i H.-G. Gadamera), że nic nie jest napisane czarno na białym i że o każdą apofatyczną wypowiedź można zapytać: Dlaczego tak twierdzisz? Że zatem musi być ktoś, kto zapytuje o dorobek filozofii, i komuś ów dorobek coś mówi w zakresie i wymiarze, o jaki pyta. Z perspektywy filozoficznej hermeneutyki rzecz wyglądałaby następująco: europejska tradycja filozoficzna przemawiałaby do tego, kto chciałby z niej coś wysłyszeć; poszukiwanie sensu byłoby tutaj zadaniem, któremu mógłby sprostać pragnący tego poszukiwacz. Egzystencjalne lenistwo, będące po części efektem konsumpcjonistycznego nastawienia dzisiejszego człowieka, nastawienia wyhodowanego na pożywe neoliberalizmu, przejawia się w oczekiwaniu, że na wszystko można teraz kupić tabletkę: na dobry humor, na miłość czy też na sens – naiwność bezmiernego zniewolenia głupotą i duchową nędzą aż bije tu w oczy... W filo-zoficzną więc tradycję mógłby zagłębić się poszukiwacz odważny, chętnie stawiający czoło wyzwaniom twórczego rozwoju własnej egzystencji, niebojący się wysiłku dotarcia do prawdy – także jej samej... Takiemu człowiekowi tradycja filozoficzna mogłaby coś dać.

Ujawniła nam się tu zatem rzecz następująca: do człowieka prostego serca, a wielkiego formatu, o duchowości (świadomość-serce) poszukującej prawdy, do człowieka wolnego filozoficzny dorobek mógłby zaapelować i przemówić. Wymagana tu jednak byłaby tak jego chęć, jak też właściwa edukacja filozoficzna.

Uwzględniając wszakże perspektywę inną, dałoby się wychwycić ze zjawisk współczesnego świata osobliwe przejawy komentowania ludzkiego życia i spojrzeć na nie przez pryzmat filozoficznych wątków europejskiej tradycji, by ujawnić, iż tkanka kultury współczesnej owymi wątkami jest bogato aplikowana. Do niewątpliwie najbardziej intrygujących zjawisk dzisiejszej (sub)kultury należy, w moim odczuciu, rap, cechujący się wyjątkowym wigorem estetycznym, jak zauważa R. Shusterman. Mnie natomiast urzeka prawda przekazu rapowego i jego niemal barbarzyńskie wrywanie ze świata życia codziennego gniewdzącej się w nim prawdy o bólu i radości życia. I gdyby tak dobrze pogrzebać hermeneutycznym pazurem w europejskiej tradycji filozoficznej, to można by w nim odnaleźć kategorie: świata życia codziennego (późny Husserl), właściwego (autentycznego) wymiaru życia człowieka (Heidegger), także kategorie opisujące zanurzenie człowieka w rozmaite przejawy języka (Gadamer, Ricoeur, Merleau-Ponty) oraz ludzkiego przeżywania czasu, specjalnie utrwalanego przez tożsamość narracyjną (Ricoeur) – kategorie wyrażające *de facto* jądro rapowej manifestacji będącego w świecie człowieka.

Do mojej zatem odpowiedzi dodaję: człowiek prostego serca może skorzystać z dorobku filozofii, jeśli tego zechce – a może wciąż korzysta, nie zdając sobie z tego do końca sprawy... Sprawmy więc, by sobie zdał.

Krzysztof Stachewicz
UAM – Poznań

*Człowiek, czy chce, czy nie chce, skazany jest na filozofowanie
– filozofowanie mimo niezwykłych trudności, jakie ze sobą niesie,
to jedna z najpiękniejszych i najszlachetniejszych rzeczy w życiu człowieka.*
(Józef Bocheński OP)

Kim jest człowiek prostego serca? To temat na osobne opracowanie. Tu spróbujemy zarysować robocze rozumienie tej kategorii, propedeutyczną jej ejdetykę, by móc podjąć próbę wypowiedzi odnoszącej się do pytania zadanego w ankiecie. „Proste serce” (kategoria w poniższych kontekstach obejmująca i „prosty rozum”) pojmuję jako serce nieuprzedzone, prostolinijnie postrzegające – tak w aspekcie czysto poznawczym, jak i emocjonalnym – rzeczywi-

stość. Człowiek prostego serca jest wtopiony w rzeczywistość, nie nawykł do refleksyjnego dystansu, do przypatrywania się i analizowania świata swej codzienności jako przedmiotu namysłu. Jego bycie-w-świecie jest bezrefleksyjnym zanurzeniem w sieci spraw, obowiązków, zadań, przyjemności *etc.* Tkwi tu pewna ambiwalencja: proste serce może być w dużej mierze wolne od schematów i kalk wdrukowywanych przez tzw. opinię publiczną, przez anonimowe *das Man* (Sie) Heideggera, dyktujące sposoby rozumienia i odczuwania, a czasem wręcz próbujące je w ludzi wbudować jako ich własne. Ale może być też tak, że opisywany typ człowieka tkwi w tego rodzaju schematach, przyjmuje je jako oczywistą daną i klucz hermeneutyczny do prostego zrozumienia skomplikowanej rzeczywistości. Człowiek prostego serca to człowiek niezajmujący się nauką, niepartycypujący w tzw. kulturze wysokiej (zaryzykujemy to pojęcie, ostatnio podejrzwane o polityczną niepoprawność) jako jej twórca, a rzadko lub w ogóle jako odbiorca, to wreszcie ktoś, kto nie zetknął się z myśleniem filozoficznym *sensu stricto*. Skomplikowaną i złożoną rzeczywistość stara się sprowadzić do prostego pojmowania. To człowiek, który generalnie chce być sobą, nie heterogenizować swej tożsamości, nie roztopiać jej w duchu swych czasów i jego ideowych trendów, natarczywie propagowanych przez medialne przekazy. Nie zawsze, jak wspomniano, udaje mu się to osiągać, często staje się łatwym łupem manipulatorów społecznych. To człowiek ceniący swój „chłopski” rozum i owoce jego działania. Nie jest to zatem „prostak”, o czym słusznie pisze we wprowadzeniu do ankiety Ojciec Redaktor. Prostakowi filozofia niewątpliwie nie ma nic do powiedzenia, jego świat jest zamknięty na tego typu kontakty. Pytamy zatem, czy filozofia ma coś do powiedzenia człowiekowi niespędzającemu życia na czytaniu i pisaniu uczonych tekstów, analizowaniu cudzych systemów myślowych, generalnie niezastanawiającemu się nad rzeczywistością, życiem, szczęściem, celem ostatecznym, całością. Zdrowy rozsądek takiego człowieka podpowiada mu sposoby radzenia sobie z pytaniami generowanymi nie tylko przez codzienność i jej problemy, ale i przez sytuacje graniczne, w których problemy życia, jego sensu, śmierci i bycia ku niej, istnienia wieczności i Boga stają w niejako natarczywej i nieusuwalnej aktualności. Te drugie statystycznie stanowią jednak rzadkość, a konieczność szybkiego powrotu do codzienności chroni opisywany tu typ człowieka przed dłuższym zatrzymywaniem się na poziomie refleksji.

Tytułowe pytanie ograniczamy do tu i teraz, zawężając je niejako poprzez abstrahowanie od czasów minionych i ówczesnej roli filozofii w życiu ludzi, w tym ludzi prostego serca. To pasjonujący temat historyczny, związany z przemianami samej filozofii i jej społecznych funkcji. Tu pytamy tylko, czy filozofia ma coś do powiedzenia współczesnemu człowiekowi prostego serca, człowie-

kowi późnej nowoczesności czy – jak chcą niektórzy – ponowoczesności, zanurzonemu w swą codzienność i często niewidzącemu już niczego poza nią. Filozofia mówi coś ważnego tak rozumianemu człowiekowi współczesnemu poprzez samo swe istnienie, przez formę egzystencji filozofów. Można, nawiązując do starożytnych określeń, powiedzieć, że jest to, a przynajmniej w jakimś stopniu być powinna, *vita contemplativa*; w naszym świecie, w którym życie jest poniekąd legitymizowane przez praktykę, skuteczność i szybkość w osiągnięciu celów, czas poświęcony filozofowaniu jawi się jako swoiste świadectwo dawane *humanitas*, o którym zapominać zdaje się nawet współczesny system edukacyjny, spychając na margines tak nauczanie w zakresie nauk humanistycznych, jak i humanistyczne badania naukowe. Filozofowanie to – używając określenia Pierre’a Hadota – ćwiczenia duchowe, to kształtowanie sztuki życia, realizującej ideał teoretycznej i praktycznej mądrości. Tak niewątpliwie filozofia była traktowana przez Sokratesa i Platona, Arystotelesa, Plotyna, Senekę i Marka Aureliusza oraz ich średniowiecznych kontynuatorów. Dziś takie rozumienie życia filozoficznego należy niewątpliwie do rzadkości, niemniej sam fakt poświęcenia się myśleniu o rzeczach nie-praktycznych, nabieranie – czasem niebezpiecznego – dystansu do rzeczywistości, swoistego „odklejenia się” od niej, by móc z pewnego oddalenia (zwanego poznawczym metapoziomem) ją analizować i wyjaśniać, daje do myślenia.

Filozofia uczy, że prawda jest ważna dla niej samej, niezależnie od korzyści praktycznych, a nierzadko wbrew nim. Stobajos, erudyta z V wieku po Chr., w *Eclogae physicae et ethicae* opowiada, jak to pewien człowiek, który rozpoczął studia geometrii u Euklidesa, opanowawszy pierwszy teoremat, zadał mu pytanie: „Ale co z tego będę miał, gdy już tego wszystkiego się wyuczę?”. Wtedy Euklides przywołał swego niewolnika i powiedział: „Daj mu jakiś grosz, bo on musi mieć coś z tego, czego się uczy”. To moralitet z bardzo współczesnym przesłaniem. Dwuipółtysiącletnia ciągłość poszukiwań filozoficznych zdaje się stanowić dla naszego świata daną o silnym ładunku prowokacji. Poprzez swe długie trwanie i twórcze kontynuacje przez ludzi zajmujących się zawodowo (brzmi to, przyznać trzeba, trochę dziwnie) filozofią mówi ona dziś człowiekowi prostego serca o tym, co najważniejsze, a co leży poza horyzontem korzyści i skuteczności, wzywa do myślenia własnego, autentycznego, pytającego i niezadawalającego się wszechobecnymi współcześnie (pseudo)odpowiedziami, nierzadko wyprzedzającymi pytania. Filozofia uwrażliwia na ważność uzasadnień, jakości wyjaśnień, świadome przyjmowanie określonych twierdzeń, treści, informacji. Uczy krytycyzmu, samokrytycyzmu, sztuki myślenia. A jest to dziś potrzebne bodaj bardziej niż w jakiegokolwiek wcześniejszej epoce.

W warstwie materialnej, treściowej filozofia ma coś do powiedzenia ludziom prostego serca, o ile nawiązuje do swych sapiencjalnych tradycji i stara się przezwyciężyć klimat sceptycyzmu, dość silnie obecny w myśleniu filozoficznym wszystkich epok i stanowiący dla niego nieustanną pokusę. Jan Paweł II posłużył się kiedyś określeniem „zdrowa filozofia” – w powyższym kontekście warto to określenie zastosować. Filozofia skupiona na tematach egzystencjalnych, etycznych, antropologicznych zdaje się dostarczać interesujących tropów dla niefilozofów, dla ludzi prostego serca i umysłu. Nasza rodzima tradycja jest tu, jak się wydaje, dobrym przykładem, by wspomnieć dzieła Józefa Tischnera, Leszka Kołakowskiego, Barbary Skargi czy Krzysztofa Michalskiego. Ich teksty mają często dużo większy ładunek dobrego myślenia niż bestsellerowe opracowania zachodnich autorów, często za cenę popularyzacji sprzedające uproszczenia, nadinterpretacje, przekłamania, a nierzadko intelektualną tandetę. Na zainteresowanie ludzi myśleniem filozoficznym wskazuje udział w organizowanych w różnych miastach i przez rozmaite instytucje wykładów otwartych z tej dziedziny. Zdarza się, że trzeba dostawiać krzesła lub zmieniać salę na większą. To ważny sygnał świadczący o zainteresowaniu filozofią ludzi nierzadko bez humanistycznego wykształcenia.

Martin Heidegger w jednym ze swych tekstów napisał, że kiedy zaczęła rościć się nauka, rozumiana w sensie nauk szczegółowych, zaczął się proces zaniku myślenia. Te słowa zdają się dobrze opisywać nasze czasy, będące nieustannie pod wpływem mentalności scjentystycznej, tyle że w postaci „miękkiej”. Nauka w wersji mocno spopularyzowanej i najczęściej zmiksowanej z ideologią silnie oddziałuje na kształtowanie się postaw i mentalności współczesnego człowieka. Dziedzicami takiego myślenia jest wiele kierunków filozofii, zamykających się w ciasnych ramach akademickości, hermetycznym języku, wysubtelnianiu logicznych analiz odwrotnie proporcjonalnie do wagi osiągniętych wyników czy doniosłości poruszanych problemów. Byle tylko było „naukowo”. Często ma się wrażenie, że to powrót ducha późnej, degenerującej się scholastyki. Te nurty filozofii nie mają nic do powiedzenia człowiekowi prostego serca, umacniając w nim raczej potoczne przeświadczenie, że filozofia jest jakimś dziwnym typem myślenia o niczym, choć w sposób skomplikowany i niedostępny dla laika. Tischner wielokrotnie podkreślał, że jeśli dana teoria filozoficzna jest nieprzekładalna na język górali (będących chyba dobrą figurą człowieka prostego serca), to teoria ta nie ma żadnego znaczenia i nie warto jej zgłębiać. Niezależnie od generalizującej przesady powyższej konstatacji, trzeba uznać jakąś fundamentalną zasadność zawartą w tych słowach.

Filozofia zdaje się wskazywać na kierunki myślenia o problemach istotnych, doniosłych dla życia i sposobu poczynania samego siebie (Kierkegaard).

Teksty z zakresu filozofii dialogu i spotkania, filozofii inności, obcości (ksenologia), ale także z filozofii nauki, kosmologii (książki Michała Hellera są tu doskonałym przykładem) nabierają coraz większej aktualności i pomagają zmagać się na płaszczyźnie teoretycznej ze współczesnymi problemami, jak i wyrażać w sobie adekwatne do rzeczywistości postawy życiowe, moralne i – szerzej – poznawcze, intelektualne. Teksty czy wykłady filozoficzne mogą stanowić odtrutkę na współczesną ideologizację takich pojęć czy kategorii, jak tolerancja, dialog, racjonalność, mogą uczyć na potrzebę uzasadnień tym bardziej koniecznych, im pewniej głosi się określone prawdy jako niekwestionowalne pewniki i przekonania konieczne dla bycia poprawnym politycznie współczesnym Europejczykiem. Niewątpliwie funkcję tę lepiej pełnią filozoficzne teksty klasyczne niż większość współczesnych, jednak trzeba wystrzegać się tutaj efektownej, choć nieprawdziwej generalizacji. Chyląc czoła przed Platonem, Arystotelesem, św. Tomaszem, nie można odmawiać wielkości myśli nowożytnej, by wspomnieć Kartezjusza, Spinozę, Leibniza, Kanta, ale i współczesnej – Kierkegaarda, Nietzschego, Heideggera, Wittgensteina, Lévinasa czy Derridy. Dzieła tych ostatnich mogą odgrywać ważną rolę w myśleniu współczesnego człowieka prostego serca o sobie, drugim człowieku, Dobru i rzeczywistości, w jakiej żyje. Nierzadko teksty te mogą pełnić funkcję katarską, zwracając człowieka zanurzonego w codzienności i jej sprawach ku samemu sobie, ku autentycznej egzystencji i trosce o nią.

Człowiek prostego serca nosi w sobie istotne pytania o życie i jego sens, o cierpienie, dobro, Boga, wolność *etc.* – a filozofia jest/może być przewodnikiem po drogach radykalnego zapytywania i poszukiwania odpowiedzi na nie. Rolę tę do dziś odgrywa filozofia minionych epok, ale też – przynajmniej w jakiejś mierze – myśl współczesna. Nie wolno jej nie doceniać czy przekreślać, co często zdarza się robić z pozycji myśli religijnej i deklaratywnie w jej obronie, podczas gdy chodzi tylko o apologię tradycjonalistycznego jej odczytywania. Myśl filozoficzna w swych różnych kształtach niewątpliwie jest zdecydowanie lepszym przewodnikiem po drogach prawdy niż chaos informacyjny docierający do nas za pośrednictwem współczesnych mediów czy celebryci w roli nauczycieli życiowych mądrości. Obrona myślenia racjonalnego w dobie głoszania jawnych zabobonów jawi się jako jedno z zadań chrześcijaństwa, co wielokrotnie podkreślał w swych dziełach Joseph Ratzinger, a w swym nauczaniu Benedykt XVI. Roli filozofii w tej apologii rozumu przecenić się nie da.

Tak więc od strony swej formy, jak i treści filozofia ma wprost i nie wprost dużo do powiedzenia współczesnemu człowiekowi prostego serca. Czy ten zechce się na tę mowę otworzyć, to już inna sprawa. Niewątpliwie nie można nie doceniać, ale i przeceniać wagi jej wpływu. Trzeba też być świadomym,

że kontakt człowieka prostego serca z filozofią obok niewątpliwej szansy niesie też dla niego pewne niebezpieczeństwa. Płytki kontakt z historią myśli filozoficznej może rodzić sceptycyzm i dystans wobec prawdy jako takiej, może budzić postawy subiektywistyczne. Przekaz wielu współczesnych filozofów naraża na wyrobienie w przypadkowym odbiorcy ich poglądów (nieuzasadnionego) przekonania o konieczności przyjęcia relatywizmu moralnego i obyczajowego w kontekście wielości etosów i kultur, o opresyjnym charakterze prawdy jako takiej w kontekście historycznej przemocy, która dokonywała się w jej imię, o braku wolności człowieka w kontekście eksperymentów neuronaukowych *etc.* Konieczność refleksji zakłada nabranie dystansu do rzeczywistości. Czy taki dystans pomoże człowiekowi prostego serca w powtórnym zakorzenieniu się w codzienności? Każdy typ wiedzy i myślenia niesie ze sobą określone niebezpieczeństwa, począwszy od pokusy wiedzy opisanej w metaforze rajskiego drzewa poznania dobra i zła. We współczesnej filozofii perfekcyjnie uchwycił to i opisał rosyjski egzystencjalista Lew Szestow. A jednak jawi się fundamentalne pytanie: czy w naszej faktycznej (po-upadkowej) kondycji ludzkiej jest jakaś godna człowieka alternatywa?

Mirosław Pawliszyn CSsR
UWM – Olsztyn
WSD – Tuchów

Filozofia od zawsze była próbą mierzenia się człowieka z tym, co go otacza. Sformułowanie to, być może najbardziej ogólne z możliwych, przez co też mało precyzyjne, zdaje się jednak uzasadnione. Filozofowanie rodzi się w momencie, kiedy uświadamiam sobie, że nie jestem sam, że jest coś z e m n ą , p r z y m n i e , w o b e c m n i e . Wyróżnione tu dookreślenia nie są tylko mnożeniem słów. Każde z nich w subtelny sposób ma wyrazić owo fundamentalne usytuowanie c z e g o s wobec świadomości. Owo c o s jest zdystansowane, dane jako pewien obiekt do oglądu (wobec), bądź obecne jako towarzysz drogi, pomocne w mojej egzystencji (przy), czy też postawione wprost, otwarte w całej swej tajemnicy, oddające się w zaufaniu (ze). Z pewnością można, w zasadny sposób, mnożyć sygnalizowane tu dookreślenia.

Użyte powyżej słowo „mierzenie się” wskazuje na wzajemne odniesienie, spięcie obydwu elementów. Chodzi tu jednak nie tylko o samą intencjonalność aktów poznawczych czy swoiste nastawienie świata na to, by był poznawany (czym byłby świat, gdyby nikt nie był w stanie poznać go jako świata?).

I właśnie określenie „nie tylko” otwiera drogę do odpowiedzi na postawioną w ankiecie kwestię.

Rodzi się pytanie: Jak wypowiedzieć myśl, która w punkcie wyjścia wydaje się niewyraźna? Albo inaczej: czy filozofowie, podejmując wysiłek filozofowania, skłonni są uznać, że ich trud będzie zawsze tylko częściowy, fragmentaryczny? Odpowiedź świadczyć będzie o głębi namysłu i autentycznej rzetelności badawczej.

Cofnijmy się do początków. Co skłoniło pierwszych filozofów (myślimy tu tradycyjnie o filozofach pochodzących z Jonii, zachodniej części Azji Mniejszej) do tego, by pytać o zasadę świata? Jak to się stało, że obserwowana w świecie zmienność doprowadziła ich do poszukiwania podłoża tychże zmian? A przecież przed nimi żyły na świecie pokolenia ludzi. Czy nikt z nich nie był filozofem, czy też nigdy ich nie poznamy z imienia? Czy tamci ludzie „prostego serca” nie byli na swój sposób filozofami? Jak wskazuje w swoim dziele Frederic Copleston, „wielkim błędem jest przypuszczenie, że Grecy byli szczęśliwymi i beztroskimi dziećmi słońca, pragnącymi jedynie przechadzać się w portykach miast i oglądać wspaniałe dzieła sztuki lub zwycięstwa swoich atletów”¹. Mieszkańcy Jonii musieli doznawać czegoś nie wyjątkowego, a raczej na wskroś podstawowego dla kondycji ludzkiej. Nie był to błogi spokój i beztroska. Przeciwnie: niepewność codzienności, brak bezpieczeństwa, nietrwałość losu. „Byli oni w pełni świadomi ciemnej strony istnienia na tej planecie”². Ten swoisty lęk, czy lepiej: brak oparcia, kazał pytać o jakąś trwałość, która miałaby być ukryta za zmiennością. Copleston powie: „Ludzie mądrzy dostrzegli, że niezależnie od wszelkiej zmiany i przejścia musi istnieć coś stałego. Dlaczego? Ponieważ zmiana jest zmianą czegoś w coś. Musi być coś, co jest pierwotne, co trwa, co przybiera różne formy i przechodzi ten proces zmiany”³.

To wszystko jest nam znane. Pytanie jednak wciąż pozostaje nierozstrzygnięte. Co skłoniło „mądrych ludzi” do poszukiwania jedności, a co za tym idzie, do najgłębszego poszukiwania harmonii i sensu? I czego miał dotyczyć ów sens? Świata czy może raczej losu człowieka? Można chyba wyodrębnić drogę tego procesu; ma on też pewnie bardziej psychologiczne niż ściśle racjonalne podłożę. Droga wiodła od dostrzeżenia kruchości losu do dostrzeżenia odbicia owej kruchości w otaczającym świecie. Czy świat zdołałby na tyle zainspirować mędrca do poszukiwania mądrości, gdyby wcześniej nie dostrzegł on siebie samego? To, co ze mną (przy, wobec mnie), otaczająca mnie rzeczywistość, ujawnia się w całej swej złożoności i krasie jako odbicie tego, co w pełni i do końca jest

¹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 2004, s. 24.

² Tamże.

³ Tamże, s. 26.

tak naprawdę we mnie. Dopiero z tego miejsca możliwe staje się filozofowanie, przed człowiekiem odkrywa się tajemnica mądrości.

Trudno jednak nie zauważyć, że wraz z poszukiwaniem odpowiedzi mnożą się pytania. A może przeciwnie: odpowiedzi nie wymazują pytań, ale jeszcze je utwierdzają. Co uruchamia cały ten proces? Zaryzykujmy odpowiedź. Potrzeba dużej wrażliwości, by dostrzec samego siebie uwikłanego w otoczenie. Nie tyle rozstrzygającego, jaki jest ten świat, jego struktura, zasady i prawa, co rządzi bytem, na czym polega różnica pomiędzy sądem egzystencjalnym a esencjalnym, ile raczej zanurzonego w całość procesów rządzących tym, co istnieje. Postawa pierwsza podkreśla odrębność, druga akcentuje jedność z rzeczywistością. Pierwsza daje do ręki możliwość scharakteryzowania i opisu, druga współistnienia i współzależności.

Czym jest kluczowa dla nas postawa wrażliwości? Intuicja każe nam kojarzyć to słowo ze skłonnością do prezentowania postaw nacechowanych uczuciowością, czułościowością, nadmiarem działających emocji. Kategoria ta, która niezbyt często była obiektem filozoficznych analiz, jawi się jako kluczowa dla przedkładanej tu myśli. Pisze o niej Emmanuel Lévinas słowami, których zrozumienie wymaga skupionej uwagi. Jest ona „otwarcie się na i n n e g o”⁴, przy czym konieczne jest odnalezienie właściwej interpretacji tego zdania. Nie jest to tylko przyjęcie c z e g o ś w stanie czy okolicznościach, w jakich to coś się znalazło. Zakładamy wówczas, że coś zostaje wchłonięte, dostrzeżone i zagarnięte przeze mnie. Można powiedzieć, że wrażliwość staje się stanem, zdolnością zauważenia czegoś. Jest to właśnie sytuacja, którą opisaliśmy przed chwilą w kategoriach odrębności i zdystansowania. Tymczasem jest ona nie tyle stanem, ile gotowością, bądź, wracając do Lévinasa, „samą podatnością na zranienie”⁵. Oddajmy głos francuskiemu filozofowi: „Wrażliwość jest pobudzeniem przez to, co nie-fenomenalne, pozwaniami przez inność i n n e g o – jeszcze zanim nastąpi pozew, zanim pojawi się inny – pra-źródłowym brakiem spoczynku w sobie, niepokojem prześladowanego – gdzie być? Jak być? – to znaczy zwijaniem się w coraz ciaśniejszych wymiarach bólu”⁶.

Bliższa analiza przytoczonych słów pozwala na daleko idące wnioski. Można powiedzieć, że wrażliwość, będąc gotowością, „p o z w a n i e m”, jest samym p r z e n i k a n i e m, w którym „ja” jest zanurzone, zanim jeszcze odnajdzie samo siebie. Przenikanie to „macierzyństwo”⁷, odpowiedzialność jako taka za innych, za świat. To nie tyle „ja” jest wrażliwe, ile raczej wrażliwość staje się warunkiem ujawnienia się „ja”. Takie odkrycie nie zwiastuje dla „ja” jakiejś nie-

⁴ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 126.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 127.

⁷ Tamże.

znanej dotąd prawdy, jest ono „odrywaniem się od siebie, stawianiem się mniej niż niczym, odrzucaniem siebie w negatywność”⁸. Podstawmy tu słowo, które może nieco łatwiej ujawni sens, choć jest już pewnie spłyceniem myśli Lévinasa – wrażliwość jest ofiarnością, daniem innemu możliwości zaistnienia.

Przytoczona tutaj koncepcja wrażliwości ma swój kontekst, ściśle osadzony w twórczości francuskiego filozofa. Wrażliwość jest otwarciem na drugiego, jednak gdzieś w tle ujęty zostaje tu również świat. Staje się ona momentem źródłowego doświadczenia rzeczywistości, wejścia z nią w wyjątkową relację. Daje możliwość dostrzeżenia tego, co naznaczone tajemnicą, nieoczywistością. Rosyjski filozof Lew Szestow zauważa: „Żyjemy otoczeni nieskończoną wielością tajemnic”⁹, i trzeba rzeczywiście umiejętnego patrzenia czy słuchania, by je dostrzec.

Można prześledzić dzieje wrażliwości w ciągu wieków. Tkwi gdzieś u podstaw antyku. Cóż bowiem jak nie ona, kazało starożytnym poszukiwać tego, co ukryte, a co stanowi trwały fundament wszystkiego, co zmienne? Przenika średniowiecze, epokę, która w wyjątkowy sposób sięga ku największym tajemnicom boskim, nie zapominając o otaczającym świecie rządzonym przez Myśl. Jest z pewnością w urzekających wywodach Leibniza, misternych analizach Husserla czy Lévinasa, ciekawych pomysłach Merleau-Ponty’ego i Tischnera, wreszcie w splocie mistyki i pytań o wolność Szestowa oraz Bierdiajewa. Owszem, zdarza się, że jakby nagle gdzieś nikła, skryta za buńczuczными wypowiedziami myślicieli (pseudomyślicieli?) z kręgów „filozofii języka, filozofii analitycznej, modernizmu, postmodernizmu, dekonstrukcjonizmu”¹⁰.

Pora udzielić odpowiedzi na zadane w ankiecie pytanie. Tym, co ma do powiedzenia filozofia ludziom „prostego serca”, jest właśnie uczenie bądź przypomnienie o wrażliwości, o współ-czuciu z otaczającym światem i drugim człowiekiem. Owszem, Lévinasowskie kategorie są pewnie zbyt zawiłe, by do prostego człowieka przemówiły, nakłoniły go do przemyśleń, sprowokowały do działania. Trzeba znaleźć dla nich odpowiednią przekładnię, taką, która nie zagubi ich sensu. Skoro wrażliwość jest „odrywaniem się od siebie” czy wręcz „odrzucaniem siebie w negatywność”, nie wolno popaść w emocjonalne jej tłumaczenia.

Warto powrócić do lekcji starożytności. Myślenie rozpoczyna się od dostrzeżenia kruchości losu i poszukiwania trwałości. Jaką naukę może z tego wyciągnąć dzisiaj człowiek „prostego serca”? Dostrzeżenie niestałości losu jest głębokim wejrzeniem w samego siebie. To nic innego jak uświadomienie

⁸ Tamże.

⁹ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 91.

¹⁰ D. Dembińska-Siury, *Ankieta filozofów: Czy filozofia ma coś do powiedzenia ludziom „prostego serca”?*, „Studia Redemptorystowskie” 10 (2012), s. 13.

sobie, iż „ja” jest zawsze jakoś nie u siebie, wydane na niestałość i chwiejność, przeznaczone na nieuchronne odejście. Ale nie tylko to. Mamy do czynienia z odkryciem, iż tak rozumiana egzystencja jest rodzajem zapomnienia o sobie. Jest niejako utratą samoświadomości, cofnięciem ku temu, co najbardziej pierwotne i źródłowe. Chodzi tu, być może, o pozbycie się pewności bycia, źródłowe zwątpienie we własną trwałość, poczucie chwiejności swoich myśli, przekonań, przeświadczeń. Jest to coś w rodzaju podcięcia korzeni, istotowej utraty wszystkiego, co trwałe, zamazanie egzystencji, wymazanie jasności widzenia samego siebie, zwątpienie w siebie po to, by odzyskać siebie na nowo, w obecności jakiegoś Ty.

Starożytni Grecy, „świadomi ciemnej strony istnienia na tej planecie”, zaczęli z tego miejsca rozglądać się w świecie i zadawać pytania o jego niezmienną. Co ma uczynić człowiek „prostego serca” dzisiaj, kiedy świat wydaje się dostatecznie rozjaśniony przez naukę, doraźne rozstrzygnięcia podawane przez celebrytów, trwającą ileś sekund reklamę, wdzięczącego się przed kamerą wróżbitę?

Wstrząsające doznanie własnej nicości, która przenika „ja”, każe odnaleźć drugiego człowieka i zapytać o sens jego obecności. W doświadczeniu tym mieści się wszystko, co najbardziej rzeczywiste. Nie da się tego pojąć bez wrażliwości. Ten, kto ma „proste serce”, prędzej czy później umiłuje taką mądrość, sam stając się najprawdziwszym filozofem.

Aleksandra Pawliszyn – kierownik Zakładu Teorii Poznania w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego, gdzie pracuje nad nadaniem nowego oblicza klasycznej hermeneutyce filozoficznej, która w kontekście dzisiejszej debaty filozoficznej (od Heideggera, Gadamera i Ricoeura po Merleau-Ponty’ego, Lévinasa i Foucaulta) może być ujęta jako archeologia zdarzeń. Od 1999 roku jest członkiem International Husserl and Phenomenological Research Society i współpracuje z The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning.

Krzysztof Stachewicz – prof. dr hab., filozof i etyk, kierownik Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej UAM w Poznaniu, zajmuje się etyką, aksjologią, antropologią, wydał pięć książek, ostatnio: *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej* (Poznań 2012) i *Życie i rozumieć* (Poznań 2013). Mieszka w Toruniu.

Mirosław Pawliszyn CSsR – wykłada filozofię na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim (etyka, metafizyka, metodologia nauk) oraz w seminarium redemptorystów w Tuchowie (teoria poznania). Redaktor naczelny rocznika naukowego „Studia Redemptorystowskie”. Zainteresowania naukowe: filozofia religii, metafizyka współczesna, filozofia rosyjska, filozofia śmierci.

Dobrochna Dembińska
UW – Warszawa

MOJA KRÓTKA HISTORIA FILOZOFII STAROŻYTNEJ

Słowa kluczowe: filozofia starożytna, *physis*, *arche*, byt, dusza, troska o duszę, sposób życia, duszpasterstwo, *arete*, doskonałość moralna
Keywords: philosophy ancient, *physis*, *arche*, being, soul, care for soul, lifestyle, winning of souls, *arete*, goodness
Schlüsselwörter: Philosophie der Antike, *physis*, *arche*, das Seiende, die Seele, Sorge um die Seele, Lebensweise, Seelsorge, *arete*, morale Vollkommenheit

Znakomity polski uczony Adam Krokiewicz pisał, że filozofia starożytna jest sztuką tworzenia inteligentnych domysłów o rzeczywistości¹. Posługując się tym bardzo trafnym określeniem, dopowiem, że historia filozofii starożytnej jest wizją sztuki tworzenia inteligentnych domysłów o rzeczywistości. Stąd też przedstawiona w zamierzonym cyklu historia filozofii jest moją wizją, wytworzoną na podstawie dostępnych źródeł i pism starożytnych z dbałością o to, aby stanowiła pewną spójną i przekonującą całość. Jest też oczywiście, z konieczności, pewnym wyborem zagadnień spośród tych, które obecne są w antycznych tekstach.

1. Czym była filozofia starożytna?

Tytuł jest nieco zmienionym zapożyczeniem², bardzo jednak przydatnym do określenia pewnych wstępnych a ważnych treści; trudno byłoby znaleźć lepszy. Zwięzłe pytanie zawiera sugestię, że skrywa pewien problem i odpowiedź na nie wcale nie będzie prosta – wbrew temu, co zwykle się sądzi. Zwykle bowiem, przystępując do przedstawiania starożytnej myśli greckiej, zaczyna się od znanej opowieści o rodowodzie pojęcia „filozofia” i o Pitagorasie, który miał być

jego twórcą i „pierwszy sam siebie nazwał filozofem”³. Odwołanie się do tego żyjącego w VI wieku przed Chr. myśliciela pozwala wyjaśnić, że nowym terminem wprowadzał on rozróżnienie pomiędzy rzeczywistą mądrością (*sophia*) właściwą tylko b/Bogu a „mądrością” człowieka, zawsze niepełną i niedoskonalą, zawsze będącą tylko pragnieniem niedosięzłego celu, a więc tylko filozofią: *philo-sophia*, miłością mądrości, której oddają się ci, „co za nic mając wszystko, gorliwie dociekają istoty rzeczy”⁴. Przywołanie na wstępie tych starożytnych przekazów jest równoznaczne z dokonaniem pewnych ustaleń i otwiera określoną perspektywę. Następujący po nich wywód w przeważającej mierze postępował tropem tych właśnie dociekań istoty rzeczy: świata i człowieka, ludzkich prób poznania rzeczywistości i namysłu nad własnym życiem.

W takim tradycyjnym wykładzie, mocno ugruntowanym na starożytnych źródłach i – co trzeba podkreślić – przekonaniu samych greckich filozofów, początek filozofii sięga wczesnych lat VI wieku, a pierwszym wyróżnianym momentem, w refleksji uważanej za należącą już do filozofii, był okres tzw. filozofii przyrody, nazwany tak z uwagi na dominujące w rozważaniach pierwszych myślicieli zainteresowanie światem. Tak ujmował początki filozofii w Grecji Diogenes Laertios, którego dzieło stanowi nieocenione źródło wiedzy na temat myśli starożytnej, jak i obszerny zbiór najróżniejszych wiadomości i dykteryjek o życiu dawnych myślicieli. Fakt, jest to źródło późne (III wiek po Chr.), a sam Diogenes dość bezkrytycznie podchodzi do przekazywanych wiadomości. Podobnie jednak widzi początek i treść filozofii greckiej Arystoteles, bardzo poważny badacz i, można powiedzieć, historyk nauki, żyjący w IV wieku przed Chr., a więc w czasach bliskich owym początkom. W pierwszej księdze *Metafizyki* znajdujemy jego znane powszechnie stwierdzenie o powstaniu filozofii, pięknie ujmujące jej przyczynę i cel: „Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie obecni, jak i pierwsi myśliciele zaczęli filozofować”. Dziwili się oni nieznanym zjawiskom, stawali wobec problemu powstania wszechświata, a „kto jest bezradny i dziwi się, poznaje swoją niewiedzę. (...) Jeżeli więc filozofowali w tym celu, ażeby uniknąć niewiedzy, to jasne, że poszukiwali wiedzy dla poznania, a nie dla jakichś korzyści”⁵.

Zarówno w przekazie o słowach Pitagorasa, jak i w tekście Arystotelesa wyraźnie obecny jest element poznania i dążenia do osiągnięcia jakiejś wiedzy; wysuwa się on na plan pierwszy jako charakterystyczny rys zajmowania się tym, co zaczęto nazywać filozofią. W tej wizji o czasach humanizmu w filozofii

¹ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 41.

² Nawiązuje do książki znakomitego starożytnika francuskiego Pierre'a Hadota *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Edition Gallimard 1995; polski przekład: *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000.

³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, I, 12, tłum. I. Krońska; Warszawa 1968; także Ciceron, *Rozmowy tuskulańskie*, V, 3, tłum. J. Śmigaj, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, Warszawa, 1961, t. III.

⁴ Zob. Ciceron, *Rozmowy tuskulańskie*, V, 3, dz. cyt.

⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983. Zob. też Platon, *Teajtet*, 155 D.

mówić się będzie dopiero przy omawianiu działalności sofistów i Sokratesa, gdy przedmiotem filozoficznego namysłu stanie się człowiek, jego sprawy i życie. Jak napisze Ciceron w cytowanych już *Rozmowach tuskulańskich*, „Sokrates (...) pierwszy sprowadził filozofię z nieba na ziemię, do miast, a nawet do domów, i zmusił, ażeby badała życie i obyczaje oraz to, co dobre i złe”⁶.

Ważne to stwierdzenie w odniesieniu do myśli antycznej; jego idea pobrzmiewa w innej niż ta przedstawiona powyżej interpretacji starożytnej filozofii greckiej⁷. Są bowiem badacze, którzy zwracają uwagę na fakt, że – niezależnie od znanych, ładnych opowieści o Pitagorasie – terminy pochodne od słowa „filozofia” pojawiły się znacznie później, bo w V wieku, a ona sama zdefiniowana została jako „umiłowanie mądrości” dopiero w pismach Platona⁸. „Filozofia” więc narodzić by się miała wówczas, gdy myśliciele w swych rozważaniach skupili się właśnie na człowieku i jego sposobie życia, a problem świata i poznania stał się wyraźnie drugorzędny. W takim ujęciu bywa, że to, co było wcześniej, określa się mianem „filozofii przed filozofią”⁹. Samej zaś filozofii nadaje się sens odmienny od poznawczych przede wszystkim uwarunkowań: „filozofia to splot dyskursu ze sposobem życia, to dyskurs i tryb życia, które razem dążą do mądrości”¹⁰.

Filozofia starożytna zatem byłaby nie tyle treścią poglądów poszczególnych myślicieli, szkół i nurtów, ile przede wszystkim pewnym sposobem życia tych, którzy te poglądy głosili; to właśnie on stanowić by miał punkt odniesienia dla wyrażanych myśli. W tej interpretacji za pierwszego filozofa uznaje się Sokratesa. Więcej, Sokrates taki, jakim przedstawił siebie w mowie wygłoszonej przed ateńskim sądem, przywołanej przez Platona w *Obronie Sokratesa*¹¹, staje się idealnym wzorcem antycznego filozofa, oddziałującego nade wszystko sposobem życia, mniej zaś głoszonymi poglądami, które w jego przypadku dość trudno jednoznacznie ustalić. Filozofia starożytna staje się w tej wizji czymś w rodzaju formującej ducha *askesis*. Bardzo interesującym przykładem takiego ujęcia może być odczytanie *Rozmyślań* Marka Aureliusza jako zbioru ćwiczeń intelektualnych, przybierających formę spisanych przez cesarza notatek, których celem było sformułowanie i zapamiętanie pewnych reguł wyznaczających właściwe działanie; stanowić one miały jakiś

⁶ Ciceron, *Rozmowy tuskulańskie*, V, 4, dz. cyt.

⁷ Dają jej wyraz zwłaszcza książki wspomnianego już P. Hadota: *Czym jest filozofia?*, dz. cyt., oraz pierwszy tytuł: *Exercices spirituel et philosophie antique*, przekład polski *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992. Wśród autorów polskich do jej zwolenników należy Juliusz Domański, zob. *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.

⁸ Dystans wobec wczesnego użycia terminu „filozofia” zgłasza też W. Jaeger, zob. *Paideia*.

⁹ Tak brzmi tytuł jednego z rozdziałów książki P. Hadota.

¹⁰ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt., s. 9.

¹¹ Więcej w części poświęconej Sokratesowi.

rodzaj ćwiczeń duchowych¹². „Co więc może służyć w drodze za osłonę? Jedna jedyna filozofia. Ona zaś polega na pilnowaniu wewnętrznego *daimona*, żeby nie został znieważony ani zraniony, żeby był silniejszy od przyjemności i cierpienia, niczego nie czynił przypadkowo, kłamliwie ani obłudnie, nie czuł zależności od tego, co inny człowiek robi lub czego nie robi”¹³. Cytowany tu fragment *Rozmyślań* wyraźnie ukazuje ascetyczną (*askesis* to po grecku ćwiczenie) rolę filozofii, pojmowanej jako pomoc w duchowym kształtowaniu siebie.

Czym więc była filozofia starożytna? Dociekaniem zmierzającym do poznania istoty rzeczy, zgłębianiem natury rzeczywistości? Czy też pewnym sposobem życia, świadomie kształtowanego i urzeczywistnianego? Nie myślę, żeby konieczny był wybór absolutyzujący którąś z postaw, wydaje się bowiem, że jedna drugiej nie wyklucza. Oczywiście, ustalenia filologów odnośnie do datacji słowa „filozofia” są jednoznaczne i ich kwestionowanie byłoby pozbawione sensu. A jednak faktem jest, że sami starożytni byli przekonani, iż filozofia miała swój początek w owym wczesnym VI wieku przed Chr., i wiązali jej powstanie z działalnością określonej grupy myślicieli. Sądzę więc, że tak jak nie należy ignorować wyników pracy współczesnych filologów, tak też nie byłoby właściwe, abyśmy podważali przekonanie tych, którzy sami ową filozofią się zajmowali. Jakkolwiek to nazwiemy, czy po prostu „filozofią”, czy też „filozofią przed filozofią”, dobrze będzie przyjąć, że starożytna filozofia grecka miała swój początek w VI wieku, w tym wczesnym okresie, o którym więcej zachowało się przekazów pośrednich niż bezpośrednich źródeł, a opowieści o jej twórcach często przypominają bardziej legendy (przynajmniej o niektórych z nich) niż bezsporne fakty.

Moje pójście za Grekami odnośnie do owego wczesnego początku nie oznacza bynajmniej odrzucenia tej interpretacji, która działalność filozoficzną łączy ze sposobem życia jej twórców. W moim przekonaniu w myśli greckiej, filozoficznej i przedfilozoficznej, wcześniejszej nawet od tej, którą bywa, że nazywa się filozofią przed filozofią, tych dwóch podstawowych zagadnień: świata i człowieka, nie stawiano wobec siebie w opozycji i nie były one od siebie oddzielane. Nigdy zainteresowanie jednym z nich i zgłębianie jego natury nie eliminowało drugiego z obszaru podejmowanej refleksji. Dla greckiego wyobrażenia świata charakterystyczne jest przeświadczenie o jego jedności, o tym, że natura, *physis*, stanowi pewną wszechcałość obejmującą sobą wszystko, co jest, każde istnienie: i to, co nieożywione, i świat istnień żyjących, w tym człowieka, i ciała niebieskie, w końcu nawet bogów. Człowiek w tym obrazie stanowił jeden

¹² P. Hadot, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tłum. P. Romański, Kęty 2004.

¹³ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, II, 17, tłum. K. Łapiński, Warszawa 2011.

z elementów natury i było to tak bardzo oczywiste, że początki namysłu nad światem charakteryzuje wyjaśnianie jego funkcjonowania poprzez analogię do działań człowieka i ludzkiej społeczności. Zdarzało się też uwypuklenie zależności przeciwnej, gdy w rozważaniach o formowaniu psychicznego i duchowego elementu w człowieku myśliciele korzystali z ustaleń przyrodników.

Od początków, do których możemy sięgnąć, i było tak niemal zawsze, świat przedstawiał się Grekom jako organizm – żyjąca, rozumna całość, a zatem pewna jedność ożywiana przez duszę¹⁴. Takie też były ustalenia pierwszych myślicieli, którym Grecy nadali miano filozofów (nazywali ich również fizykami lub fizjologami, od owej *physis*, natury, którą się zajmowali). W ich wyobrażeniu świat funkcjonował w oparciu o zasadę sprawiedliwości i umiaru, nie inaczej niż powinien człowiek, któremu nawet nakazywano, aby w działaniu kierował się swoistym poczuciem obowiązku wobec całości, w której żyje; miał starać się o to, by nieuporządkowaniem swojego życia nie niszczyć piękna wszechświata. Taki obraz świata przetrwał również w dojrzałej i późnej myśli greckiej. Dla przykładu: w Platońskim *Timajosie* utworzony przez Demiurga świat zostaje nazwany bogiem żyjącym, najpiękniejszym, jaki mógł powstać uczyniony z nieokreślonej materii. Człowieka zaś ów boski twórca świata „osobiście” wyposażył w rozumną duszę, uczynioną z resztek pozostałych po uformowaniu duszy świata; objawił mu również prawa przeznaczenia, aby ten mógł świadomie powodować swoim życiem i aby nie obciążał b/Boga złem, które sam będzie czynił.

Człowiek w rozważaniach o świecie był więc zawsze jakoś obecny, także w najwcześniejszych rozwiązaniach filozoficznych, poświęconych właśnie światu, a refleksja nad jego miejscem w tym świecie, jego powinnościami, a także zasadami, którymi w życiu winien się kierować, i nad celem życia znacznie wyprzedziła nauczanie Sokratesa, czego nie należy rozumieć jako zanegowania czy choćby tylko umniejszenia znaczenia syna Sofroniska; bynajmniej. Jednakże już w słowach przypisywanych Pitagorasowi można zauważyć element postawy filozofa i jego sposobu życia, tak znaczący dla „ascetycznej” wizji filozofii. Filozofami są przecież ci, którzy poświęcają się wyłącznie poznaniu, „za nic mając wszystko”.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden rys: filozofia starożytna stanowi, w moim przekonaniu, spójną całość powiązanych ze sobą zagadnień, rozwijanych przez kolejne pokolenia filozofów w wyraźnej ciągłości uprawianej problematyki. Muzajos, legendarny grecki mędrzec czy raczej wieszczek, towarzysz Orfeusza – jego uczeń bądź nawet syn, a więc żyjący w czasach jeszcze przed-homerowych, miał powiedzieć: „Z jednego wszystko powstaje i w tym samym

¹⁴ Wyjątkiem od tego przekonania są niewątpliwie poglądy Demokryta i późniejszych atomistów.

się pograża”. Cokolwiek sądzić o autorstwie tej idei, niewątpliwie uchodzi za bardzo dawną. Sądzę, że niezwykle trafnie wyraża ona istotę greckiej myśli i mogłaby służyć jako motto tej krótkiej historii filozofii. Filozofia grecka zaczyna się bowiem od poszukiwania przez pierwszych myślicieli jednej zasady leżącej u podstawy świata. Kończy zaś wraz z ostatnią propozycją, sformułowaną przez neoplatonizm, w myśl której wszystko wywodzi się z jedynej absolutnej Jedni i do jedności z nią powraca. Wszystko, a więc i człowiek.

Dwie przeto myśli będą mi towarzyszyły w przedstawianiu tej krótkiej historii filozofii starożytnej: przekonanie, że należy ją ukazać w pewnej ciągłości rozważanych zagadnień, jednak ze zwróceniem szczególnej uwagi na jej wymiar „ascetyczny”, nieodłączny w starożytnej myśli antycznej od wszelkiego dyskursu.

2. Filozofia przyrody, inaczej filozofia przed filozofią

Filozofia nie narodziła się w pustce. Poprzedza ją okres wielkiej poezji greckiej i można zauważyć, że już poematy Homera i Hezjoda przedstawiają ustalony obraz świata, a w nim człowieka, zatem ich autorzy również na swój sposób próbowali „dociekać istoty rzeczy”. W barwnym, zapełnionym bogami świecie Homerowym to bogowie właśnie stanowili przyczynę zjawisk natury i zachowań oraz działań ludzkich. Poszczególnym jednostkowym wydarzeniom odpowiadała określona przyczyna w postaci konkretnego boskiego zamiaru lub interwencji. W opowieści, jaką jest mit, problem przyczyny sprowadzał się do poszukiwania elementu wcześniejszego w czasie. Tak jest, na przykład, u Hezjoda, w którego *Teogonii* wyjaśnienie początku sprowadza się do frazy: „Zatem najpierw powstał Chaos” (*Theogonia* 116). Chaos też powstał, ale pytanie o to, co było przedtem, jest pozbawione sensu, bowiem przed początkiem nie ma przedtem, a ów początek jest tak bardzo skryty w nieokreślonej przeszłości, że równoznaczny z byciem od zawsze.

Mit toczył się jak opowieść dająca pewną propozycję wyjaśnienia. Nie odnosił się do faktów, do przekonujących argumentów ani też rozumowego uzasadnienia; można było to, co oznajmiał, przyjąć lub nie, próżno jednak podejmować z tym dyskusję. Od tej jego oczywistości istotnie odróżnia się przekonanie Platona, a po nim Arystotelesa, o zdziwieniu jako początku filozofowania: „kto dziwi się, poznaje swoją niewiedzę”, zastanawia się nad tym, co dostrzega, chce znaleźć odpowiedź na nasuwające się pytania – poszukuje prawdy, zaczyna filozofować. I choć myśliciele uznani za pierwszych, a byli to – jak byśmy dzisiaj powiedzieli – ludzie nauki¹⁵, znajdowali w tych wcześniejszych poetyckich

¹⁵ Zajmowali się astronomią, kosmologią, meteorologią, matematyką.

obrazach pewne sugestie, to zarazem w swoim wyjaśnieniu dziejących się wydarzeń odwoływali się do faktów oraz obserwacji i na tej podstawie poszukiwali przyczyny, już nie pojedynczej dla jednostkowego wydarzenia, ale ogólnej, która tłumaczyłaby wszystko, co istniało i co się zdarzało. Pierwsi filozofowie greccy nie pytają o zaistnienie świata w sensie jego początku w czasie, zastanawiają się natomiast nad zasadą, z której świat powstał. W ich refleksji ujawnia się wysiłek zrozumienia i godzenia ze sobą różnych – pozornie – obrazów rzeczywistości: z jednej strony niesłuchanie różnorodnej w wielości tworzących ją elementów i zmiennej, jednakże z drugiej – niezmiennej w ciągle tak samo następujących po sobie przemianach nocy i dnia, pór roku, jesiennego zamierania i wiosennego odradzania się przyrody, harmonijnego zespalania przeciwieństw. Wydawało się, że świat ukazywał się zmysłom w swojej niejako zewnętrżności, pod którą, niemniej, kryła się jakaś stała zasada, pewna jedność wszystko scalająca oraz porządkująca, nadająca ład i harmonię.

1.

Owa zasada, *archē*, którą – jak sądzili filozofowie – dostrzegał umysł pod wielością danych zmysłowych, stanowiła przyczynę różniącą się w sposób zasadniczy od poetyckich wyobrażeń. Przede wszystkim charakteryzowało ją wieczne trwanie. Według wyobrażeń pierwszych myślicieli, z niej powstać miała cała wielość istnień świata fenomenalnego i, co bardzo ważne – nie ginęła ona w tych przemianach, przeciwnie, trwała niezmiennie jako podłoże wszystkiego. Idąc za świadectwem Arystotelesa¹⁶, uważa się ją często za „przyczynę materialną” tylko (używając pojęć późniejszych, właśnie arystotelesowskich). Nie jest to słuszne, bowiem jej przeobrażenia w zmysłowo postrzegalne postaci dokonywały się nie na skutek jakiejś zewnętrznej siły, która miałaby pełnić wobec niej funkcję „przyczyny sprawczej”, lecz dzięki niej samej: w tych najpierwszych początkach oddzielenie od niej działania – znowu używając późniejszych pojęć: ruchu od materii – było niewyobrażalne. Jako zupełną oczywistość przyjmowano, że poszczególnym istnieniom właściwe było bycie, ale też ruch, albo wręcz życie. *Archē* była więc przyczyną-zasadą: i jako podłoże, z którego kształtowała się wielość istnień – jej postaci, i także jako przyczyna ruchu, dająca życie samej sobie i temu, co się z niej wywodziło. Takie widzenie przekładało się na określoną wizję świata: pewnej całości ogarniającej sobą wszystko, którą cechowały ruch, działanie i życie. A skoro tak, skoro świat żyje, to naturalne było dla Greka, że – jak już wspomniano – ma duszę; jest też rozumny, harmonijnie uporządkowany i funkcjonuje zgodnie z zasadami sprawiedliwości.

¹⁶ Arystoteles, *Metafizyka* 983 b.

Widać przeto, jak niesłuszne jest mówienie o początkowym materializmie filozofii greckiej, i to niezależnie od tego, że większość myślicieli uznawała za *archē* któryś z pierwiastków, np. wodę czy powietrze. Pierwszymi, którym daje się miano filozofów, byli trzej mędrcy z jońskiego Miletu: Tales, Anaksymander i Anaksymenes, żyjący na przełomie VII i VI wieku przed Chr. Tales odwoływał się do wody, Anaksymenes do powietrza; zachował się fragment dzieła tego ostatniego, w którym czytamy, że tak jak dusza, będąc powietrzem, wszystko otacza i trzyma w skupieniu, tak też wszystko jest otaczane przez tchnienie i powietrze¹⁷. *Archē* przypisywano zatem rolę duszy stanowiącej o trwaniu świata, udzielającej mu życia i rozumności. Tak ujmowana, przejmowała ona prerogatywy dawnych boskich przyczyn; więcej, skoro wszystko z niej powstało, sama stała się początkiem także dla bogów, wedle słów św. Augustyna: „[Anaksymenes] nie zaprzeczał istnieniu bogów ani nie milczał na ich temat. Uważał jednak, że nie oni stworzyli powietrze, lecz sami z powietrza powstałi”¹⁸.

Przyjęcie jako *archē* elementu „materialnego” stwarzało jednak trudny do rozwiązania problem jej niejako dwoistości: jako zasady i jako obecnej w świecie fenomenalnej postaci. Próbował w tym „poprawić” Talesa Anaksymander, uznając za prazasadę coś bezkresnego, *apeiron*. Czy było ono bezkresne w sensie ilościowym (przestrzennym), czy też jakościowym (jakiegoś pierwotnego niezróżnicowania), trudno rozstrzygnąć i uczeni do dzisiaj toczą na ten temat spór. Samo *apeiron* sprawiało kłopot i Grekom, którzy nieokreśloność wartościowali zdecydowanie pejoratywnie; następcy Anaksymandra tej koncepcji więc nie podjęli. Inna natomiast jego myśl okazała się nadzwyczaj płodna, a mianowicie idea wyłaniania się z *apeiron* przeciwieństw, których połączenia prowadziły do powstania czterech elementów: ognia, powietrza, wody i ziemi. Ona to legła u podstaw teorii czterech żywiołów stanowiących budulec świata materialnego i stała się charakterystyczna dla starożytnej myśli greckiej, w której obecna będzie do samego końca. Podobnie trwała i istotna dla starożytności okaże się idea Anaksymandra o cyklicznym niszczeniu i odradzaniu się światów w konsekwencji zachodzącej w procesie powstawania niesprawiedliwości, gdy poszczególne przeciwieństwa zawłaszczają się, niejako wyrządzając tym sobie krzywdę: „A z czego powstają istniejące rzeczy, w to niszczą, »zgodnie z koniecznością: płacą bowiem sobie nawzajem karę i pokutę [*tisis* – lepiej odwet, odpłata] za niesprawiedliwość, zgodnie z postanowieniem czasu»”¹⁹. Wyłanianie się z *apeiron* i powstawanie dokonuje się przeto przed

¹⁷ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999: *Anaksymenes z Miletu*, s. 160.

¹⁸ Augustyn, *De civ. Dei* VIII, 2; cyt. za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 146.

¹⁹ Simplikios, *In Phys.* 24. 17; cyt. za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., *Anaksymander z Miletu*, s. 110.

trybunałem czasu, który – jak sędzia w sporze między sąsiadami – czuwa, aby wina została ukarana. Można jeszcze dodać, że wyraźne początki obu koncepcji Anaksymandra obecne są już w dziełach Homera, w wyobrażeniu świata jako podzielonego pomiędzy poszczególne bóstwa na autonomiczne strefy ich dominacji.

Wraz z rozwojem filozoficznej refleksji pierwotna prostota *archē* ulegała stopniowej komplikacji: jedność została zastąpiona przez wielość cząsteczek²⁰, wyobrażanych już jako materialne tylko²¹, wyodrębniony też został z niej element sprawczy jako odrębna od niej siła, na przykład łącząca lub rozdzielająca układy cząstek²², albo jako rozumna przyczyna (*nous*²³, *logos*²⁴), inicjująca ruch lub kierująca dokonującymi się przemianami.

W tym króciutkim zarysie „filozofii przed filozofią” nie można pominąć koncepcji zupełnie odmiennej od omawianych powyżej propozycji jońskich przyrodników, ukształtowanej w leżącym na południu Italii mieście Elea, od którego nazwy nadaje się miano działającej w nim grupie myślicieli. Poglądy eleatów, a szczególnie twórcy koncepcji i najwybitniejszego z nich – Parmenidesa, wywarły bowiem znaczący wpływ na myśl Platona (a następnie Arystotelesa), który nawet poświęcił eleacie osobny dialog. Parmenides odwoływał się w swoich poglądach nie do obserwacji przyrodniczych, lecz do reguł poprawnego myślenia, które objawiła mu – jak pisze w podniosłych strofach swojego poematu – bogini o nieznanym imieniu. Reguły te miały stanowić jedyną drogę prawdy i prowadziły do sformułowania teorii bytu; paradoksalnej dla współczesnych, a jednak trudnej do odrzucenia. Skutkiem namysłu nad faktem bycia, czyli „tym, co [jest] będące” (*to on*, stąd ontologia), stało się stwierdzenie wieczności bytu i jego niezmienności: „(...) jest i nie może być, że nie jest (...) nie jest i jest konieczne, że nie jest”²⁵. W przekonaniu Parmenidesa „jest” równe jest „temu, co jest będące”, przysługuje zawsze tylko „jest”, a stwierdzenie jego niebycia, poprzez sytuację zaistnienia lub też zatracenia w czasie, stanowiłoby sprzeczność, którą umysł musi odrzucić, podobnie jak bycie „niebytów”, które byłoby przekonaniem o byciu „tego, co nie jest”; na straży tych wykluczających wszelkie powstawanie i giniecie zasad umieścił Eleata samą boginię sprawiedliwości – Dike. W tym toku rozumowania nie ma również miejsca na zmianę, bo w cóż mógłby się zmienić „byt” równy „jest” – jedynie w „nie-byt” rów-

²⁰ Tak w teoriach Empedoklesa i Anaksagorasa, a także atomistów: Leukipposa i Demokryta.

²¹ Chociaż zasadnie o rozróżnieniu tego, co materialne, i tego, co duchowe, można mówić dopiero w odniesieniu do myśli Platona.

²² Tak u Empedoklesa, według którego cząstki łączyła miłość (*philia*), a rozdzielał spór (*neikos*).

²³ U Anaksagorasa.

²⁴ U Heraklita.

²⁵ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., *Parmenides z Elei*, s. 291.

ny „nie-jest”, który przecież nie jest; teoria Parmenidesa zmianę więc również wykluczała. Byt zatem, wieczny i niezmienny, obejmuje sobą wszystko, co istnieje, i jest czymś różnym od zjawisk świata fenomenalnego, które w tej koncepcji się nie mieszczą. Czym zatem są? Wytworem zmysłowego mniemania? Na podstawie zachowanych fragmentów Parmenidesowego poematu nie da się jednoznacznie tej kwestii rozstrzygnąć. Te ustalenia trudno było współczesnym zaakceptować, a jednak ich słuszności zrećnie dowodził uczeń wielkiego eleaty Zenon z Elei, w swoich słynnych paradoksach, jak tym o wyścigu Achillesa i żółwia²⁶. Przekonywał w nich, że należy odrzucić nie poglądy Parmenidesa, a zjawiska fenomenalne, bowiem to one – poddane badaniu przez umysł i oceniane w zgodności z prawidłami poprawnego myślenia – stanowią logiczną sprzeczność. Niejeden jeszcze raz w koncepcjach starożytnych myślicieli zmysły będą wiodły spór z umysłem i odwrotnie. Natomiast postawiony przez Parmenidesa problem „nielogiczności” zmiany i powstawania znajdzie swoje rozwiązanie dopiero w Arystotelesowej koncepcji substancji, chociaż – jak wspomniałam – i Stagiryta uzna celność rozumowania Eleaty.

2.

„Bo widzisz, mówimy o kwestii, nad którą nie ma chyba poważniejszej dla człowieka, nawet bardzo przeciętnego intelektualnie; mówimy o tym, jaki sposób życia obrać należy” – ta fraza z Platońskiego *Gorgiasza* (500 C) formułuje jedno z najważniejszych pytań zadawanych przez myślicieli greckich. Czy również w tym początkowym okresie?

Czy w tych wczesnych początkach, w refleksji o charakterze w przeważającej mierze przyrodniczej, jest w ogóle miejsce na ową postawę filozofa, życie filozoficzne, na które zwraca się uwagę jako na element tak ważny dla myśli greckiej? W Platońskim *Teajtecie* (174 A) Sokrates opowiada zabawną historyjkę o Talesie, który badając gwiazdy, zapatrzony w niebo miał wpaść do studni, co naraziło go na kpiny służącej, że zachciewa mu się widzieć, co jest na niebie, podczas gdy nie widzi nawet tego, co ma pod nogami. Być może jest to anegdota powstała późno i zupełnie nieprawdziwa, jednak sam fakt jej zmyślenia wskazywałby na wagę, jaką przywiązywano do owego elementu niezwykłości życia filozofa, jego atopiczności (*atopos* – dziwny, obcy, dosł. „nie na miejscu”). Niemniej owa dykteryjka to nie wszystko. Niezależnie bowiem od jej (nie)prawdziwości był Tales nie tylko wielkiej miary uczonym, sławnym astronomem i matematykiem; należał również do grona legendarnych siedmiu mędrców, autorów lapidarnych maksym-reguł życiowych, których działalność uznaje się za jeden z czynni-

²⁶ Tamże, *Zenon z Elei*, s. 322. Tam również zob. inne interesujące paradoksy.

ków poprzedzających powstanie filozofii i w jakiejś mierze ją współtworzących. Różne bywały listy owych siedmiu, jednakże żadna nie pomijała Talesa. Według Diogenesa Laertiosa, to właśnie Tales miał być autorem słynnej maksymy „Poznaj samego siebie”²⁷; obecna w myśli Sokratesa stanie się ona fundamentem wielkiej etyki starożytnej Grecji.

Tales zajmował się jednakże przede wszystkim nauką, ale w owych wczesnych początkach działał także myśliciel, którego całe nauczanie skupiało się na zagadnieniach moralnych i przedstawiało właściwy, doskonały sposób życia jako rzecz ze wszystkich najważniejszą: Pitagoras z Samos, ten, któremu przypisuje się autorstwo słowa „filozofia”. Mimo obfitości mówiących o nim źródeł bezspornych wiadomości pozostało niewiele, a zachowane jego żywoty pochodzą z czasów znacznie późniejszych²⁸. Nie da się nawet jednoznacznie ustalić, czy Pitagoras pozostawił jakieś dzieła, czy nauczał tylko ustnie; bardziej prawdopodobne wydaje się to ostatnie. Wiemy dziś tyle, że w VI wieku przed Chr. w italskim Krotonie działał związek pitagorejski, tworzony przez grupę uczniów, a bardziej nawet wyznawców skupionych wokół Pitagorasa, męża, któremu oddawano cześć na poły boską, i wokół którego osoby i poglądów narosła legenda. Mimo że pitagorejczycy także zajmowali się badaniami naukowymi i mieli w tej dziedzinie znaczne osiągnięcia²⁹, mimo że wywierali znaczący wpływ na życie polityczne wielu *poleis*, celem ich wspólnoty było urzeczywistnienie określonego sposobu życia, nazwanego nawet później „życiem pitagorejskim”, o czym wspomina Platon w *Państwie* (600 B). Pitagorejczycy, odwołując się do wierzeń orfickich, głosili nieśmiertelność duszy, a związek z ciałem uważali za jej uwięzienie, karę i zarazem zadośćuczynienie za popełnioną przeszłą winę. Dusza stanowiła w człowieku element boski i poprzez odpowiednie, czyste życie winna w kolejnych wcieleniach (*metempsychosis*, reinkarnacja) oczyszczać się z tego, co cielesne, aby ostatecznie osiągnąć wyzwolenie z ciała. Temu celowi podporządkowana była wszelka ich działalność, także naukowa.

Prowadzone badania, zwłaszcza w zakresie teorii muzyki, matematyki i astronomii, uważano za swoisty środek oczyszczający i kształtujący duszę. Trzeba zauważyć, że pitagorejczycy również sytuowali się w kręgu refleksji o *archē*, lecz za podstawową zasadę uznali liczbę. Badania nad muzyką (uprawianą dla jej mocy wychowawczej i oczyszczającej) doprowadziły ich do przekonania, że dźwięki można wyrazić poprzez odpowiednie stosunki liczbowe, a dawne przestrzenne postrzeganie liczby jako nie abstrakcji, a czegoś realne-

²⁷ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., I, 40.

²⁸ Zob. Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Wrocław 1993. Mimo ich względnej wiarygodności w odniesieniu do Pitagorasa lektura to nader ciekawa.

²⁹ Do kręgu pitagorejczyków należeli m.in. Alkmajon (VI/V) – znany lekarz, odkrył nerwy i rozpoznał rolę mózgu, oraz Arystarchos – twórca teorii heliocentrycznej (IV/III).

go: zbioru punktów dających początek linii i bryłom, pozwoliło im rozszerzyć to odkrycie także na zjawiska przyrodnicze, wreszcie na wyobrażenie wszechświata, który, w ich mniemaniu, był doskonałym, pięknym porządkiem – kosmosem. Ów wszechświat, ukonstytuowany na podstawie liczby i będący sam w sobie zbiorem liczb, pozostających wobec siebie w wymiernych relacjach, stanowił – według nich – najdoskonalszą harmonię, podobną tej, która właściwa jest strunom dobrze nastrojonej liry; przeto wydawało im się, że ciała niebieskie krążące doskonałym ruchem po swoich orbitach wytwarzają muzykę – kosmiczną muzykę sfer, której nie słyszymy bądź to z przyzwyczajenia, bądź też z powodu niedoskonałości naszych uszu. Niemniej badania te, których rezultatem stało się odkrycie doskonałości świata liczb i dźwięków oraz wszechświata, nie były – a przynajmniej można sądzić, że nie było tak za czasów Pitagorasa – autonomiczne, według pitagorejczyków stanowiły bowiem swoisty obowiązek człowieka wobec własnej duszy, spełniany dla jej oczyszczenia. Człowiek, kontemplując piękno świata liczb i kosmosu, sam miał stawać się *kosmios*, to znaczy wewnętrznie uładzony, upiękuszony. Obraz wszechświata pozwalał mu też poznawać prawdę o sobie jako tylko pewnym elemencie całości, której doskonałość winna być przedmiotem jego troski i starania o to, aby złym i bezładnym życiem jej nie niszczyć.

Istotną rolę w nauczaniu pitagorejskim odgrywały też wskazania moralne oraz praktyki, których celem było ćwiczenie charakteru i urzeczywistnianie ideału doskonałego życia. Dużą wagę przywiązywano w nich do milczenia (ponoć wstępujących do związku obowiązywało milczenie pięcioletnie)³⁰ i opanowywania uczuć, a także do więzi przyjaźni, wspomagającej osiągnięcie osobistej doskonałości. Zachowały się też pewne szczegółowe nakazy i zakazy w postaci maksym moralnych, tzw. *akousmata*³¹, które podsuwały, często w formie zaszyfrowanej i łatwej do zapamiętania, sposób zachowania w określonej sytuacji. Czasami dość prymitywne, dają one podstawę przypuszczeniom, że w kręgu pitagorejskim istniały odrębne grupy, na przykład jedną mogli stanowić uczniowie zajmujący się nauką, czyli matematycy (*mathema* – nauka), podczas gdy tzw. akousmatycy praktykowali tylko etyczną stronę nauczania mistrza. Podział ten mógł dokonać się po śmierci Pitagorasa, być może jednak już za jego czasów uczniowie dzielili się na grupy o różnym stopniu wtajemniczenia.

Etyczne wskazania pitagorejczyków pięknie wyraża tzw. *Święty poemat*, przypisywany Pitagorasowi, choć najpewniej pochodzący dopiero z przełomu

³⁰ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., VIII, 10.

³¹ Nazwa oznacza to, co jest usłyszane. *Akousmata* dość powszechnie łączy się z osobą Pitagorasa, a tradycja przekazuje, że nauczał on tylko ustnie i mniej wtajemniczeni uczniowie mogli go słuchać jedynie skrytego za zasłoną.

epok. O jego wartości niech przekona, i zachęci do jego lektury, krótki, szczególnie wyrazisty fragment:

Sen twoich powiek niech nigdy nie klei, nim zważysz u siebie
Każdy krok minionego dnia, zanim powiesz sam sobie,
Com zrobił złego, com zdziałała, a jaką zaniedbał powinność.
Od pierwszego zaczynaj punktu, kolejno przechodząc
Dalsze i jeśliś coś złego popełnił, to żałuj, a ciesz się,
Jeśliś żył, jak należy. W tej pracy się ćwicz i pokochaj
Trudy łamania się z sobą – to droga do boskiej dzielności³².

3. Filozoficzne duszpasterstwo Sokratesa

Wielki triumf Aten w wojnie z Persami znacząco wpłynął także na przeobrażenia intelektualne, jakie w tym czasie zaszły. Ateny stały się ośrodkiem życia filozoficznego ówczesnego świata. Tutaj nauczali najślawniejsi nauczyciele, tutaj ściągali z całej Grecji ci, którzy chcieli ich słuchać. Nastąpiła zasadnicza zmiana w zainteresowaniach filozoficznych: dokonano się owo słynne sprowadzenie filozofii z nieba na ziemię, co oznaczało jej zwrot ku człowiekowi. Zarazem rozwój demokracji obudził potrzebę i pragnienie kształcenia. Pojawili się więc nauczyciele, tzw. sofisci (*sophistes*, po grecku znawca, mędrzec) wędrujący po miastach Hellady, chętni – za pieniądze – wykształcić młodych, ambitnych ludzi. Programy nauczania były różne, powiedzielibyśmy dzisiaj – autorskie, zawsze jednak nastawione na zdobycie umiejętności potrzebnych do odniesienia sukcesu w życiu publicznym. Niemniej fundament ich stanowiły pewne stałe elementy: kontestacja tradycyjnych wierzeń i norm moralnych oraz przekonanie o niemal nieograniczonych ludzkich możliwościach. Duma z odniesionego zwycięstwa, widok świetności miasta i udział w jej tworzeniu wyzwoliły w Ateńczykach świadomość własnej potęgi. Jeden z najsłynniejszych sofistów, Protagoras z Abdery, rozpoczął swój traktat słowami: „Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”³³. To przekonanie stanowiło istotę nauczania sofistów, a jego konsekwencją był skrajny subiektywizm poznawczy i etyczny, przeświadczenie o wielości prawdy – związanej z każdorazowym, konkretnym wyobrażeniem, oraz o wielości dobra – zależnego od określonej sytuacji, od tego, co w danych okolicznościach dobre się wydawało. Nie dziwi więc, że jednym z ważniejszych elementów nauczania sofistów była retoryka, umiejętność wygłaszania mów, w której ponad wszystko ważyła forma: mowa miała być kunsztowna, oczarowująca – przekonująca słuchaczy. „Słowo to potężny władca, który najmniejszym i niewidocz-

³² Święty poemat, w: J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, s. 156n.

³³ Diogenes Laertios, *Żywoty...*, dz. cyt., IX, 51.

nym ciałem dokonuje dzieł najbardziej boskich; jest bowiem władne i strach powściągnąć, i troskę oddalić, i radością napełnić, i litość wzbudzić” – powie sofista Gorgiasz z Leontinoi, jeden z najznakomitszych retorów swoich czasów, dowodząc, że piękna Helena, bohaterka wojny trojańskiej, pozostała niewinna nie tylko w sytuacji zniewolenia fizycznego, lecz także wówczas, gdy uwiedziona została siłą perswazji³⁴.

1.

Na czasy rozkwitu sofistyki przypada działalność Sokratesa. Z pozoru należał do grona sofistów: dni całe spędzał w najbardziej ludnych miejscach miasta – na agorze, w gimnazjonach, w łaźniach, wdając się w rozmowy z ludźmi znacznymi, najchętniej młodymi. Jednak te przypadkowe (?) spotkania przerażają się zwykle w gorące dyskusje, w których Sokrates, unaoczniając błędność przekonań rozmówcy, zmuszał go do podjęcia wysiłku poszukiwania prawdy – jednej jedynej, obiektywnej.

Świadectwo Platona ukazuje Sokratesa jako nieprzejednanego przeciwnika sofistycznych idei i retoryki rozumianej tylko jako sztuka mówienia. „W naturze mowy leży zdolność do prowadzenia dusz (*psychagogia*)”³⁵. Taki sąd wygłasza Sokrates w *Fajdrosie*. Zadaniem mówcy jest, według niego, prowadzenie dusz, swoiste kierownictwo duchowe, duszpasterstwo. Kwestia duchowego przewodnictwa ma w myśli greckiej bogatą tradycję; wśród profesji, z którymi można by tego rodzaju wpływ łączyć, wymienia się przede wszystkim wychowawców, muzyków i poetów. Jako przykłady najdawniejsze przywołuje się centaury Chirona i drugiego z Achillesowych wychowawców – Fojniksa, obok nich Orfeusza, ale też Solona i innych spośród siedmiu mędrców³⁶. Tak więc filozofowie wkraczają w dziedzinę uformowaną już przez poezję i obserwować można wyraźne ich dążenie do przejścia od poetów ich paideutycznej (*paideia* – wychowanie, uczenie) roli.

Mówienie o pasterzowaniu duszom w odniesieniu do Sokratesa, ściślej: Platońskiego Sokratesa (o czym poniżej), jest jak najbardziej właściwe. W dialogu *Polityk* Platon przyrównuje władanie polityka czy króla do pasania trzody (271 D–276 E); w tej swojej pasterskiej działalności władca, zdaniem Sokratesa/Platona, przypomina bogów i ich troskę o ludzką trzodę, gdy w mitycznych czasach Kronosa „Bóg ich [ludzi] pasał i czuwał nad nimi sam” (271 E). Sokrates wprawdzie nie był ani politykiem ani królem, jeżeli jednak przypomnimy sobie jedną z najpopularniejszych idei Platona, w myśl której władcami powinni zo-

³⁴ Gorgiasz, *Pochwała Heleny*, tłum. J. Gajda, w: J. Gajda, *Sofisci*, Warszawa 1989, s. 237.

³⁵ Platon, *Fajdros*, 271 C, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, cytat wyjęty z dłuższego zdania.

³⁶ Zob. na ten temat bardzo interesujący artykuł: I. Hadot, *The Spiritual Guide*; w: *Classical Mediterranean Spirituality*, red. A.H. Armstrong, Crossroad–New York 1986.

stawać filozofowie, połączenie tekstu obu dialogów nie będzie już wydawać się nieuprawomocnionym nadużyciem.

Jak to się jednak ma do psychagogicznej zdolności mów? Krótko przedtem, zanim padło cytowane na wstępie zdanie, Sokrates opowiedział „egipską” bajkę o kontrowersji na temat pisma pomiędzy bogiem Teutem, wynalazcą rozmaitych nauk i liter, a królem Egiptu Tamuzem. Zdaniem tego ostatniego, pismo jest nieprzydatne, wręcz szkodliwe, wpływa osłabiająco na pamięć, sprawia, że ten, kto mu zaufa, „będzie przypominał sobie wszystko (...) ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza”; w rezultacie stanie się mędrce tylko z pozoru, nie zaś człowiekiem prawdziwie mądrym³⁷. Ta konkluzja doprowadziła do długiego wywodu Sokratesa o wyższości mów nad pismem, w którym przekonywał, że – w odróżnieniu od słowa pisanego – mistrz zapisuje mowę bezpośrednio w duszy ucznia. Ale nie każdą, nie tę układaną dla zabawy, a takimi były według Sokratesa/Platona mowy sofistów. Dobra mowa to ta wygłaszana „w drodze nauki i dla nauki”, powie Sokrates, przestrzegając też, że nie każdy mówca jest mistrzem, a tylko ten, kto sam posiada wiedzę o tym, „co sprawiedliwe i piękne, i dobre” (276 C). Uczyć bowiem można tylko tego, co samemu nosi się w duszy! W tym samym dialogu Sokrates przyrównuje głoszenie mów do sztuki leczenia: tak jak ciała podaje się lekarstwa i pokarm, aby uczynić je zdrowym i silnym, tak też duszy należy podawać prawe myśli i obyczaje, aby wyrobić w niej właściwe przekonania i doskonałość, *aretē* (270 C). Podobnie też jak lekarz bada naturę ciała, tak i mówca musi poznać naturę dusz słuchaczy i odpowiednio do niej dobierać kształt i treść mowy³⁸. Filozof, zapisujący mowy w duszach swoich uczniów, jest więc prawdziwie duszpasterzem, który poprzez przekazywany *logos* może formować zdolności intelektualne i moralne młodego człowieka. Zdumiewające, jak te rozważania Sokratesa/Platona po dziś nie straciły nic ze swojej aktualności; przeciwnie, warto, aby przeczytał je każdy, komu dane jest głosić słowo gdziekolwiek i komukolwiek.

2.

Platon, wkładając swoje myśli w usta Sokratesa, nie tylko oddaje w ten sposób swojemu mistrzowi cześć, lecz zarazem przekazuje pamięć o jego nauczaniu i stara się unaocznić jego istotę. Rzeczywisty Sokrates bowiem, tak jak ten z dialogu *Fajdros*, nauczał tylko ustnie, jeżeli w ogóle można określić jego działalność mianem nauczania, czemu on sam wyraźnie się sprzeciwiał (tę ważną myśl trzeba jeszcze będzie poniżej rozwinąć)³⁹. Sokrates nie pozostawił

³⁷ Platon, *Fajdros*, 274 C–275 B, dz. cyt.

³⁸ Tamże, 270 C–272 B.

³⁹ Zob. np. Platon, *Teajtet*, 150 B–D, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.

żadnych dzieł, z których można by poznać jego poglądy. Wielki to kłopot, któremu nadano w literaturze przedmiotu miano „kwestii sokratycznej”. Można przeto naukę Sokratesa odtworzyć jedynie ze źródeł pośrednich, z relacji o niej zawartych w dziełach uczniów. A tych było wielu, przyznawali się do jego duchowej spuścizny m.in. twórcy aż pięciu późniejszych szkół filozoficznych: cynickiej, cyrenajskiej, megaryjskiej, elijskiej i wreszcie Platon, założyciel Akademii. Sportretował go także Arystofanes w *Chmurach*, ukazując w krzywym zwierciadle jako odrażającego sofistę. Ta obfitość źródeł przerodziła się jednak w trudność, jako że każda ze szkół głosiła poglądy znacznie różniące się od innych. Najbardziej popularny był niegdyś obraz Sokratesa ukazany przez Platona i chociaż ten przekaz także rodził wątpliwości, bowiem mistrz stanowił też niewątpliwie *porte-parole* swojego ucznia, przyjmowano, że we wczesnych dialogach postać ta i głoszone przez nią poglądy są przez Platona przedstawione wiernie. Tę opinię skłonna jestem podzielać, mimo pojawiających się współcześnie sądów ją kontestujących. Poza innymi ważnymi przesłankami za jej prawdziwością świadczą, moim zdaniem, okoliczności śmierci Sokratesa: wytoczony mu przed ateńskim sądem proces, jego dramatyczny przebieg, wyrok skazujący i wreszcie jego wykonanie. Z wszystkich możliwych „Sokratesów” wyłaniających się z tradycji późniejszych szkół filozoficznych ten jeden, Platonski, z pewnością mógł zasługiwać w oczach Ateńczyków, ludu w istocie niezbyt krwiożerczego, na śmierć. Gdyby też, ponadto, pokusić się o dokładniejsze zbadanie różniących się od siebie przekazów, doprowadziłoby to, jak sądzę, do wniosku, że poszczególne świadectwa nie tyle pozostają ze sobą w sprzeczności, ile skupiają się na innych elementach Sokratesowych wypowiedzi.

Bezspornie: Sokrates urodził się ok. roku 470 przed Chr. w Atenach (z matki Fainarete, położnej, i ojca Sofroniska, kamieniarza), zmarł w 399 roku także w Atenach; z miastem tym był związany przez całe życie, opuszczał je jedynie w celu spełnienia obywatelskiego obowiązku uczestniczenia w wyprawach wojennych⁴⁰. Od polityki stronił, chociaż nie uchylał się od urzędu, gdy wypadała jego kolej, a wówczas pełnił go z niepodważalną uczciwością. Źródła są zgodne co do pewnych rysów Sokratesa: był szpetny, nie przywiązywał wagi do potrzeb materialnych, nie troszczył się o utrzymanie rodziny, ubierał się niedbale i chodził boso nawet zimą; podziwiano jego niewrażliwość na potrzeby ciała i warunki atmosferyczne, jego obojętność wobec przyjemności i nadzwyczajne panowanie nad sobą. Dość zasadnie można przypuszczać, że w młodości interesował się filozofią przyrody, porzucił ją jednak dla szczególnego rodzaju służby, do której – jak sądził – powołał go sam Apollo, i na skutek której posta-

⁴⁰ Odznaczył się dzielnością w wojnie peloponeskiej; brał udział w oblężeniu Potidei oraz w bitwach pod Delion i Amfipolis.

wiono go przed sądem pod dwoma zarzutami: nieuznawania bogów państwowych i wprowadzania obcych bogów oraz deprawacji młodzieży. Oba pozostają w głębokiej sprzeczności zarówno z głoszonymi przezeń poglądami, jak i z całym jego życiem⁴¹.

3.

Jest faktem niewątpliwym, że właśnie od czasów Sokratesa popularyzuje się ideał doskonałego życia jako miary wiarygodności głoszonych poglądów. W swojej *Obronie Sokratesa* Platon przedstawia przebieg wytoczonego mistrzowi procesu, a także przekazuje treść mowy obrończej wygłoszonej przed sądem przez samego oskarżonego. Trzeba przyjąć prawdziwość tego świadectwa: jest to jeden z najwcześniejszych Platońskich dialogów, pisany, gdy pamięć o Sokratesie i niedawnych wydarzeniach była jeszcze żywa. Nie myślę, by Platon mógł, nawet gdyby chciał – w co bardzo wątpię – pozwolić sobie na fantazjowanie, z uwagi na wielką liczbę świadków procesu⁴² i popularność Sokratesa. Mowę syna Sofroniska można więc uznać za ważne źródło informacji o nim samym, jego poglądach i motywach kierujących jego działalnością. „Przytoczę wam świadka mojej mądrości (...) boga w Delfach. Znacie pewnie Chajrefonta (...) raz (...) jak do Delfów przyszedł (...) odważył się o to pytać wyroczeni (...) czyby istniał ktoś mądrzejszy ode mnie. No i Pytia odpowiedziała, że nikt nie jest mądrzejszy (...) kiedym to usłyszał, zacząłem sobie w duchu myśleć tak: Co też to bóg mówi? (...) Bo ja, doprawdy, ani się do wielkiej, ani do małej mądrości nie poczuwam. (...) Przecież chyba nie kłamie. To mu się nie godzi”⁴³. I tak, wierząc bogu, chciał jednak Sokrates dowiedzieć się, na czym polegała jego mądrość, rozpoczął więc wędrowkę po Atenach, wdając się w rozmowę z ludźmi, którzy uważani byli za mądrych: politykami, poetami, wreszcie rzemieślnikami. I mądrości w nich nie znalazł, choć przecież nie byli oni pozbawieni wszelkiej wiedzy. Tę jednak mądrość, której szukał, określił bardzo dokładnie: miała być wiedzą o tym, co piękne i dobre. I tej nie posiadał żaden z rozmówców. „Bo z nas dwóch żaden (...) nie wie o tym, co piękne i dobre, ale jemu się wydaje, że coś wie, choć nic nie wie, a ja, jak nie wiem, tak mi się nawet i nie zdaje. Więc może właśnie o tę odrobinę jestem od niego mądrzejszy, że jak czego nie wiem, to i nie myślę, że wiem” (21 D). Słynne Sokratesowe „wiem, że nic nie wiem”! Jak jednak widać, ta popularna trawestacja jego wypowiedzi nadto ją uogólnia:

⁴¹ Oskarżenie wniosło trzech Ateńczyków: poeta Meletos, garbarz Anytos i mówca Lykon. Tło zarzutów stanowiły najpewniej urazy obrażanych przez Sokratesa znaczących rozmówców, a także przesłanki polityczne, ważne w tych dramatycznych dla Aten czasach rządów trzydziestu tyranów oraz wojny peloponeskiej.

⁴² Ateńska *heliaia* liczyła 500 członków.

⁴³ Platon, *Obrona Sokratesa*, 21, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, Warszawa 1958.

bynajmniej nie chodziło tu o jakąkolwiek wiedzę, ale o tę szczególną i najważniejszą, tę, którą oddaje fraza z innego dialogu: „Bo przecież chodzi nie o byle co, ale o to, jak właściwie żyć należy”⁴⁴. Tak w *Obronie* sam Sokrates przedstawiał początki swojego „nauczania” i uzasadniał ten szczególny tryb życia, jaki prowadził, a który ostatecznie ściągnął na niego oskarżenie i wyrok. Powoływał się na zleconą mu przez Apollina misję, szczególną służbę bożą, „by siałą miastu na kark jak bąk z ręki boga puszczonej”⁴⁵ i budził Ateńczyków ze szkodliwego mniemania, że najważniejsze są dobra cielesne, majątek i sława. Zamiast nich ten boży posłaniec nakazywał im troszczyć się „o rozum i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza” (29 D–E).

Kwestia duszy jest jednym z najważniejszych elementów „nauczania” Sokratesa. To niewątpliwie od niego pochodzi, utrwalona w poglądach późniejszych filozofów, koncepcja duszy jako istoty człowieka, jego „ja”: posługującej się ciałem świadomości moralnej i intelektualnej, zdolności rozeznania oraz wiedzy o tym, co dobre, a co złe. Ta prawda, rezultat nakazu poznania siebie, urzeczywistniać się miała w nowym rozumieniu ludzkiej doskonałości i godnych starania wartości. W Platońskim *Gorgiaszu* Sokrates powie: „Człowiek rozumnie panujący nad sobą (...) będzie mężem dobrym w całej pełni, a będąc dobry, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił (...) i szczęśliwy będzie” (507 C). Nie samo sprowadzenie filozofii na ziemię, ale właśnie wskazanie, że szczęście polega nie na zewnętrznej pomyślności, lecz na dobrym życiu, stanowi iście kopernikański przewrót w greckich wyobrażeniach. A przekonanie Sokratesa o dobrym, *ergo* szczęśliwym, życiu jest jeszcze bardziej wymagające, czemu daje wyraz w dyskusji na temat krzywdy: nie chciałby on wprowadzić krzywdy doznawać, „ale jeśli by konieczne było albo krzywdę wyrządzić, albo ją ponieść, to wolałbym raczej krzywdę znieść, niż wyrządzić” (469 C). Platon w *Gorgiaszu* będzie to tłumaczył lękiem przed pośmiertnym sądem bogów, na którym będzie musiała kiedyś stanąć dusza pełna „ludzkiej krzywdy” (522 E), ale to już jest jego, bowiem mistrz nie był pewien, czy dusza jest nieśmiertelna; jego wahanie w tej kwestii zostało wyraźnie ukazane w *Obronie* (40 B–41). Tak więc dusza, według Sokratesa, ani nie jest uwięzioną w ciele boską częścią, jak chcieli pitagorejczycy, ani – być może – nie jest nieśmiertelna, a jednak stanowi to coś, czym przede wszystkim jest człowiek; jest samą istotą bycia człowiekiem, i to właśnie przeświadczenie leży u podstawy Sokrateskiego bezwzględniego nakazu troski o duszę (*epimeleia*), aby była jak najlepsza, i ono też nakłada na każdego niepodważalny obowiązek doskonałego życia. Nie zwalniają z niego żadne trudy, nie zwalniają nawet lęk przed śmiercią.

⁴⁴ Tenże, *Państwo*, 352 D.

⁴⁵ Tenże, *Obrona Sokratesa*, dz. cyt., 30 E; w cytacie zmieniono szyk zdania.

cią, bowiem do „człowieka dobrego nie ma przystępu żadne zło ani za życia, ani po śmierci” (*Obrona Sokratesa* 41 D).

4.

W poglądach Sokratesa moralność i rozumność łączą się ze sobą nierozdzielnie. W jego przekonaniu *aretē*, doskonałość (przekładana na polski jako cnota lub dzielność) jest tożsama z wiedzą o dobru⁴⁶. Nie można bowiem żyć dobrze, sprawiedliwie, jeżeli nie wie się, czym jest dobro, czym jest sprawiedliwość, głosił. Jednakże zachodzi tutaj, zdaniem Sokratesa, także zależność przeciwna: jeżeli się wie, czym jest dobro, nie można już żyć źle i niesprawiedliwie; wiedza moralna zobowiązuje w sposób absolutny. U podstawy tej koncepcji, określanej mianem intelektualizmu etycznego, leżało przekonanie, że nikt z własnej woli nie wybiera zła i „nie będzie robił źle, mogąc robić to, co lepsze. Ulegać pokusom i nie móc opanować siebie to przecież nic innego jak głupota, a panować nad sobą to nic innego tylko mądrość”⁴⁷. Próżno dyskutować z tym przekonaniem, tak różnym od potocznego doświadczenia; był Sokrates niewzruszony w przeświadczeniu, że zło czynimy tylko dlatego, iż błędnie uważamy je za dobro. Jak jednak można uczyć tej wiedzy moralnej, leżącej u podstawy dobrego działania, skoro nawet on twierdził, że nie wie, czym jest dobro? Pojawia się tu też problem samego nauczania, przeciw któremu protestował, jakoby miał je uprawiać. Platon opisuje w *Uczcie* piękną scenę, gdy gospodarz biesiady, Agaton, zaprasza Sokratesa, aby ułożył się obok niego, mówiąc: „(...) niech i ja coś wezmę z tej mądrości, którąś tam (...) zdobył”. Na co zapraszany ripostuje: „Dobrze by to było, (...) gdyby się to tak można zetknąć i przelewać mądrość z pełniejszego do bardziej próżnego (...), tak jak to woda przepływa po wełnie z pełniejszego kieliszka do mniej pełnego”⁴⁸. Nie jest możliwe, aby poprzez tylko dotknięcie albo też sam, piękny nawet, wywód przekazać mądrość, tę moralną wiedzę, bez której nie da się pięknie żyć. Według Sokratesa, nie uda się też wpoić jej nikomu, kto już nie nosi jej w sobie, choćby jeszcze nieświadomionej. Odzegnując się od zawodu nauczyciela, ironizował, że na starość zaczął się trudnić profesją swojej matki, położnej, inaczej jednak niż ona: nie dzieciom pomagał się rodzić, a pięknym/dobrym myśлом⁴⁹.

Dialogi Platona obfitują w przykłady tych położniczych zabiegów Sokratesa, a ten sposób jego postępowania przybrał nazwę majeutyki (*maieutike* – położnictwo), stosowanej jednak tylko wobec tych, których uważał za „brzemiennych”. Majeutykę poprzedzało postępowanie elenktyczne (*elenchos* – badanie,

⁴⁶ Zob. Platon, *Protagoras*, 361–361 B, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

⁴⁷ Tamże, 358 C. Niezwykle panowanie nad sobą Sokratesa było przedmiotem powszechnego podziwu.

⁴⁸ Platon, *Uczta*, 175 D, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1957.

⁴⁹ Tenże, *Teajtet*, dz. cyt., 149–151 D.

zbić), w którym Sokrates, zbijając poglądy i argumenty rozmówcy, udowadniał mu jego niewiedzę, błędnie przez owego uważaną za mądrość⁵⁰. Tylko bowiem ten, kto „wie, że nie wie”, skłonny jest podjąć wysiłek poszukiwania prawdy. Dopiero po uwolnieniu od błędnych mniemań następował etap majeutyczny, będący wysiłkiem wspólnego poszukiwania prawdy w drodze dialogu, na przemian po sobie następujących umiejętnie stawianych pytań, w czym Sokrates był niedoścignionym mistrzem, i odpowiedzi – często sprowadzających się jedynie do „tak” lub „nie”. Arystoteles, podając w *Metafizyce* (987 b), że Sokrates zajmował się zagadnieniami etycznymi, mówi, iż poszukiwał on wśród nich pojęć ogólnych. Rzeczywiście, wczesne dialogi Platona ukazują Sokratesa, jak stara się wraz z rozmówcą znaleźć istotę pewnych pojęć, na przykład w *Eutyfronie* – zbożności (*eusebeia*), w *Lachesie* – męstwa (*andreia*), w *Hippiaszu Większym* – piękna (*kalon*). Poznanie owej istoty, zdaniem Sokratesa niezmiennej i różnej od zmiennych, jednostkowych jej przejawów, miało prowadzić do obiektywnej wiedzy o danym pojęciu. I tak w *Hippiaszu Większym* rozmówcy próbują ustalić, czym jest, „co to jest” (*ti estin*) piękno, a Sokrates odrzuca wszystkie próby sprowadzenia go do nietrwałych, zmiennych pięknych przedmiotów. Bywało jednakże, i tak też jest w tym dialogu, że określenie istoty danego pojęcia okazywało się niemożliwe i dialog kończył się aporią. Nie oznaczało to jednak niepowodzenia, celem tego poszukiwania miała być bowiem nie wiedza ujęta w precyzyjnie sformułowaną definicję, a etyczna wiedza odnaleziona w duszy ucznia, choćby nawet pozostała ona niewyraźna i tylko intuicyjnie uchwytana. Obecna w duszy, czynić miała człowieka wolnym, wyzwalać go od uwarunkowań: tych, na które nie miał wpływu, i od tych, które zależały od niego – żądań stawianych przez codzienność, opinie innych, i wreszcie także przez własną cielesność.

5.

Postawiony Sokratesowi zarzut deprawacji młodzieży jest głęboko niesprawiedliwy wobec „duszpasterza”, któremu bardziej niż na własnym życiu zależało na przekonaniu młodych ludzi o konieczności troski o duszę i doskonałe moralnie życie. A jednak, stary mistrz swoją ironią obrażał i podważał uznane autorytety, negował też znaczenie tradycyjnie przyjmowanych, materialnych wartości – zdrowia, majątku, sławy i prestiżu. Z kolei o bezpodstawności drugiego członu oskarżenia: nieuznawaniu państwowych bogów, świadczy wiele przekazów ukazujących głęboką pobożność Sokratesa, także w odniesieniu do bogów *polis* i praktyk oficjalnego kultu; swojej religijności daje też wyraz on sam

⁵⁰ Elementem metody Sokratesa była też ironia (*eironeia*), stosowana zazwyczaj wobec rozmówców przekonanych o swojej mądrości; tak np. w *Eutyfronie* Sokrates stwarza pozory, iż pragnie dowiedzieć się od zawodowego wieszczka, czym jest „zbożność”.

w mowie obrończej, gdy powołuje się na słowa wyroczni w Delfach. A jednak, rozmowa z wieszczkiem Eutyfronem dowodzi, że i w tym przypadku jego pojmowanie bogów i tego, czym jest religijna wobec nich cześć, bardzo różni się od powszechnie przyjętych, Homerowych jeszcze wyobrażeń: był bowiem przekonany, że bóstwo jest doskonałe i że wyrazem czci wobec niego jest doskonałe moralnie życie. Miał też Sokrates zwyczaj, a poświadcza to nie tylko Platon, powoływać się na pewien wewnętrzny głos, który się w nim odzywał: *daimonion* miało go niekiedy przestrzegać przed podejmowaniem działania, i zawsze tylko zakazywało czegoś, nigdy niczego nie nakazywało⁵¹. Zapewne to właśnie dało podstawę do sformułowania zarzutu o wprowadzaniu przez Sokratesa obcych bogów.

W osobie Sokratesa skazali więc Ateńczycy na śmierć jednego z najsprawiedliwszych swoich obywateli (greckie *dikaios*, sprawiedliwy, łączy w sobie nieposzlakowaną uczciwość, szlachetność i wszelką doskonałość moralną). Widać jednakże, iż mogli znaleźć także formalną podstawę do stawianych mu zarzutów, a została ona też wzmocniona przez pewne fakty polityczne: do grona jego uczniów należeli bowiem m.in. Krytiasz, jeden z trzydziestu tyranów, i zdrajca Alkibiades. O tym się jednak głośno wówczas nie mówiło, bowiem oficjalnie ów burzliwy okres w historii Aten został zamknięty amnestią. Do skazania Sokratesa przyczyniła się ponadto także jego niewątpliwa popularność wśród młodych ludzi i wpływ, jaki na nich wywierał. W *Uczcie* Platon wkłada w usta Sokratesa piękną mowę o Erosie: bóstwie, daimonie, który wzbudzając nieodparte pragnienie i tęsknotę, wyzwala do poszukiwania dobra i piękna, ponad które nie ma w życiu nic wyższego i ważniejszego. Zapewne nie przypadkiem Platonowski Eros nosi rysy Sokratesa. Ten sam dialog zawiera też przejmujące wyznanie Alkibiadesa o jego skomplikowanych relacjach z Sokratesem, a w nim słowa: „A ja jestem boleśniej [niż przez żmiję] ukąszony [przez Sokratesa] i w najczulsze miejsce (...) w serce czy w duszę...” (218). „Bo kiedy go słucham, serce mi się tłuc zaczyna (...) i łzy mi się cisną do oczu, a widzę, że wielu innym tak samo. (...) nigdy mi się dusza nie szarpała i nie rwała tak, jak się niewolnik z kajdan rwie. (...) Bo on na mnie wymusza to przeświadczenie, że ja, tyle braków mając, zamiast dbać o swoje własne niedostatki, sprawami Aten się zajmuję...” (215 D–216).

Sokratejski bezwarunkowy nakaz troski o duszę, upatrywanie szczęścia w dobrym, rozumnym życiu, a nie w dobrach zewnętrznych, nawet nie w służbie publicznej i powszechnym uznaniu – to wszystko z perspektywy ateńskiej demokracji było obce i wywrotowe; taki Sokrates w oczach Ateńczyków rze-

⁵¹ Inaczej wspomina Ksenofont (*Wspomnienia o S., Obrona S.*), on jednak nie należał do ścisłego grona uczniów Sokratesa.

czywiście mógł zasługiwać na śmierć. Jego idee przejmie jednakże i rozwinie Platon. A po nim filozofia grecka już zawsze istotę człowieka będzie łączyła z duszą i rozumnością, grecka etyka zaś szukała szczęścia w wewnętrznej wolności i sprawiedliwym, w sensie greckiej *dikaioσύνη*, życiu.

Summary

My brief history of ancient philosophy

The article analyses the nature of ancient philosophy. What was it? Was it a search for the truth of the nature? Or was it more a lifestyle, consciously chosen and developed? The above interpretations are considered as contradictory. However, in my opinion, in Greek philosophy world and man were not distinct from each other. The Greeks saw universe as a unity encompassing everything that exists, including human beings and even gods. Greek philosophers were interested not only in physical world; they focused also on a question how a man should live. With time, this question became the most important: philosophy became a way of intellectual and spiritual exercise, leading to a good life and finally to happiness. I stress this 'exercising' dimension as inseparable from all philosophical inquiry in antiquity.

Dobrochna Dembińska – absolwentka studiów historycznych i filozoficznych na Uniwersytecie Warszawskim. Tam uzyskała stopień doktora, doktora habilitowanego oraz tytuł profesora. Przedmiot jej zainteresowań stanowi filozofia starożytna, zwłaszcza zagadnienie początków filozofii, nurt platonizmu i neoplatonizmu oraz czasu spotkania filozofii greckiej z myślą chrześcijańską.

Juan Haidar
Sophia University – Tokio

THE RELATION BETWEEN ONTOLOGY AND ETHICS IN THE THOUGHT OF EMMANUEL LÉVINAS

Słowa kluczowe: Lévinas, Inny, bycie, etyka, Heidegger
Keywords: Lévinas, Other, Being, Ethics, Heidegger
Schlüsselwörter: Lévinas, Andere, Sein, Ethik, Heidegger

The relationship between ontology and ethics constitutes the heart of the philosophy of Emmanuel Lévinas. I think that it is not an exaggeration to say that almost all the issues the Jewish thinker reflects –on language, the State, God and death, freedom, fecundity, etc.– are nothing but specific occasions that he uses to clarify and develop his more general conception of this relationship.

This article does not pretend to be anything else but a brief survey of the work of Lévinas from the perspective of one question: is it possible to reconcile ethics and ontology, as they are understood by Lévinas? In other words, is it possible to perform –as it seems to be demanded not only by the philosophy of Lévinas but by Judaism itself– the task of serving the Other as God himself –without excuses, without conditions, without limits– and to perform this task “ontologically”, that is to say, without falling into a spiritualism of “good intentions” that forgets that the only way of approaching the Other is with actions, with material help, with the construction of a more just society? I think that in the answer to this question depends the validity of the original proposal of Lévinas and a key to understand the many possibilities it offers as well as some of its limits.

1. Lévinas and his vision of ontology

The idea of the *I* as something self-sufficient is one of the essential marks of the spirit of bourgeoisie and its philosophy (...) The bourgeois does not confess any internal tear and he would be ashamed of not having enough self-confidence. He is essentially conservative, but his conservatism is an anxious one. He is worried about the problems and the sciences as a defense against things

and their unforeseeable conduct (...) But this category of sufficiency is based on the image of Being as the things offer it to us. They are (...) Being is, there is nothing to add to this expression as long as, in a being, we only consider its existence. It is the expression of the sufficiency of the fact of being about whose absolute and definitive character nobody, it seems, could doubt. And, in fact, occidental philosophy never went further than this¹.

Lévinas has described, in an incomparable way, the immanent world of Being, the de-divinized and, because of this, closed-in-itself world of what it is. This is a space that does not know any kind of exteriority, which apparently nothing can disquiet and that, according to Lévinas is the point aimed from its very beginning by the philosophy born in Greece. The immanence of Being tranquilizes the bourgeois, but it induces nausea in the person who thinks. It makes a bargain with anyone who gives in to its charms, but produces an unbearable sensation of claustrophobia in the person who decides to follow his own suspicions to the end and verify that, effectively, for the world to be at hand it must not admit an exit. In other words, Being must be the first and also the last word.

This double face of Being, tranquilizer and hypocrite, is masterfully described in the distinction between Being as “*es gibt*” and Being as “there is” (*il y a*), a distinction that began to germinate in his first reflections on the thought of Husserl, reaches more precision in his critical analysis of the work of Heidegger and, it could be said, will continue to grow in density and lucidity until the last works of Lévinas. Let us consider, in first place, the genesis of these two basic concepts.

1.1. Husserl from Heidegger

Practically all of Lévinas’ work on the thought of Husserl before 1959 is a critique of phenomenology based on intuitions taken from the philosophy of Martin Heidegger. In this work, Husserl is introduced –in the best of cases– as a predecessor of the new and rich thought of Heidegger. It is from Heidegger on that the real value of phenomenology appears, together with a certain narrowness that comes from the excessive conservatism of its founder. Lévinas’ criticism of Husserl in this period can be summarized in the following points:

- Though Husserl admits the plurality of the ways that reality presents itself, our knowledge of Being implies a theoretical position at its base.

¹ “De l'évasion”, *Recherches Philosophiques*, V, 1935–36, pp. 373–392 (Livre de Poche), pp. 91–93.

From this follows many important consequences and a particular conception of Being or ontology:

- On a superficial level, reality is reduced to an object of contemplation and the *I* to a contemplator not involved with the world; a contemplator who reflects about life, but does not live.
- On a deeper level, reality hands itself to the subject who always remains master of the situation.
- The domination of the subject has a predetermined style: it is domination through evidence and light. This domination is known by the name of “truth”.
- Far from being limited to the field of Logic, the domination of the subject extends itself to the whole of reality: absolutely nothing can get into a man without his consent, that is to say, without its reduction to full light.
- The ultimate condition of the domination of the subject over reality is the domination over himself, self-understanding, self-sufficiency. If it is not said that the subject can be established as the absolute beginning of itself, it can, at least, control this origin, reduce it to something intelligible. “Origin that does not bind” is the expression used by Lévinas to refer to this kind of passive autonomy by which the subject constitutes itself.
- In terms of time –that is the way in which Husserl understands ultimately the constitution of the *I*– the subject is originally “present time” or “presence”. Neither past nor future –neither “retention” nor “protention”– overwhelm the representative capacity of the *I*, or what is for Lévinas the same, overwhelm the present.
- The ultimate inspiration of the philosophy of Husserl coincides with the ultimate inspiration of Western thought: freedom understood as autonomy or independence. The other side of this attitude is the fear of all that cannot be controlled, of what could threaten the internal harmony of the subject. It is, then, a question of an attitude taken with respect to reality more than a problem with a particular phenomenological description of reality.

On the other hand, the points by which, in the opinion of Lévinas, Heidegger surpasses his teacher are the following:

- Understanding as being and not as an exclusive or primordial task of theoretical reason.
- Existence as obedience to Being and not as autonomy; consequently, the world as not only an object that the subject contemplates but also something that imposes a demand on the subject.

- A dramatic relationship with the world as that upon which the subject stakes his existence, and not the inoffensive analysis of an unshakable interiority.
- Time as Being, and not as the “horizon of understanding”.
- Anguish and not the tranquility of control as the ultimate mood of an authentic relationship with the world.

These affirmations summarize briefly what Lévinas considers to be a victory of Heideggerian thought over the phenomenology of Husserl. It is, in fact, a victory full of doubts. Furthermore, it is a victory –as it is in part shown by the fact that there is only one article in which Lévinas praises Heidegger’s achievements²– in which the Jewish thinker will not remain too long. The persistence of the concerns that can be read from the very beginning between the lines in his critique of the phenomenology; his disappointment with the person of Heidegger and the consequent shadow projected over his thought; his encounter with Maurice Blanchot or, even more importantly, his discovery of Jewish thinkers so radical as Franz Rosenzweig– all of these things allow him to separate himself and even oppose certain tendencies in European thought.

1.2. Heidegger

Lévinas initially believed that there was no better antidote against the egotism of the *I* than the unconditional obedience to Being proposed in the philosophy of Martin Heidegger. Nevertheless, it will not take long for him to feel disappointed and to discover that behind the idyllic relation between Being and his obedient “shepherd” exist at least two perils: 1) the persistence of the autonomy of man in front of reality –autonomy in which Lévinas deepens more and more, of which he will discover a new manifestation and which he finally will call with a Heideggerian term: *es gibt*– and 2) the anonymous infinitude of nonsense over which, mysteriously, this ordained world is constructed –the ultimate face of Being, involuntary brought to light by Heidegger and which Lévinas call *il y a*: “there is”.

Lévinas thinks that, if it makes no sense to go back to “pre-heideggerean positions” considering existence and existent as two separate entities, it is possible, nevertheless, to reject a perfect correspondence between these two terms. The existent is not, just and without further considerations, its existence. This “gap” between the existent and its existence will allow Lévinas to speak of “existence without existent” and to use many pages to describe the difference between the two. “There is” and “*es gibt*” are, thus, the two fundamental ways in which

² “Martin Heidegger et la ontologie”, *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, CXIII (1932), n. 5–6, pp. 395–431.

existence separates itself from the existent. To these two modes correspond, on the part of the existent, the names of “uneasiness” (*mauvaise*) and “conscience”.

a. Being as “there is” (*il y a*)

Heidegger, thinks Lévinas, has made evident the real face of Being, which up until now the history of philosophy has considered in a too benevolent and naive way. If philosophy had divinized the Infinite and seen in it a kind of super-being protector of the human, Heidegger would have opposed any other infinitude apart from the infinitude of existence itself, an anonymous existence without bounds. In this way we pass from the company of the Infinite to the loneliness of infinitude.

Yet, even if all this is true, is it possible to keep considering Being with the attributes of generosity that Heidegger grants it and that are implied by the term *es gibt* –from the German *geben*: to give? Lévinas believes that it is not. The mistake of Heidegger consisted, thus, in failing to realize that the evil of Being was not outside itself –in the limit, in nothingness– but that it was intrinsic to it. Existence, conceived of in this way, is called “there is” in opposition to the Heideggerian *es gibt*. In turn, “nausea” or sometimes “horror” are the more common names Lévinas uses when he has to describe the existent that drowns and perishes in it. Let us try to describe this terms with a little more precision.

The incapacity of Being as “there is” to found the existent is called “anonymity”. Anonymity signifies, thus, no-truth, lack of essence, speech without a face, noise (*remue-ménage*). In it disappears –disintegrates, because of its lack of foundation– all beings including human beings.

Like “anonymity”, the “infinitude” attached to Being carries a negative connotation. In the writings of Lévinas, the infinitude of “there is” has at least four meanings. In the first place, “there is” is infinite in the sense that it is supposed and implied in every human action: nothing can escape from its disintegrating influence. Its influence extends to all things –from the most solid to the most sublime. The second sense is understood in relation with death and its incapacity for liberation: philosophical reflection is forbidden from supposing that death represents an entrance into absolute nothingness and, consequently, a surpassing of –a liberation from– Being. The impossibility to return to our own origin is the third mode of the infinitude. Like the future, the past does not seem to offer any evidence of transcendence. For Lévinas, what keep us from returning to our origin are not the limitations of our own condition, but just the nonexistence of something that could be considered original or foundational. Finally, infinitude appears as an excess of light and evidence. The absolute malleability of every given thing and its submission to our knowledge, allow us to discover

that the bottom of reality resembles a tragic game. Everything is malleable because it lacks a foundation. Even the deepest introspection does not allow us to affirm ourselves in something different from the quicksand of “there is”.

If in the beginning, as we have already noted, Lévinas had thought that the obedience to Being was the solution for the dangerous self-sufficiency of Western man, he discovers now that such an obedience is simply impossible. Obedience supposes an order and a voice who commands, but Being-as-there-is is not an order but a mockery, “noise” that invites us to build in the same moment it begins its work of disintegration, an “infernal non freedom” that leaves the hands free of all those whom it knows are trapped in a cell without an exit.

The uneasiness in which Being “produces itself” as “there is” –the most fundamental reference of the existent to the existence– is called “nausea” or “horror”. As “nausea” the uneasiness differs from the Heideggerian *Angst*. In Heidegger, *Angst* aims to reveal the ontological difference. In contrast, Lévinas’ nausea stops in the de-personalization of man. De-personalization made evident in every intent for transforming the verb “to exist” into a noun or, what is the same, in every intent to rescue a being from the clutches of Being.

b. Being as *es gibt*

In spite of all this, there exists in the ontology of Lévinas a second moment or level in which the existent seems to recover from the disintegrating action of the nonsense. In the opinion of Lévinas, in the original instant in which an existent assumes its existence, there takes place a double movement of unavoidable acceptance and rejection. It is precisely this rejection, this non-immediate dissolution of the existent in “there is”, that makes possible the advent of the conscience and the arise of the *I*.

Among the terms the Jewish thinker prefers to describe this particular original step back, probably the two most common are “fatigue” and “laziness”. Lévinas refers to them as “phenomenon prior to reflection and in which it is possible to apprehend the fact of birth”³, “concrete forms of the union of the existent to its existence”⁴. Without getting into a detailed analysis of these notions, we should point out that they represent two concrete images of the “disagreement” between the existent and its existence. They are images that are, in some sense, describe the other side of the forced acceptance of Being: a “delay”, a “reproach” in front of the indissolubility of the agreement involuntary made with existence.

³ *De l'existence à la existant*, Ed. de la Revue Fontaine, Paris, 1947 (Vrin², Paris, 1990), p. 30.
From now on: DEE.

⁴ DEE, 28.

It is rejection or rebellion that constitutes, in the opinion of Lévinas, the existent as such and that allows the advent of the realm of the *I* (*le Moi*), Realm of “the Same” (*Même*), the compass of Being-as-*es-gibt*, and ultimately existence without –that has forgot about– its condition of “there is”.

In Being understood as *es gibt* there exists a kind of indestructible circle or unity between the *I* and Being: Being entitles the *I* to self-sufficiency and, in turn, it receives the same favor from the *I*. If Being as “there is” strips the subject of all authority, Being as “*es gibt*” convinces him again of his self-sufficiency and his power.

On the other hand, the freedom of the subject does not contradict his obedience to Being. In conscience, Being reveals itself, but it is far from being an authentic “other” of the subject. In this way, it is possible for Lévinas to say that “Heideggerian freedom is obedient, but this obedience built freedom up without questioning it, without revealing its injustice”⁵.

In philosophy, the self-sufficiency of conscience has been understood, most of the time, as understanding: the establishment of the sense of things in a solidly constructed world or, in the same way, the reduction of every particular thing to a Totality that precedes it. To exist is to comprehend the particular in relation with Totality. The circle formed by the self-sufficiency of man and the self-sufficiency of Being –the *es gibt*– is commonly named by Lévinas with the term “Same”. In the realm of the Same, power and understanding are interchangeable.

This self-sufficiency of man, though, continuously gives the impression of being an illusion. In the opinion of Lévinas, the ultimate control of the existence over the existent and the failure of man’s dreams of self-sufficiency are the most evident in the impossibility of escaping from the imperialist dynamism of Being, that is to say, from Being’s tendency to assign to each thing a relative place and value inside the absoluteness of Totality. In other words, it is the incapacity to recognize the Other as it shows itself with sufficient clarity that man is nothing else but a puppet of the self-affirmation of Being. “Being is” and there is nothing man can do to stop it.

Man has no choice: either he must accept a Being that apparently found him and the tyranny that this entails or he must recognize the primacy of the “there is”, where Being loses its totalizing power but where, at the same time, all truth and all subjectivity dissolve.

If it is possible to point out something in common shared by all the different aspects of the separation of existent and existence, this could be a kind of “protest against the irremediable”. In other words, it is a protest *a posteriori* and

⁵ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1949, p. 170. Hereafter, EDE

without the possibility of giving the existent all his rights back. “Escape” (*évasion*) or “desire to escape” are the terms chosen by Lévinas to name this protest. “Escape” here means “desperate intent to be free of Being’s clutches”. To be a human being is to protest in vain. Ultimately this is a nausea that comes from the very fact of the absence of any sort of relief. In a strict sense, “the desire to escape from Being” is a contradiction, because, as we have noted before, the “desire to escape” is a feeling of uneasiness that includes, necessary –or, better, is born from– the absolute impossibility of getting out of Being.

The extreme conscience is the conscience of no-exit (*sans issue*), and, in this way, no the outside, but the idea of outside, an obsession. An outside thought as the impossibility of the outside⁶.

A pain without exit, in the absolute sense of the word⁷.

1.3. The return to Husserl

The rereading and revaluation of many of Husserl’s assumptions allows Lévinas to hope for a “peaceful” solution of the drama of existence. A series of writings, almost all of them of the year 1959⁸ gives the impression that Lévinas has finally discovered in the Husserlian “life-world” a source of meaning that neither leads us to Totality nor dissolves in the infinitude of meaninglessness.

This new approach to phenomenology was made possible, fundamentally, by the patient analysis of the concepts of “sensibility” and the “internal consciousness of time”. If it is impossible to introduce here a detailed report of the Lévinas’ reflection on these issues, we can try to summarize their most important aspects in the following three points.

The first thing that attracts the attention of Lévinas in his new reading of phenomenology is the Husserlian affirmation of what can be considered the “infinite bottom of the conscience”. Lévinas rediscovers Husserl as a philosopher who, starting from the things themselves, traces them back to their foundation tirelessly and without making any concessions. He never intends to close the system. The only thing that could be in contradiction with this march is the claim of reaching an insuperable end, of finding the limits of knowledge. The uninterrupted critique Husserl makes of stability, the unending will of liberating

⁶ *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, Montpellier, 1975, p. 63. Hereafter, SMB.

⁷ SMB, 67.

⁸ Cfr. specially: “La ruine de la représentation” Edmund Husserl 1859/1958, *Phaenomenologica* IV, The Hague, M. Nijhoff, 1959, 73–85 (republished in EDE, 125–135); “Réflexions sur la ‘technique’ phénoménologique”, *Cahiers de Royaumont, Philosophie III, Troisième Colloque Philosophique de Royaumont*, Paris, Minit, 1959 (republished in EDE, 111–123); “Intentionnalité et métaphysique”, *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, CXLIX, 4, 1959, 471–479 (republished in EDE, 137–144).

thought from the “norms of adequateness” and the horizons that surround it, allows Lévinas to find a formulation he has been looking for since his first critiques of phenomenology: the dissolution of Totality or, in other words, the “destruction of all dogmatism”.

On the one hand, if this were the only phenomenological answer of to Lévinas’ criticism of Western thought, we could say it does not represent a very big achievement. Actually, was not it the step advanced by Heidegger in relation with Husserl? And, was not it precisely –even if Heidegger did not admit it or was not fully aware of it– the path which leads us unavoidably to the bad infinitude of “there is”?

But the investigation of Husserl bring to light another idea that goes always hand in hand with the affirmation of the infinitude of conscience: the permanence of the *I*. All the originality of this ultimate bottom of conscience discovered by Husserl rests in a kind of simultaneous passivity and activity in which the subject never disappears, never ceases to be present. The radical fidelity of Husserl to “what is given” allows him to assert, on the one hand, the destruction of all the horizons of the conscience and, on the other, the subsistence of the *I*.

The Husserlian “life” –as it is interpreted by Lévinas– takes place “behind the conscious subject”, without the subject being fully aware of it –in opposition to bourgeois life in the “*es gibt*”–, but –and this is the difference with the “there is”– not without me. “The constitution of an object is protected by a pre-predicative world, which itself, though, is constituted by the subject”⁹. In the philosophy of Husserl, thinks Lévinas, the final word is “simultaneity”, “fluctuation” –between the *I* and the reality, between freedom and obedience– and this fluctuation continues, “without having to sacrifice either of the terms”¹⁰.

There is still a third point, in some sense a natural conclusion of the first two points, and of enormous importance for our reflection. Lévinas believes that this uninterrupted exposure of the *I* to the novelty of life is an authentic receptivity of the “other”:

The fulfillment of conscience surpasses any prediction, any expectation, any continuity, and consequently, it is all passivity, reception of the *other* breaking in the *same*¹¹.

The philosophy of Husserl separates itself from the ontology of Heidegger in the very place in which Lévinas thought it was most closely united, that is, the impenetrability of the *I* in relation with the teachings of the Other. It is in the

⁹ EDE, 133.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ EDE, 156.

overcoming of this deficiency –which Lévinas thought intrinsic to Western philosophy– where the real importance of this “return to Husserl” resides, I think.

Nevertheless, Lévinas will not go deeper into these ideas and, what is even more difficult to understand, will soon abandon this train of thought and return to his primitive distrust of truth, which, he will continue to associate unfailingly with Being¹².

The stance of the Jewish thinker regarding ontology will be basically set in stone with the publication of *Totalité et Infini* in 1961. Lévinas affirms there, once more, that the relation between the *I* and Being is a kind of pact of mutual non-aggression, in which Being allows itself to be modeled and does not protest against the arbitrariness of the *I*; and the *I*, who suspects that such an easy construction of truth can only be sustained in a total and fundamental lack of meaning, also stays quiet and works as philosopher, bourgeois or even tyrant.

It would have been very interesting to know, though, what would had happened if Lévinas had continued in this line of study, the conclusions of which he never openly rejected.

2. The relationship between ontology and ethics

According to Lévinas, the only thing that can save man from the corrupted atmosphere of existence is ethics. In other words, by ethics he means the recognition of the infinite value of the Other and of the obligation I have to serve him. Our response to this order saves the neighbor and ourselves from being a part of the Totality, makes us unique, and, in spite of all the complaints of our egoism, makes us generous. On the other hand, ethics can grant us all the gifts that meaningless denies us: it saves us from disintegrating, places solid ground under our feet –a foundation older than history and deeper than every influence–, and allows us to hear a clear voice that neither sounds anything like our own nor has anything in common with an unintelligible noise.

Ethics is totally different from ontology. In the same way there is nothing in common between generosity and egoism, order and mockery, service of the neighbor and killing, Good and Being radically excludes the other. The work of a good philosopher is precisely to reveal each of these two dimensions in all their purity and keep them apart so they do not contaminate each other. Ethics is out of the reach of Being and is immune to its evil: here is the first piece of good news that Lévinas’s philosophy offers.

¹² Cfr. for example, the articles “De la conscience à la veille” (1974) and “Herméneutique et au-delà” (1977) included in *De Dieu qui vient à l’idée*, Paris, Vrin, pp. 34–61 and 158–172. Also, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset-Fasquelle, Paris, pp. 157–160.

But to leave ethics and ontology as two definitely separated realms does not seem to be Lévinas' purpose. Two are the reasons he has to try overcome this separation. In the first place, he wants to address the problem of the origin of truth or, in the words of Lévinas, the problem of the "fissures of Being". Actually, if it is impossible for meaningless to be the origin of meaning –if the "there is" can only be the origin of an ordained Totality through a miracle or by chance–, where does truth come from? At least, how can the *I* keep itself distant from Being and name it? How can he stand over the quicksand of existence and become an existent?

The second reason to pursue peace with ontology is the fact that as Lévinas likes to say, "it is not possible to serve the other with empty hands". The service of the neighbor cannot be just "good intentions" because, as Lévinas says again and again, "when everything is interiorly consummated nothing is consummated at all"¹³. The only way of serving the Other is with words, with actions, with things and, finally, with just laws and institutions.

2.1. Ethics at the root of Being

a. Ethics, truth and meaninglessness

The first objective of Lévinas –to justify the "fissures of Being"– is one of the issues that he patiently discussed in *Totalité et infini*. Even so, I think the answer given in this book is not fully satisfactory. Lévinas' proposal to locate ethics at the foundation of truth, in other words, his attempt at a kind of communion between ontology and ethics is ambiguous. In many cases, it contradicts the purity and separateness of Good and Existence demanded in other chapters of the same work. It is the case, for example, of the concepts of "dwelling" (*demeure*) and the "feminine presence of the Other"¹⁴ in the realm of Being, of the necessity that the *I* separated in its egoism and for this separation to be possible– "keeps a door, at the same time open and closed to the outside"¹⁵, etc. Formulations like these claim a miraculous balance between the two realms and provide for the creation of an intermediate point that participates only in the goodness of each of them and constitutes a smooth path between one and the other.

In his second major work –*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*– Lévinas touches again upon the question, this time using more precise terminology and, above all, not allowing the discussion to venture into ambiguous territory that could create false expectations about a harmonious relationship between

¹³ *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1963 (Le Livre de Poche), p. 194.

¹⁴ This two concepts are carefully discussed in the fourth part of the second chapter of *Totalité et infini* called "La demeure".

¹⁵ *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1961 (Le Livre de Poche), p. 159.

en ethics and ontology. Instead, it possesses a greater accuracy that allows us to confirm the definitive and irrevocable character of the separation between them. This radical separation concerns the relationship of ethics and each dimension of Being. Either between ethics and meaninglessness or between ethics and the world of truth, any possible relation is external.

Regarding the first pair –Good and Meaninglessness– Lévinas states that this sickness of separation only admits "a medication external to the ailing": the "there is" with all its horrors and its incurable atheism is, what we can call, a "phenomenological place", a necessary space for the appearance of the divinity of the Face. To believe in God requires the constant possibility of atheism. It is necessary to run the risk of giving one's life in vain and without meaning for the service to the Other be "holy" and free from all egoism. Ethics does not redeem egoism. In fact, it presupposes it.

The same exteriority can be perceived regarding the relation between Good and the world of truth. Good always requires truth but it cannot provide it. It leads us to the truth, but it cannot bring about, in any degree, the miracle of its appearance nor heal truth from its sickness. Behind truth will continue to exist, unwounded, the night of "there is". The quicksand of the desert lies under the firm and totalizing constructions of which the *I* is proud.

b. Ethics and gift

But if things are like this, if the Good is incapable of redeeming infinite and anonymous Being, we should say, then, that all the concrete gifts born from our Responsibility in front of our neighbor –all my words and all my actions– must drink constantly from both the fountain of Good and the fountain of Evil, from the fountain of meaning and of mockery. And it is not here only a question of truth and its inexplicable "fissures", but also of all and every work with which the *I* fills his hands when he tries to serve the Other. This incurable dichotomy at the root of every work –incurable because, in some sense, Good and "there is" are each an-archival– will remain in the background of all the subsequent reflections and all the issues touched upon by Lévinas.

The words and actions with which the *I* answers the order of the Face belong, from the first instant –from the very instant in which they were required by the Good– to Totality, or even worse, to the anonymous and sterile night over which Totality is mysteriously constructed. The night renders useless the holiness of man that can name his brother only by echoing the faceless noise of "there is"; it renders sterile a service for nothing and for nobody which seems to exceed, even, the meaning Lévinas gives to words such as "holiness" of "gratuity".

The treatise of the Jewish thinker about the “involuntary guilt” that every subject must carry upon his shoulder, contains probably one of the best expressions of the problem we are discussing. The man who puts himself at the service of the Other is in this service paradoxically “more and more guilty”; and he is so not only for trying to serve in a limited way a being with infinite rights but also because of his absolute incapacity for giving, that is, of confirming with actions that he recognizes the divinity of the one who addresses him.

In spite of all this, and contrary to what seems to follow from the premises of his thought, we get the impression that Lévinas has never completely given up on a possible redemption of ontology. His efforts to equate the passivity of man in front of aging and his passivity in front of the Other; to interchange the physical and metaphysical sense of the term “sensitivity”¹⁶ and, over all, to bestow on death a face¹⁷, make us think that he still holds out for the possibility of a kind of “ethification” of Being. In my opinion, because of the incurable exteriority of every relationship between ethics and ontology, I believe that not even the supreme offer of the *I* in his death –an expression of all the generous actions of man– can be free from the suspicion of being a at the same time something trivial and an outrage: even man’s most personal gift is taken from his hands and reckoned as an evil action of Totality and the anonymous. Ethics and ontology resound constantly as two words pronounced simultaneously, neither one of which manages to silence, or even soften, the other.

In this way, and probably against the will of Lévinas himself, Ethics, Being as meaninglessness, and Being as truth, make up until the end, at least in a certain sense, three different and unconnected realms.

2.2. Ethics and justice

We see the same doubts and the disturbing persistence of unsolved problems in Lévinas’ reflection on the socialization of the relationship of alterity. Lévinas, who unlike Rosenzweig supported Zionism, believe that the construction of a just society is possible. A society in which the object of my unconditional service is not only the Other in front of me, but also all the people separated from me by time and space, a kind of society of Gods to whom I must serve as equitable as possible. It is not here any longer a question of serving an unrepeatable Thou with means provided by Being, but a question of serving comparable and measurable beings –the Other as “third”– as if they were unique.

Fecundity and the State are the two more developed answers of Lévinas to this problem. Fecundity aims to correct the injustice that my actions will produ-

¹⁶ Cfr., for example, chapters 2 and 3 of *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nihjoff, The Hague, 1974. Hereafter, A.E.

¹⁷ Cfr. *La mort et le temps*, l'Herne, Paris, 1991 (Le Livre de Poche), 24; 21; 19; 133. Also, A.E., p. 205.

ce in third people who are temporally out of my reach. This injustice takes the form of an act performed against unrepeatable beings to whom I will, without wanting to, speak anonymously, whom I will try to murder, as I name them with terms taken from Totality. Fecundity pretends that my unique voice, the voice of the elected one, can resound even behind the words other people will hear when I no longer exist. The survival of my Responsibility in my son, the possibility that my son will correct my actions and my words after my death, constitutes the heart of this proposal of Lévinas. In my opinion, it seems that Lévinas’ assumption elsewhere of the perfect identity between the *I* and his Responsibility invalidates this proposition. He emphasizes that I am not a *responsible being*: *I am responsibility*. Responsibility is the name of my uniqueness. Nobody but me can serve the neighbor. It is, then, impossible, as seems to be suggested by Lévinas, that a kind of “history of ethics” in which my son continues what I have left unfinished, in other words, that an “uninterrupted Responsibility” can exist that is capable of accompanying the linear time of ontology that stretches on infinitely..

The State is, though, the institution that is more constantly invoked in Lévinas writings as an adequate expression of the service of the Other-as-third. The formulation that best express this proposal of Lévinas is probably that of a “monotheist State”. Lévinas thinks that it is possible to create a State attentive to the demands of ethics and open to their correction. To say it in Lévinas’ words, such a State is one in which “the man is not only recognized in his rights of citizens but also in his strict individuality”¹⁸. It is a State at the service of the Good and open to its voice. Again, and also in relation with this point, I think that Lévinas underestimates the depth of the rupture that he himself has taken up. The choice for a State is, necessarily, the choice for some type of Totality. In its efforts to do justice, the State must assign a value to each person and distribute rights and duties according to a system of measurement –a Totality– fixed beforehand. The criteria could include the intellectual capacity of each one, or its age, or the money it possesses, or even its race. But whatever the selected criterion is, it is absolutely impossible that, as ethics demands, everyone possess equal rights. For a State to exist it is necessary that “one passes before the other”, it is necessary “to compare the incomparable ones” denying, in this way, their otherness.

Now, once we have accepted this first injustice against human dignity, how can the rights of ethics be regained? If we had agreed that the best way of treating everyone with justice is not recognizing the infinitude of each individual, with what authority and with what criterion can we then establish exceptions, protest, and stop the “chaining of politics”? On the other hand, if every way of

¹⁸ Cfr. *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963 (Le Livre de Poche), p. 126.

measuring the infinite is unjust and arbitrary, what criterion do we possess for choosing between one Totality and another? How can we discern if it is better to classify people by their intellectual capacity or by their race? The State, necessarily and apart from its source of inspiration, is an immanent whole closed in on itself; it is oppression either outside or inside its frontiers.

There is probably nothing left for us to do but to exclaim with Lévinas: “the political law is implacable. The man who was handed over to it will never be recovered”¹⁹. The actual situation of the state of Israel –that was for Lévinas the concrete figure of the State at the service of Good of which he dreamed– is probably a sad corroboration of the truth of these affirmations.

We can say the same thing about the State, thus, that we have said about all the other ethic-ontological proposals of Lévinas about which we have briefly commented: the gift is born from the an-archical commandment of serving the Other, but it is born deadly wounded –or we should better say that it is born dead. In the same point coincide Good and Evil, ethics and its betrayal. That is why, it is possible to say about the Lévinasian man that he is generous to the total giving over of himself, but also aware that his gift is addressed to no one, feeds no one, redeems no one.

There is one quotation in the writing of Lévinas that express with total bluntness and sincerity the tragedy of this situation: “The just ones can still hope that their death will save the world. But, in fact, they died in the beginning and the wicked ones died beside them. Holiness is then itself meaningless. It is completely useless, completely gratuitous. Gratuitous for those who die, certainly, but also gratuitous for a world whose fault such a death should expiate. Holiness is a useless sacrifice”²⁰.

¹⁹ *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris, 1977, p. 50.

²⁰ *Ibid.*, p. 165.

Streszczenie

Związek między ontologią a etyką w myśli Emmanuela Lévinasa

Związek między ontologią a etyką stanowi istotę filozofii Lévinasa. Celem artykułu było przeanalizowanie właśnie tego związku. Można odkryć przynajmniej dwa sposoby rozumienia i przedstawiania go w myśli Lévinasa. W wielu jego pismach – szczególnie wczesnych, ale nie tylko – ontologia i etyka ukazywane są jako dwa odrębne, a nawet wrogie sobie wymiary rzeczywistości. W drugim okresie swojej twórczości Lévinas próbował „pogodzić się” z ontologią. Filozof – podążając za myślą judaistyczną, która inspirowała jego refleksję – twierdzi, że „nie można służyć drugiemu, mając puste ręce”. Jedynym sposobem służenia Innemu są słowa, czyny, prawa i instytucje; mówiąc inaczej – ontologia. Jednak – i jest to motyw przewodni naszych rozważań – czy można pogodzić ze sobą etykę i ontologię takie, jak je rozumiał Lévinas?

Juan Haidar – od 2003 roku profesor nadzwyczajny na Wydziale Teologicznym Sophia University w Tokio, wykłada antropologię filozoficzną oraz współczesną filozofię żydowską. Studiował filozofię na Universidad del Salvador w Buenos Aires i Universidad Pontificia Comillas w Madrycie. Od 1991 roku mieszka w Japonii.

Ks. Karol Jasiński
UWM – Olsztyn

ŚMIERĆ CZY UKRYCIE SIĘ BOGA? FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNY KONTEKST PROBLEMATYKI

Słowa kluczowe: Bóg, śmierć, ukrycie, filozofia, teologia
Keywords: God, death, hiddenness, philosophy, theology
Schlüsselwörter: Gott, Tod, Verbergen, Philosophie, Theologie

W historii ludzkiej myśli istnieją pewne idee, które tak bardzo przeniknęły świadomość człowieka, że doprowadziły do pojawienia się nowego sposobu patrzenia na rzeczywistość i jej rozumienia. Jedną z nich jest niewątpliwie Nietzscheańska „śmierć Boga”, która ukształtowała współczesny sposób myślenia na terenie nie tylko teologii, ale także filozofii, etyki, socjologii czy politologii.

Treść wyrażenia „śmierć Boga” jest dziedzictwem rozwoju trzech wieków myśli ludzkiej, od Kopernika do Nietzschego, znaczonej dysputami religijnymi, racjonalizmem oraz zmierzchem teologii klasycznej¹.

Celem artykułu jest pokazanie, że sformułowania tego nie można rozumieć literalnie, tzn. w sensie ontycznym, ale raczej jako pewną metaforę odnoszącą się do moralno-społecznego wymiaru życia ludzkiego. W związku z tym może lepiej jest mówić nie tyle o śmierci, ile o jakiejś formie ukrycia się Boga. Określenie to wydaje się lepsze chociażby z tego powodu, iż ukrycie wiąże się z podstawową cechą bytu boskiego, tajemnicą. Bóg nie jest nigdy w pełni dostępny ludzkiemu poznaniu. Boska tajemnica nie może być adekwatnie ujęta w żadnym, nawet najdoskonalszym systemie wiedzy. Co więcej, nieskończony Bóg pozostaje ukryty nawet w skończonych aktach objawienia².

Punktem odniesienia poniższych analiz są poglądy niektórych przedstawicieli tzw. filozofii i teologii „śmierci Boga”, związanej głównie z kręgami protestanckimi. Koncepcje przez nich głoszone są rozwinięciem lub jedynie nawiązaniem do intuicji zawartych w tezie Nietzschego. Bliższe przyjrzenie się

im prowadzi do wniosku, iż Bóg tak naprawdę nie umarł, ale jedynie ukrył się z własnej woli lub w wyniku określonej działalności człowieka.

1. Perspektywa filozofów

Pierwszym właściwie filozofem, który wspominał o fenomenie „śmierci Boga”, był Hegel. Punktem wyjścia było dlań przekonanie wielu współczesnych mu religijnych osób, według których Bóg nie żył. Podążając za tą intuicją, posunął się on jeszcze dalej, ponieważ wpisał śmierć w samą naturę Absolutu, będącego fundamentem całego jego systemu filozoficznego. Bóg jest więc dla Hegla nie tylko Panem życia, ale także skończoności, śmierci i nicości. Co więcej, sam jej podlega. Śmierć Boga nie jest jednak jednorazowym aktem, ma ona wiele etapów. Jej momentem kulminacyjnym była śmierć Jezusa na krzyżu³. W związku z tym śmierć Boga jest niejako wpisana w samą naturę religii objawionej, jaką jest chrześcijaństwo. W Hegłowskiej koncepcji chrześcijaństwa jedną z głównych idei jest „bogoczość”. Zgodnie z nią, Bóg nie ma żadnej realności poza człowiekiem. Chrześcijaństwo objawia w osobie Jezusa prawdę o tożsamości Boga i człowieka. Hegel podważał wprawdzie fakt wcielenia Boga, uznając go za mit, ale zwracał uwagę na Jezusa jako moralny ideał symbolizujący „boga-człowieka” oddającego z miłości swoje życie na krzyżu⁴.

Poglądy Hegla nieobce były z pewnością Nietzschemu. W 1882 roku wydał on swoją słynną książkę *Wiedza radosna*. Ogłosił w niej trzy ważne tezy: Bóg umarł, ludzie są Jego zabójcami, a kościoły jedynie grobowcami i pomnikami bytu boskiego⁵. Ta wypowiedź rozumiana jest na wiele sposobów. Przede wszystkim można brać ją dosłownie. Śmierć Boga musiałaby wówczas nastąpić w wyniku zewnętrznej ingerencji albo też wewnętrznego wyczerpania się boskiego życia. Interpretacja taka prowadziłaby jednak do negacji takich istotnych atrybutów przypisywanych bytowi boskiemu, jak np. pełnia życia, nieskończoność, wieczność.

Twierdzenie o „śmierci Boga” może mieć także dwie inne interpretacje. Pierwsza z nich: Boga nigdy nie było, a ludzie dopiero teraz uświadomili sobie Jego nieistnienie. Druga: Bóg tak naprawdę nie odsunął się od świata, lecz umarł wyłącznie „dla ludzi”. Mówiąc inaczej, sformułowanie „Bóg jest martwy” może być rozpatrywane na płaszczyźnie ontologicznej i epistemologicznej. Z jednej strony mielibyśmy ontologiczną tezę, iż Bóg nie istnieje, oraz tezę epistemologiczną o utracie przez człowieka przekonania o istnieniu bytu boskiego, które wcześniej posiadał. Z drugiej strony stałyby ontologiczna teza

¹ F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God” Theme in Recent Theology*, JBR 1 (1965), s. 42.

² J.A. Bracken, *The Hiddenness of God: An Inter-Subjective Approach*, „Dialog. A Journal of Theology” 2 (2006), s. 170, 174.

³ J. Krasicki, *Po „śmierci Boga”. Eseje eschatologiczne*, Kraków 2011, s. 59–61.

⁴ Tamże, s. 66–70.

⁵ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1907, s. 167–169.

o istnieniu Boga i teza epistemologiczna o braku takiego przekonania w człowieku. Powyższe interpretacje generują poważne problemy. W związku z tym może warto dopuścić myśl, że Nietzschego chodziło nie tyle o śmierć, ile o nieobecność, zniknięcie, milczenie czy też ukrycie się Boga. W wyniku tego mogło powstać w człowieku wrażenie Jego nieobecności⁶. Z czym może się wiązać owa nieobecność? Wydaje się w pierwszym rzędzie, że ze sferą moralności. Bóg był dla Nietzschego przede wszystkim moralnym prawodawcą, który nadał wszelkim wartościom absolutny charakter. Ta idea zaczęła stanowić relikt przeszłości, ponieważ „Bóg umarł”. Tym samym dotychczasowe wartości uległy deprecjacji, a świat został pozbawiony swojego celu⁷. Konsekwencją „śmierci Boga” miały być natomiast narodziny „nadczołowieka”⁸. Ten nowy „bóg” byłby autorem nowej tablicy wartości, która miałaby służyć wzrostowi biologicznych sił człowieka⁹.

Teza o „śmierci Boga” ujawniła więc z jednej strony nihilizm tamtego czasu, polegający na tym, że wartości tworzące dotychczas oblicze Europy przestały mieć jakiegokolwiek znaczenie i utraciły swój bytowy fundament¹⁰. Z drugiej natomiast miała ona opisywać pewien fakt historyczno-społeczny. Charakteryzowała ówczesny stan cywilizacji europejskiej i ogólną orientację epoki, w której przyszło żyć Nietzschego. Epoka ta była znaczone postępującą laicyzacją¹¹.

Deklaracja Nietzschego nie pozostała bez echa. Jej przedłużeniem są pewne istotne wątki obecne w filozofii trzech znanych dwudziestowiecznych egzystencjalistów: Sartre’a, Heideggera oraz Bubera.

Sartre wydaje się literalnie rozumieć sformułowanie „śmierć Boga”. Jego zdaniem, Bóg przemawiał kiedyś do ludzi, ale teraz zamilkł. Co więcej, przestał istnieć¹². Bóg był dla Sartre’a przede wszystkim kwintesencją „innego”, tego, kto przygląda się człowiekowi i czyni z niego przedmiot. Bóg jako „inny” nie jest więc potrzebny. Wystarczy „inny” człowiek, który odnosi się do każdej istoty w relacji podmiotowo-przedmiotowej¹³. Konsekwencje tragicznego faktu uśmiercenia Boga rozciągnęły się także na moralność. Skoro nie ma Boga jako jej fundamentu, to nie może już być mowy o żadnych absolutnych wartościach. Od tej pory wszystko jest dozwolone. Człowiek może odtąd samodzielnie okre-

⁶ F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 42, 44–45.

⁷ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie*, „Znak” 6 (1994), s. 42, 45.

⁸ Tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Poznań 1995, s. 259.

⁹ Tenże, *Zapiski o nihilizmie*, dz. cyt., s. 46.

¹⁰ J. Krasicki, *Po „śmierci Boga”*, dz. cyt., s. 26–27.

¹¹ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1982, s. 81–82.

¹² F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 44.

¹³ J.-P. Sartre, *Being and Nothingness. A Essay on Phenomenological Ontology*, New York 1966, s. 221–222, 232, 253.

ślać wartości i nadawać sens swojemu bytowaniu¹⁴. Francuski egzystencjalista, wnioskując na podstawie relacji podmiotowo-przedmiotowej o nieistnieniu Boga, doszedł do przekonania o konieczności usamodzielnienia się człowieka¹⁵. Zażądał od istoty ludzkiej, aby wykorzystwała swoją wolność w sposób twórczy¹⁶.

Heidegger, komentując słowa Hölderlina, podkreślał podwójny brak na obecnym etapie dziejów: już nieobecnych bogów i Boga, który jeszcze nie nadszedł¹⁷. Ową sytuację nie tyle śmierci, ile ukrywania się Boga można rozpatrywać na trzech zasadniczych poziomach: ontologicznym, epistemologicznym i etycznym. Na pierwszym z nich Bóg stracił siłę oddziaływania i został przesunięty z obszaru obiektywnego bycia do sfery subiektywności. Ten sam los spotkał cały świat nadzmysłowy, na który, oprócz istoty boskiej, składały się najwyższe cele, ideały, wartości i zasady bytu¹⁸. Heidegger nie mógł jednak pogodzić się z brakiem Boga i chciał przygotować Jego powrót poprzez zainicjowanie rozważań o byciu (myślenie ontologiczne). Według niego, ponowne objawienie się istoty boskiej było uwarunkowane przemyśleniem podstawowych pojęć¹⁹. Dochodzimy tu do drugiego poziomu, znaczonego brakiem adekwatności tradycyjnych pojęć używanych w opisie Boga. Zamiast terminów metafizyki Heidegger proponuje zwrot w kierunku poezji, dającej lepszy wgląd w boską tajemnicę bytu²⁰. Na poziomie natomiast etycznym wyrażenie mówiące o „śmierci Boga” wskazuje na nihilizm obecny w naszych czasach²¹.

Także Martin Buber mówi nie tyle o „śmierci”, ile o „zaćmieniu” Boga. Odnosi się ono do pewnego wydarzenia zachodzącego między bytami i polegającego na zdominowaniu ich odniesień przez relację monologiczną (podmiotowo-przedmiotową). W wyniku tego zanikła relacja dialogiczna (podmiotowo-podmiotowa) jako jedyna forma przystępu do bytu absolutnego²². Bóg jest bowiem według Bubera bytem, który nie może być przedmiotem myśli, a jedynie podmiotem przeżycia ludzkiego w dialogu z innymi bytami. Z tej racji nie jest możliwe mówienie „o” Nim, ale wyłącznie „do” Niego²³.

¹⁴ Tenże, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 46, 78.

¹⁵ Tenże, *Being and Nothingness*, dz. cyt., s. 286–290.

¹⁶ Tenże, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, dz. cyt., s. 27–30, 38.

¹⁷ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M. 1981, s. 47.

¹⁸ Tenże, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1963, s. 199–200, 205; tenże, *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976, s. 349–352.

¹⁹ Tenże, *Holzwege*, dz. cyt., s. 231–247.

²⁰ F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 44–45.

²¹ M. Heidegger, *Holzwege*, dz. cyt., s. 183.

²² R.M. Adams, *The Silence of God in the Thought of Martin Buber*, „Philosophia” 1–4 (2003), s. 59–65; F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 45; F.B. Dille, *Is There „Knowledge” of God?*, JR 2 (1958), s. 121–122.

²³ J.A. Bracken, *The Hiddenness of God*, dz. cyt., s. 171–172.

Przekonanie o ukryciu się Boga podziela także inny niemiecki myśliciel, Paul Tillich. Jego zdaniem, odgrywa ono ważną rolę w opisie bytu boskiego, ponieważ dzięki niemu człowiek może się przeciwstawić tendencji do kształtowania Boga na swój własny obraz. W konsekwencji unika się wszelkich antropomorfizmów, a Bóg zaczyna się jawić jako ponadosobowa tajemnica lub nieokiełzdana siła, której nie można ująć w kategoriach ludzkich. Tillich stara się uwypuklić różnice między Bogiem ukrytym a Bogiem będącym z reguły przedmiotem wiary teistów²⁴. Wyrazem antropomorfizmu jest dla niego przede wszystkim mówienie o istnieniu Boga. Zdaniem protestanckiego myśliciela, istnienie można przypisać konkretnym, jednostkowym przedmiotom, Bóg jednak nie zalicza się do nich. Mówienie o Jego istnieniu prowadziłyby do stwierdzenia, że musi On być podporządkowany jakiemuś bytowi. Tymczasem to On jest owym bytem. Co więcej, jest podstawą, fundamentem bytów indywidualnych. Bóg więc ukrywa się w sposobie mówienia o Nim. Każde orzekanie o Bogu może być wyłącznie symboliczne²⁵.

Pomimo owych trudności językowych Tillich nie odmawia Bogu możliwości objawienia. Dokonuje się ono na dwa zasadnicze sposoby: spotkanie z Bogiem jako siłą i gniewem oraz doświadczenie Bożej miłości i miłosierdzia w Chrystusie. W obu przypadkach Bóg pozostaje jednak ukryty. Owo ukrycie jest wymagane ze względu na ludzką naturę, która różni się znacznie od Jego natury. Widać więc, że Tillich posługuje się w opisie objawienia prawem kontrastu, które jego zdaniem wpisane jest w sam rdzeń chrześcijaństwa, gdzie objawienie dokonuje się wbrew wszelkim ludzkim oczekiwaniom. Kierując się nim, jesteśmy w stanie poznać nie Boga jako ostateczną realność, ale wyłącznie jako tego, który przychodzi do nas w określonych przejawach w bosko-ludzkich relacjach²⁶.

2. Intuicje teologów

Motyw „śmierci Boga” związany jest w dziejach teologii chrześcijańskiej przede wszystkim z tajemnicą tego, co dokonało się na krzyżu. Zagadnienie to interesowało Lutera, który w swojej „teologii krzyża” próbował tę kwestię zrozumieć. Skoncentrował się on jednak nie na fakcie śmierci, ale raczej ukrycia Boga w cierpieniu Chrystusa. Mówił o paradoksalnym objawieniu ukrycia na krzyżu i w ludzkim cierpieniu. Sprzeciwia się ono wysiłkom rozumu, który próbuje nieustannie wytwarzać obrazy Boga dopasowane do swoich

²⁴ P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Poznań 1994, s. 194–201.

²⁵ F.B. Dilley, *Is There „Knowledge” of God?*, dz. cyt., s. 117–119.

²⁶ D.J. Peterson, *Speaking of God after the Death of God*, „Dialog. A Journal of Theology” 3 (2005), s. 213–215.

potrzeb. Tymczasem, zdaniem Lutera, objawienie podlega „prawu kontrastu”, według którego moc dochodzi do głosu w słabości, chwala w cierpieniu, życie w śmierci, ukrycie w objawieniu. Luter szuka motywów ukrywania przez Boga swej prawdziwej natury i dochodzi do wniosku, że postępuje On tak ze względu na naszą wiarę. Prawdziwa wiara polega bowiem na zaufaniu Bogu zwłaszcza w tych chwilach, w których wydaje się On nieobecny. Ukrycie Boga prowadzi do głębszej relacji z Nim, opartej na całkowitym zaufaniu. Szczególnym aspektem owego ukrycia jest brak zrozumienia Jego woli, zwłaszcza odnoszącej się do przeznaczenia części ludzi do zbawienia, a części do potępienia (predestynacja). Zdaniem Lutera, rozwiązanie tej kwestii leży całkowicie poza możliwościami rozumienia człowieka, który musi się poddać niezbadanej i ukrytej woli Bożej²⁷.

W latach 60. XX wieku jednym z głównych nurtów myśli chrześcijańskiej była tzw. teologia „śmierci Boga”, której głównymi przedstawicielami byli H. Cox, G. Vahanian, W. Hamilton, P. van Buren i T.J.J. Altizer. Zajmowali się oni głównie opracowaniem nowego języka religijnego, ponieważ dostrzegali trudności wynikające z używania naszego aparatu pojęciowego w mówieniu o Bogu (zwłaszcza brak jego weryfikowalności)²⁸.

Wątpliwości budzi zaliczenie do tego kręgu Coxa, który sprzeciwiał się stanowczo negacji istnienia Boga. Odrzucał natomiast wszelkie próby przypisania Mu pewnych cech zaczerpniętych z relacji międzyludzkich. Przyznawał wprawdzie, że zlekceważył w swojej myśli problematykę metafizyczną, ale nie zamierzał odejść całkowicie od refleksji dotyczącej rzeczywistości boskiej. Bagatelizował jednocześnie formę wypowiedzi o Bogu, podkreślając ułomność ludzkich pojęć w Jego opisie, i domagał się ich solidnej analizy przed odniesieniem do bytu boskiego²⁹.

Jednym z pierwszych autorów, który poruszył temat „śmierci Boga”, był Gabriel Vahanian w wydanej w 1962 roku książce pod takim właśnie tytułem. Wydaje się ona reakcją na chrześcijaństwo obecne w Stanach Zjednoczonych, którego przedstawiciele aprobują cywilizację w założeniach materialistyczną, zmierzając tym samym do braku spójności między sferą przekonań i postaw. W związku z tym „śmierć Boga” miałyby opisywać przede wszystkim pewien fakt społeczny. Vahanian przechodzi jednak od socjologicznego do lingwistycznego ujęcia zagadnienia. Postuluje on mianowicie odrzucenie wszelkich określeń bytu transcendentnego³⁰. Jego poglądy są niekiedy określane mianem „nowego ikonoklazmu”. Chce on bowiem uwolnić Boga od opisu za

²⁷ Tamże, s. 208–209.

²⁸ J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. I, Kraków 1985, s. 23–25; t. II, Kraków 1988, s. 245–248.

²⁹ R. Marle, *Teologia tak zwanej „śmierci Boga”*, w: R. Laurentin, *Czy Bóg umarł?*, tłum. W. Kowalska, Warszawa 1969, s. 104–106.

³⁰ Tamże, s. 107–108.

pomocą pojęć obecnych w naszej kulturze, których rezultatem jest pewien rodzaj obiektywizacji i uprzedmiotowienia bytu boskiego. Postuluje raczej konieczność żywego odniesienia do Boga prawdziwego, którego karykaturę oferuje ludzom religia zinstytucjonalizowana³¹.

Inaczej do zagadnienia „śmierci Boga” podchodzi Hamilton, dla którego stanowi ono wyraz zmagania się ludzi z wiarą. Zmaganie to jest wynikiem niejasności przedmiotu wiary, który domaga się od człowieka lojalności. Hamilton wskazuje też sfery, w których istnieje jeszcze żywe doświadczenie boskości. Według niego, seksualność i śmierć są tymi aspektami życia człowieka, które niejako wyrwywają go z jednowymiarowej rzeczywistości i pozwalają popatrzeć na nią w innej perspektywie. Podkreśla on jednocześnie, że Bóg „tradycyjny”, którego rolą było zaspokajanie naszych potrzeb i rozwiązywanie problemów, odszedł na zawsze. W związku z tym myśliciel poszukuje bardziej bezinteresownej relacji z Bogiem jako partnerem dialogu. Swoją uwagę kieruje więc na postać Jezusa z Nazaretu. Jest On bowiem wzorem kogoś, kto oddaje się bliźniemu i szuka raczej jego korzyści aniżeli własnej. Zdaniem Hamiltona, podobne zadanie stoi przed każdym chrześcijaninem jako uczniem Jezusa. Winien on „stawać się Jezusem” i odkrywać Jego obecność w świecie w ramach konkretnych sytuacji znaczących nędzą i niesprawiedliwością³². Hamilton postuluje utworzenie „nowej etyki”. Byłaby ona wynikiem odrzucenia obrazu Boga transcendentnego jako fałszywej idei. Człowiek, zamiast oddawać cześć owemu idolowi, winien koncentrować się na prowadzeniu odpowiedzialnego i pokornego życia oraz wykazywać wrażliwość na potrzeby bliźnich³³.

Będący pod wpływem „logicznego pozytywizmu” Van Buren szuka natomiast empirycznego sensu pojęcia „Bóg”. Jego zdaniem, słowo to nie daje człowiekowi żadnego poznania, które mogłoby być potwierdzone przez doświadczenie. Jest ono jedynie wyrazem subiektywnego punktu widzenia przejawiającego się w odpowiedniej postawie życiowej. Treść zawarta w słowie „Bóg” jest zatem jedynie ekspresją indywidualum, a tym samym nie odnosi się do żadnej rzeczywistości obiektywnej. Jedyne więc, co pozostaje, to zwrócić uwagę właśnie na sferę ludzkich postaw i czynów. Cała istota chrześcijaństwa sprowadza się ostatecznie do pewnej formy przeżywania swego człowieczeństwa. Na czym miałyby ono polegać? Wzorem jest dla nas Jezus jako człowiek wolny, ale też skierowany w stronę świata. Osiągnięcie owej wolności od świata i jednocześnie otwarcie się nań to cechy osoby wierzącej³⁴. Krytyka języka teologicznego prowadzi więc Van Burena do

³¹ F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 46.

³² R. Marle, *Teologia tak zwanej „śmierci Boga”*, dz. cyt., s. 108–109.

³³ F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 46–47.

³⁴ R. Marle, *Teologia tak zwanej „śmierci Boga”*, dz. cyt., s. 110–111.

utworzenia „nowej chrystologii” mającej wymiar historyczny (fakt istnienia Jezusa) i etyczny (ideał życia i postępowania)³⁵.

Thomas Altizer traktuje zagadnienie „śmierci Boga” jako problem kultury, w której zanika odwołanie się do transcendencji. Podkreśla jednak, że nie można się z tym łatwo pogodzić. Należy raczej szukać znaków obecności Boga i w tym celu zwrócić się w stronę świata. Altizer ma na myśli immanentną obecność istoty boskiej, która podważałaby wszelką formę jej transcendencji (wyjątkowości). W tym też duchu dokonuje reinterpretacji pojęcia wiary, która jest dla niego ryzykiem i gotowością do zaangażowania w sprawy świata. Źródłem inspiracji jest dla niego fakt wcielenia. Słowo staje się ciałem, wchodzi w świat, a następnie umiera w nim. W osobie Jezusa Bóg pozbywa się swej transcendencji i abstrakcyjnej formy bytowania na rzecz immanencji. W tym świetle należy też spojrzeć na fenomen „śmierci Boga”, który zyskuje tym samym znaczenie pozytywne. Bóg bowiem sam siebie niejako unicestwił po to, aby dowartościować swoje stworzenie. Od tej chwili jest On obecny wyłącznie w świecie. W konkretnych bytach stworzonych dokonuje się nieustanne wcielenie umożliwiające doświadczenie bliskości Boga³⁶. Poglądy te są określane mianem „nowego immanentyzmu”, którego zadaniem jest odkrycie Bożej obecności w świecie, a tym samym odsłonięcie nowych perspektyw ludzkiej egzystencji³⁷.

Inny aspekt ukrycia Boga podkreślał Karl Barth. Uważa on, że mówić o Bogu możemy wyłącznie na podstawie objawienia danego nam w Jezusie Chrystusie. Poza nim Bóg jest całkowicie nieznan. Tylko poprzez paradoksalną manifestację ukrycia Boga w Jezusie dostosowaną do potrzeb wiary można mówić o Nim w sposób uprawniony. Poza nią mówienie o Bogu nie ma żadnej wartości. Objawienie w osobie Chrystusa jest dla człowieka tak doniosłe poznawczo, ponieważ stanowi wyraz łaski. Jest ona konieczna do poznania Boga, ponieważ grzech naruszył bardzo mocno zdolności poznawcze człowieka, który od tej pory musi mieć specjalną pomoc w swoich wysiłkach poznawczych. Dotyczy to zwłaszcza poznania Boga, który jest całkowicie inny, niż nam ludziom mogłoby się wydawać³⁸.

Motyw „ukrycia Boga” dochodzi do głosu w poglądach Tracy’ego, który przeprowadza swoje analizy na płaszczyźnie teologicznej i socjologicznej. Pragnie on przede wszystkim dowartościować teologiczną tradycję apofatyczną, której zwolennicy zamierzali zaakcentować tajemnicę Boga. Tajem-

³⁵ F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 47.

³⁶ R. Marle, *Teologia tak zwanej „śmierci Boga”*, dz. cyt., s. 112–114; A. McGrath, *The Twilight of Atheism. The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, London 2005, s. 160.

³⁷ F.T. Trotter, *Variations on the „Death of God”*, dz. cyt., s. 46.

³⁸ D.J. Peterson, *Speaking of God*, dz. cyt., s. 211–212.

niczość Boga ma dla niego przede wszystkim sens pozytywny, ponieważ służy podkreśleniu całkowitej Jego inności wobec wszelkiego bytu ziemskiego³⁹. Tracy podkreśla też ukrytą obecność bytu boskiego w ogromie globalnego cierpienia. Postuluje w związku z tym potrzebę zwrócenia się ku „innym”. Pod tym pojęciem rozumie on osoby cierpiące i wykluczone ze społeczeństwa, których symbolami są biblijne postacie wdów, sierot i cudzoziemców. Ludzie ci żyją niejako na obrzeżach społeczeństwa i są często ofiarami różnych systemów opresji. Owym „Innym” jest także Bóg, który ukrywa się w nich⁴⁰.

Ukrycie Boga w ludziach odrzuconych i ubogich podkreśla też jeden z twórców tzw. teologii wyzwolenia – Gustavo Gutierrez. Inspiracją był dla niego fakt wcielenia Jezusa – biedaczyny z Nazaretu, który przyjął ciało ubogiego i urodził się na peryferiach cesarstwa. Bóg ukryty w Jezusie i we wszystkich odrzuconych stawia nas w obliczu wyzwania i zachęca do dania odpowiedzi. Tym, którzy służą im pomocą, pozwala doświadczyć swojej obecności i udziela swego życia⁴¹.

O „ukryciu Boga” mówi się też niekiedy z perspektywy feministycznej, czego dobrym przykładem są poglądy amerykańskiej teolożki Johnson. Jej rozważania przebiegają na dwóch poziomach: ontologicznym i epistemologicznym. Podkreśla ona przede wszystkim radykalną transcendencję Boga, której wyrazem jest pozostawanie tajemnicą nawet w momencie objawienia. Ponadto ukrycie Boga zachodzi na poziomie poznania. Johnson podkreśla, że między rzeczywistością boską a językiem ludzkim brakuje adekwatności. Boga nie można więc poznać i w pełni ująć za pomocą języka. Zwłaszcza że język ten zdominowany jest przez terminy patriarchalne, co przyczynia się dodatkowo do zakrycia prawdziwego oblicza istoty boskiej⁴².

Zakończenie

Celem powyższych rozważań było ukazanie, że mającego swoje źródło w filozofii Nietzschego sformułowanie „śmierć Boga” nie można odczytywać dosłownie, ale raczej trzeba je traktować jako pewną metaforę. Służyłaby ona do opisu nie tyle jakiegoś zabójstwa dokonanego na bycie boskim, ile odsunięcia się Boga od świata i człowieka, czyli Jego ukrycia się.

Na taką interpretację pozwala analiza poglądów wybranych filozofów i teologów, którzy zajmowali się zagadnieniem „śmierci” (ukrycia) Boga.

³⁹ D. Tracy, *The Hidden God. The Divine Other of Liberation*, „Cross Currents” 46 (1996), s. 12–13.

⁴⁰ Tamże, s. 5–9.

⁴¹ G. Gutierrez, *The God of Life*, New York 1991, s. 72–86.

⁴² E. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1992, s. 104–111.

W pierwszej części zostały zaprezentowane jego główne interpretacje filozoficzne, które możemy sprowadzić do trzech płaszczyzn: ontologicznej (Heidegger – subiektywizacja sfery nadnaturalnej; Tillich – ukrycie tajemnicy Boga w wyniku antropomorfizacji), etycznej (Hegel – ukrycie w człowieku będącym moralnym ideałem; Sartre i Buber – ukrycie w wyniku uprzedmiotowienia człowieka; Nietzsche, Heidegger, Sartre – ukrycie jako efekt laicyzacji i nihilizmu) oraz epistemologicznej (Heidegger – nieadekwatność pojęć w opisie Boga; Tillich – symbolizm wypowiedzi). W drugiej części zostało zaproponowane spojrzenie na interesujące nas zagadnienie z perspektywy teologicznej. Całe bogactwo treści z nią związanych można sprowadzić do czterech głównych sfer: mistycznej (Luter, Barth – ukrycie przez Boga swojej natury i woli; Hamilton – troska o właściwy obraz Boga; Vahanian, Tracy – apofatyzm), ontologicznej (Altizer – immanencja Boga), etycznej (Hamilton, Tracy, Guttierrez, Johnson – obecność Boga w ludziach potrzebujących i uciskanych; Van Buren – ideał człowieczeństwa) oraz epistemologicznej (Cox, Van Buren – ukrycie w wyniku stosowania pojęć nieweryfikowalnych).

Widać więc, że pewne konteksty znaczeniowe wyrażenia „śmierć Boga” są wspólne filozofom i teologom. Przy uważnym przyjrzeniu się zaprezentowanym stanowiskom możemy stwierdzić, że ich przedstawiciele swoją uwagę kierują zwłaszcza w stronę zagadnień etycznych i epistemologicznych. Po pierwsze, można zauważyć tendencję polegającą na próbie sprowadzenia całej sfery religii do etyki indywidualnej lub społecznej, dzięki czemu zyskałaby ona na konkretności. Tym samym eliminacji uległaby cała sfera nadnaturalna. Pojawia się wówczas pytanie, czy religia miałaby jeszcze jakąś rację bytu. Drugą ważną rzeczą są kwestie związane z możliwością poznania i adekwatnego opisu bytu boskiego. Wielu myślicieli podkreśla w tym miejscu niedostępność poznawczą Boga, który jest dla człowieka tajemnicą, oraz słabość używanego aparatu pojęciowego. Wydaje się, że swój wpływ w tym względzie wywarła podważająca rolę rozumu w kwestiach wiary tradycja protestancka, z której wywodziła się większość prezentowanych wyżej myślicieli, oraz w niektórych przypadkach pozytywizm logiczny ze swoim weryfikacjonizmem.

Znamienne, że właściwie żaden z filozofów i teologów nie podważa istnienia bytu boskiego. Natomiast każdy z nich określa go przede wszystkim mianem tajemnicy, unikając tym samym bliższej charakterystyki. Wydaje się, że w ten sposób próbują oni zapobiec niebezpieczeństwu antropomorfizacji. Niemniej jednak ważne okazuje się pogłębienie badań właśnie nad ontologią bytu boskiego u poszczególnych myślicieli i wyartykułowanie, co właściwie rozumieją oni pod pojęciem Boga (Absolutu).

Fenomen określany mianem „śmierci Boga” jest właściwie sposobem Jego ukrycia się w świecie. Przyczyną owego ukrycia może być arbitralna decyzja samego bytu boskiego, ale może też ono nastąpić w wyniku działania człowieka. Stan ten nie jest chyba permanentny, ale ma charakter tymczasowy. Życie ludzkie toczy się więc w świecie wypełnionym dwuznacznością. Wydaje się, że dwuznaczne są także wszelkie przejawy „śmierci” czy też ukrycia się Boga. Mówiąc językiem Jaspersa, mogą one stać się swoistymi „szyframi” Transcendencji, która choć ukryta, będzie chciała jednak jakoś nam się objawiać.

Summary

Death or hiddenness of God? Philosophical-theological context of this problem

The paper presents the different ways of the interpretation of the thesis of “death of God” (F. Nietzsche). It shows that we should understand this phrase not as killing of God but rather as his “hiddenness”. The paper has two parts: philosophical and theological. The philosophical “hiddenness of God” has three dimensions: ontological (Heidegger – subjective supernatural zone; Tillich – mystery of God), ethical (Hegel – God as moral ideal; Sartre and Buber – objectifying of man; Nietzsche, Heidegger, Sartre – secularization and nihilism) and epistemological (Heidegger – lack of adequacy of concepts in description of God; Tillich – symbolism of expressions). The theological “hiddenness” has four dimensions: mystical (Luter, Barth – God hides his nature and will; Hamilton – concern for the right image of God; Vahanian, Tracy – apophatism), ontological (Altizer – immanence of God), ethical (Hamilton, Tracy, Guttierrez, Johnson – presence in poor people; Van Buren – ideal of humanity) and epistemological (Cox, Van Buren – concepts without empirical sense).

Ks. Karol Jasiński – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii; adiunkt w Katedrze Filozofii i Antropologii Wydziału Teologii UWM w Olsztynie; zajmuje się problematyką z zakresu historii filozofii nowożytnej i współczesnej, antropologii filozoficznej oraz filozofii religii, a także tematyką dialogu między religią a kulturą; publikował m.in. w „Idei”, „Filozofii Chrześcijańskiej”, „Studiach Koszalińsko-Kołobrzeskich”.

ŚW. ANZELMA Z CANTERBURY ONTOLOGICZNO- -TEOLOGICZNY SYSTEM MORALNOŚCI

Słowa kluczowe: Św. Anzelm, system moralności, teologia moralna

Keywords: St. Anselm, moral system, moral theology

Schlüsselwörter: St. Anselm, Moralsystem, Moralthologie

O ile filozoficzna i teologiczna myśl św. Anzelma doczekała się licznych opracowań, o tyle jego myśl moralna wciąż pozostaje swego rodzaju przestrzenią do zagospodarowania¹. Przyczyną takiego stanu może być brak u niego wyraźnego wyeksponowania problematyki moralnej, do czego przywykliśmy od czasu wyodrębnienia się teologii moralnej jako odrębnej dyscypliny teologicznej, oraz filozoficzno-teologiczny charakter jego pism. Uważna lektura dzieł Anzelma pozwala jednak dostrzec dobrze przemyślany system moralności, który został ukształtowany w oparciu o filozofię, antropologię, teologię, ascetykę, nauczanie Kościoła oraz Pismo Święte.

Na szczególną uwagę pod względem problematyki moralnej oprócz *Monologionu* i *Proslogionu* zasługują trzy dzieła: *De veritate*, które wyjaśnia, na czym polega prawość moralna (*rectitudo*) oraz relacja zachodząca pomiędzy prawością a prawdą, sprawiedliwością i wolnością; *De libertate arbitrii*, gdzie Anzelm rozważa, na czym polega natura wolności, ujmuje relację wolności do prawości oraz podkreśla jej niezwywalny charakter; *De casu diaboli*, które stanowi jakby historyczne uzasadnienie przedstawionej wcześniej koncepcji wolności woli. W tym dziele Anzelm precyzuje wiele elementów dotyczących wolności woli i natury zła.

W pismach Anzelma, oprócz konkretnych wskazówek postępowania moralnego udzielanych niektórym osobom², można zauważyć ontologiczno-teo-

¹ Krótkiego opracowania myśli moralnej św. Anzelma dokonali: R. Allers, *Anselm von Canterbury. Leben, Lehre, Werke*, Wien 1936, s. 102–121; G.B. Sadler, *Freedom, Inclinations of the Will, and Virtue in Anselm's Moral Theory*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association”, 81 (2007) [wyd. 2008], p. 91–108.

² Przykładem może być jego list do irlandzkiego króla, któremu nakazuje czytanie Pisma Świętego w celu dokładnego poznania przykazań Pana; S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, t. II, *Epistola 435. Ad Muriardachum regem Hiberniae*, red. F. Schmitt, Stuttgart–Bad Constanz 1968, s. 382–383. Innym przykładem udzielania konkretnych wskazówek moralnych jest również list do Conniusa, w którym Anzelm pisze na temat pychy i pokory; S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia, Epistola 285. Ad Conum*, dz. cyt. s. 203–204. W przypisach artykułu używane są

logiczny system moralności oparty na takich pojęciach, jak rozum, *rectitudo* (prawość), sprawiedliwość, prawda, powinność, wolność woli oraz miłość. Tworzą one filary tego systemu i wyznaczają tym samym poszczególne etapy analizy jego moralnej myśli, która oparta jest na ontologii Bytu Absolutnego oraz bytu stworzonego. Aksjologia św. Anzelmą wyrasta bowiem z ontologii.

1. Rozum

Chociaż nie znajdziemy u Anzelmą osobnego traktatu poświęconego rozumowi, tak jak w przypadku woli, to jednak można dostrzec jego fundamentalną rolę w moralnym systemie. W *Monologionie*, jednym z ważniejszych dzieł Świętego, znajduje się wiele fragmentów, które wskazują bezpośrednio na kierowniczą rolę rozumu³ człowieka w jego działaniu. Już w pierwszym rozdziale Anzelm odwołuje się nie do autorytetu wiary czy też Pisma Świętego, lecz do rozumu, który dany jest każdemu człowiekowi. Pod jego kierunkiem człowiek poznaje prawdę oraz te rzeczy, które są dobre. Rozum, nawet bez pomocy wiary, prowadzi do poznania wielu prawd. Jeżeli ktoś nie zna Boga, ponieważ o Nim nie słyszał, lub nie wierzy w Niego, albo nie zna wielu prawd, w które ludzie wierzą, to przynajmniej o części tych prawd może się przekonać na podstawie samego tylko rozumu⁴.

Poznane przez rozum dobro staje się celem woli. Wyrażony w klasycznej formule *nil volitum, quin praecognitum* porządek uprzedniości poznania względem chcenia Anzelm potwierdza następującymi słowami: „(...) stworzenie rozumne powinno skierować całą swoją moc i wolę ku zapamiętaniu i poznaniu, i ukochaniu najwyższego dobra, poznaje bowiem, że po to ma własny swój byt”⁵. Może nie często, jednak za to w kulminacyjnych i znaczących miejscach analiz teologicznych i filozoficznych, Anzelm mówi wprost o zależności woli

następujące skróty dzieł św. Anzelmą: M (*Monologion*); P (*Proslogion*); DLA (*De Libertate Arbitrii*); DCD (*De Casu Diaboli*); DV (*De Veritate*). Po skrócie podaję rozdział oraz strony polskiego wydania, mianowicie odpowiednio: Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1992; tenże, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, tłum. A. Stefańczyk, Kęty 2011.

³ Mówiąc o człowieku i jego zdolnościach poznawczych oraz pamięci, Anzelm używa różnych określeń, jak „umysł ludzki”, „umysł rozumny”, „rozum umysłu” (łac. *rationalis mens* lub *ratione mentis*). Augustyński termin *mens* można tłumaczyć również jako „rozum ducha”. Tym pojęciem Augustyn wyrażał całą duchową strukturę bytu ludzkiego, przeciwstawioną ciału, a obejmującą zarówno duchową władzę poznawczą, o którą chodzi w tekście, jak i wolę; por. M, 1, s. 14, wraz z przypisem 11; M, 32, s. 78. wraz z przypisem 191.

⁴ Por. M, 1, s. 13n.

⁵ M, 68, s. 121. Anzelm nawiązuje tutaj do Pwt 6, 5: *Będziesz miłował twój Boga, Jahwe, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił* (por. Mt 22, 37). Bóg jest dobrem najwyższym i samoistnym – tak poznaje umysł – dlatego wola powinna Go kochać ponad wszystko i absolutnie. Czyniąc tak, stworzenie urzeczywistnia swoją naturę.

od rozumu, czyli o prymacie rozumu zarówno w działaniu, jak i w kochaniu⁶. Na tej podstawie można utrzymywać, że rozum na tych etapach aktu moralnego, jakimi są poznanie, chcenie oraz kochanie dobra, odgrywa naczelną rolę.

Każdy system moralny podaje teorię relacji człowieka do dobra oraz dążenia do niego. Dopiero na podstawie tej teorii można przedstawić i wyjaśnić dążenie do konkretnego dobra. Teoria relacji człowieka do dobra w ujęciu Anzelmą bierze swój początek w Bogu. Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz i podobieństwo, wycisnął w nim dwa porządki: bytu i dobra. Wyraża to scholastyczna formuła *ens et bonum convertuntur* – byt i dobro pokrywają się. Oznacza to nie tylko, że dobro pochodzi od Dobra Najwyższego, natomiast byt od Najwyższego Bytu, lecz że te dwa porządki są nierozdzielne⁷. Dla istot rozumnych ów porządek bytu i dobra można nazwać porządkiem moralnym.

Anzelm wyróżnia dwa rodzaje dobra. Pierwszy określa jako pożyteczne i wygodne (*utile* i *commodum*), drugi zaszczytne (honorowe, uczciwe) i sprawiedliwe (*honestum* i *iustum*). Dążenie do dobra przyjemnego i prawego jest fundamentalnym darem Boga danym ludzkiej naturze, która spośród innych substancji wyróżnia się rozumnością. Takie terminy, jak *rectitudo*, sprawiedliwość i prawda, w myśli moralnej Anzelmą są ściśle powiązane z rozumem w takim znaczeniu, że pozwalają odczytać i wskazać dobro, do którego dąży wola.

2. Rectitudo

W analizie terminu *rectitudo* słusznie zadaje się pytanie, czy jest on przypadkowy, względnie równoważny dla takich terminów, jak „prawda”, „prawość”, „słuszność”, „poprawność”, czy też jest to dobrze przemyślana kluczowa kategoria systemu filozoficznego i teologicznego św. Anzelmą. A. Stefańczyk zauważa, że *rectitudo* ma co najmniej dwie płaszczyzny znaczeniowe. Pierwszą stanowi aspekt epistemologiczny. Drugie znaczenie *rectitudo* odnosi się do zasady przywracającej porządek w kosmosie, do którego wdarł się grzech, czyli zło⁸. Oznacza wszystko to, co jest zgodne z intencją i planem Boga; że coś jest prawdziwe, jeżeli jest w taki sposób, w jaki Bóg chciał, aby było. Prawość, podobnie jak prawda, jest absolutem, wartością samą w sobie, która nie potrzebuje niczego z zewnątrz dla swojej treści. Można ją pojąć samym umysłem⁹. Podobnie jak prawość i prawda, tak również sprawiedliwość w koncepcji Anzelmą definiują się przez siebie nawzajem. *Rectitudo* zatem nie jest terminem przypadkowym.

⁶ Por. tamże, s. 121.

⁷ Por. R. Allers, *Anselm von Canterbury...*, dz. cyt., s. 107.

⁸ Por. A. Stefańczyk, *Wprowadzenie*, w: św. Anzelm z Canterbury, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, dz. cyt., s. 6–8.

⁹ Por. DV, XII, s. 91.

Rectitudo oznacza również bezwarunkowe respektowanie powinności (*debere*), wynikającej z poznania celowości rzeczy. Wystarczy obserwować rzecz, rozpoznać jej ukierunkowanie do celu, czyli przeznaczenie, aby uchwycić tkwiące w niej *debere*, czyli zobowiązanie do bycia sobą. Ujęcie *debere* pozwala lepiej zachować własne ukierunkowanie do celu, czyli swoje przeznaczenie. Stworzenia obdarzone rozumem są wezwane do zrozumienia swojej powinności (*intelligere quid debeat*). Ten bezwarunkowy respekt *rectitudo* względem powinności wynika z zachowania prawości dla samej prawości (*rectitudo propter ipsam rectitudinem*), a nie z motywacji, która jest wobec niej zewnętrzna¹⁰.

3. Sprawiedliwość

Pojęcie *rectitudo* wiąże się ściśle z pojęciem sprawiedliwości. Anzelm nazywa działaniem sprawiedliwym jedynie działanie istot rozumnych, gdy spełniony jest jeden warunek. Natura rozumna musi poprawnie chcieć. Nie jest sprawiedliwy, kto jedynie poprawnie poznaje albo w sposób prawy postępuje, natomiast brak mu poprawnego chcenia, czyli chce w sposób nieprawy. Sprawiedliwość nie jest sprawiedliwością wiedzy czy prawością działania, lecz prawością woli. W prawości woli leży istota sprawiedliwości. Nie jest także sprawiedliwy ten, kto czyni, co powinien, jeżeli nie chce tego czynić, a został zmuszony¹¹. Anzelm podkreśla, że wola jest sprawiedliwa wtedy, kiedy zachowuje prawość z powodu samej prawości¹². O sprawiedliwości można więc mówić wtedy, gdy prawość jest przyczyną prawego działania. Lęk przed karą czy też nadzieja na zapłatę nie zakładają jeszcze sprawiedliwości. Prawość musi być zarówno celem, przyczyną, jak i środkiem działania. Sprawiedliwość wymaga chcenia ze względu na to, co jest sprawiedliwe. Zatem prawe działanie jest działaniem sprawiedliwym, czyli moralnie dobrym.

Sprawiedliwość, która jest prawością woli, jest konieczna w dążeniu człowieka do prawdziwego dobra. Owo dążenie do dobra, które Anzelm nazywa szczęściem, sprawia wola¹³. Gdyby wola nie chciała jakiegoś dobra, wówczas by do niego nie dążyła. Szczęście zatem staje się udziałem tego, kto chce być

¹⁰ Por. tamże, s. 93n; por. C. Viola, *Anzelm z Aosty. Wiara i szukanie zrozumienia*, tłum. W. Zieliński, Lublin 2009, s. 84–86.

¹¹ Por. DV, XII, s. 93n.

¹² Por. tamże, s. 99.

¹³ *Beatitudo* w odniesieniu do Boga jest tłumaczone jako „świętość”, w pozostałych przypadkach jako „szczęście” bądź „szczęśliwość”. „Szczęście” łączy się z naturalną inklinacją stworzenia rozumnego do własnej pomyślności i własnego pożytku (*commodum*), natomiast „szczęśliwość” byłaby dodatkowo sprzęgnięta ze sprawiedliwością (*iustum, rectum*), w konsekwencji z bezgrzesznością, czyli zgodnością z boskim projektem; por. tamże, s. 211–213, przyp. 29.

szczęśliwym. Nie może być szczęśliwy ten, kto nie chce szczęśliwości. Prawdziwa szczęśliwość musi być jednak zawsze połączona ze sprawiedliwością (prawością). Jeżeli zabraknie owego połączenia w woli szczęścia i sprawiedliwości, wówczas pojawia się zło i niesprawiedliwość.

4. Prawda

Koniecznym dopełnieniem prawości i sprawiedliwości jest prawda. Zagadnienia poświęcone tej kwestii św. Anzelm zawarł zasadniczo w *De veritate*, gdzie wychodzi od Objawienia, które mówi, że Bóg jest Prawdą. Opierając się na tym biblijnym założeniu, bada on prawdę w różnych aspektach: prawdę oznaczania, mowy (wypowiedzi), mniemania, woli, działania naturalnego i nienaturalnego, zmysłów oraz istoty rzeczy, która ściśle łączy się z Prawdą Najwyższą¹⁴.

Prawda mowy (*oratio*) polega na mówieniu tego, co jest (*esse quod est*). Mówienie tak, jak się rzeczy mają, sprawia, że prawda jest w mowie i mowa jest prawdziwa. Zatem celem wypowiedzi jest „powinność” stwierdzenia, jak się rzeczy mają¹⁵. Kiedy więc mowa oznacza to, co powinna oznaczać, wtedy jest poprawna, a zatem prawda mowy jest poprawnością. Dla mowy bycie prawą oznacza bycie prawdziwą, czyli wyrażanie tego, jak się rzeczy mają. W przypadku mowy prawda jest prawością lub poprawnością¹⁶.

Anzelm porównuje mowę (*oratio*) z jej znaczeniem oraz z bytem, do którego to znaczenie powinno się odnosić. Zasadniczą płaszczyznę dochodzenia do prawdy stanowią gramatyka i logika. Jego koncepcja prawdy ukazuje drogę, jaką trzeba przebyć, by dotrzeć do poznania, będącego w tym wypadku refleksją nad strukturą języka (*oratio*). Owa *oratio* ma *significatio*, która „powinna” połączyć się na końcu z bytem. *Esse* rzeczy nakłada więc reguły (*rectitudo*) temu, kto posługuje się językiem, i nadaje znaczenie poszczególnym słowom, zdaniom i całej

¹⁴ Por. DV, I–VII, s. 47n.

¹⁵ Por. DV, II, s. 52–53. Warto przypomnieć tu klasyczną koncepcję prawdy, która pochodzi od św. Tomasza. Akwinata pojmował prawdę jako *adaequatio intellectus et rei*. Te dwie koncepcje nie są ze sobą sprzeczne, o czym mówi w *De veritate* (q.1, a.1, resp.), lecz uznaje się je za koncepcje komplementarne. Teoria św. Tomasza akcentuje relację zachodzącą między intelektem i *res* (rzeczą), natomiast Anzelm z jednej strony porównuje mowę (*oratio*) z jej znaczeniem, a z drugiej strony z bytem, do którego to znaczenie powinno się odnosić. W tym sensie Anzelmiańska koncepcja prawdy znajduje się raczej na płaszczyźnie gramatyki i logiki, a koncepcja św. Tomasza na płaszczyźnie aktualnie poznającego intelektu i bezpośredniego poznania *res*. Chociaż punkt wyjścia tych dwóch teorii jest różny, to ich punkt dojścia jest taki sam, z tą jednak różnicą, że Anzelm pozostaje zawsze wewnątrz *oratio*, która może być pojmowana wyłącznie jako bytowość gramatyczna lub językowa, podczas gdy u Tomasza chodzi o żywy i żywotny akt myśli jako takiej. W konsekwencji Anzelmiańska koncepcja prawdy zależy od teorii języka, natomiast Tomaszowa jest równocześnie koncepcją ontologiczną i psychologiczną, owocem dynamicznego procesu, który łączy *res* z intelektem; por. C. Viola, *Anzelm z Aosty...*, dz. cyt., s. 78–81.

¹⁶ Por. DV, II, s. 52–53; por. C. Viola, *Anzelm z Aosty...*, dz. cyt., s. 78.

mowie. Mowa musi więc koniecznie kształtować się według *esse* rzeczy i stwierdzać, jak się rzeczy mają.

Odnosząc się do prawdy działania, o której mowa w dziesiątym rozdziale *De veritate*, św. Anzelm przytacza słowa z Ewangelii św. Jana: *kto czyni prawdę, przychodzi do światła* (J 3, 21). Kto czyni, co powinien czynić, ten czyni dobrze i czyni prawość. Czynienie prawości jest więc czynieniem prawdy. Czynić natomiast prawdę oznacza dobrze czynić. Prawda w działaniu, która jest również prawością, odnosi się tylko do istot rozumnych, ponieważ ich prawe działanie nie pochodzi z konieczności, lecz prawej woli. Prawda działania nie może być oddzielona od wypowiedzi. Zachodzi ona wówczas, gdy dana wypowiedź czyni prawdę, a więc jest prawdziwa. Zatem moralne działanie ma miejsce wówczas, gdy opiera się na prawdzie.

Prawdę zmysłów Anzelm omawia w VI rozdziale *De veritate*. Zmysły są zawsze prawdziwe, ponieważ ze swej natury przekazują to, co przekazywać powinny, czyli prawość i prawdę. Błąd bierze się nie ze zmysłów jako takich, ale z opinii, jaką człowiek formułuje o postrzeżeniach zmysłowych¹⁷.

Prawdę istoty rzeczy, która ściśle łączy się z Prawdą Najwyższą, Anzelm sprowadza do *rectitudo*, czyli do prawości. Rzecz jest najpierw w umyśle Boga, czyli w Jego Słowie. Następnie jest ona sama w sobie, czyli w swej istocie (rzeczy), a na końcu jest przedmiotem ludzkiego poznania i języka, który oznacza tę rzecz.

5. Idea powinności (*debere*)

Porządek ustanowiony przez Boga, dostępny ludzkiemu umysłowi poprzez prawość, sprawiedliwość i prawdę, domaga się zachowania go zawsze, wszędzie i bez wyjątków¹⁸. Na straży zachowania go stoi powinność. Idea powinności (*debere*) u św. Anzelma, która oznacza przede wszystkim konieczność, jest narzucona przez *esse*, czyli byt rzeczy (*res*). Z tej przyczyny nie jest to już konieczność, którą można dowolnie przyjąć, ale narzuca się ona sama przez się. W koncepcji prawdy, która wychodzi od języka i do niego dochodzi, powinność pochodzi od mowy (*oratio*), która ma określone znaczenie, dokładnie regulowane przez *esse* (*res*). W przeciwnym razie wszelki dostęp do *esse* rzeczy za pośrednictwem mowy staje się niemożliwy, tak samo jak wszelka komunikacja między dwoma dyskursami staje się ułomna, jeżeli reguły dyskursu nie są oparte na *esse* rzeczy. Oparcie na *esse* eliminuje arbitralność *oratio*, absolutną arbi-

¹⁷ Por. DV, VI, s. 69n.

¹⁸ Stworzenie ma wobec Stwórcy nie tylko wdzięczność, ale również powinność i obowiązek bycia, chcenia, działania, oznaczania, poznawania, jak powinno być, chcieć, itd. Por. DV, VII, s. 73n. wraz z przypisem 31.

tralność dyskursu i języka. *Esse* rzeczy nakłada więc reguły (*rectitudo*) temu, kto posługuje się językiem, i nadaje znaczenie mowie. Mowa zatem musi koniecznie kształtować się według *esse* rzeczy i stwierdzać, jak się rzeczy mają. Owa konieczność kształtowania się mowy według *esse* gwarantuje jej prawdziwość. Zatem osoba, która posługuje się językiem, jest zobowiązana do wyrażania prawdy¹⁹.

Ideę *debere* Anzelm ściśle łączy z celowością bytu. Szczególną płaszczyzną połączenia celowości bytu i powinności jest prawda. Prawda jest jednocześnie prawością, która w działaniu staje się szczególnym przymiotem woli. Prawość woli jest jej prawdą, tzn. zgodnością bytu i powinności.

6. Wolność woli

Do tej pory omawiane były zagadnienia związane z rozumem i prawdziwym (prawym, sprawiedliwym) dobrem przez niego poznawanym. Pora więc przejść do tej władzy duszy, która bezpośrednio odpowiedzialna jest za dążenie do dobra, czyli do woli. Anzelm podkreśla wolność woli (*libertas arbitrii*) w dążeniu do dobra wskazanego przez rozum. Wolność woli będąca mocą (*potestas*) polega na zachowaniu prawości woli z miłości do samej prawości²⁰. Po raz kolejny Anzelm przytacza doktrynę o prawości (*rectitudo*). Tym razem wykorzystuje ją przy omawianiu woli. Prawość woli jest darem otrzymanym od Boga, którego nawet On sam nie może człowiekowi odebrać. Owa prawość czyni wolę wolną. Ten, kto dopuszcza się nieprawości, czyli grzechu, staje się jego niewolnikiem, a jego wola traci prawość. Niewola grzechu nie znosi jednak wolności samej woli²¹.

Podział wolności woli, jakiego dokonuje Anzelm, kieruje uwagę na konieczność uwzględnienia hierarchii bytów. Na szczycie tego podziału jest wolność woli Boga, który posiada tzw. wolność woli z siebie. W ten sposób Anzelm odróżnia wolność woli z siebie od wolności stworzonej przez Boga i otrzymanej. Ten rodzaj wolności mają aniołowie i ludzie. Wolność stworzona i otrzymana dzieli się na tę, która ma prawość, by ją zachować, i na tę, która nie ma prawości. Wolność woli mająca prawość dzieli się na tę, od której prawość może być odłączona, i na tę, od której prawość nie może być odłączona. Ta wolność woli, która utrzymuje prawość w sposób możliwy do odłączenia, była właściwa wszystkim aniołom, zanim dobrzy zostali utwierdzeni, a zli upadli. Tę prawość możliwą do odłączenia mają wszyscy ludzie przed śmiercią, czyli w życiu ziemskim. Wolność woli natomiast, która posiada prawość w sposób niemożliwy do odłączenia, jest właściwa dobrym aniołom po

¹⁹ Por. C. Viola, *Anzelm z Aosty...*, dz. cyt., s. 80–81.

²⁰ Por. DLA, III, s. 127; XIII; 157–159.

²¹ Por. DLA, VIII–X, s. 145n.

upadku złych oraz ludziom po śmierci. Wolność woli pozbawiona prawości dzieli się na wolność woli pozbawioną prawości z możliwością odzyskania jej oraz z niemożliwością jej odzyskania. Pierwsza jest właściwa tylko dla wszystkich ludzi w doczesnym życiu. Druga jest właściwa dla złych aniołów i ludzi: aniołów po upadku, ludzi po zakończeniu tego życia²².

Wymienione wyżej rodzaje wolności woli świadczą nie tylko o wnikliwości umysłu św. Anzelma, lecz także ułatwiają zrozumienie upadku diabła (i tym samym każdego człowieka) oraz wytrwałości w prawości. Każdy upadek jest wynikiem wyboru moralnego nieporządku przez wolną wolę. Źródłem tego upadku, czyli grzechu, jest wolna wola człowieka, stworzona przez Boga i otrzymana od Niego. Omawiana problematyka moralna sprawia, że przedmiotem szczególnego zainteresowania staje się wola stworzona i otrzymana. W rozdziale XIV *De casu diaboli* Anzelm mówi o dwóch rodzajach woli stworzonej i otrzymanej: woli prawości (sprawiedliwości, *voluntas iustitiae*) i woli do szczęścia (*voluntas beatitudinis*). Przyczyną upadku dobrego anioła było to, że przyjął on od Boga jedynie wolę do szczęścia, natomiast nie przyjął woli sprawiedliwości. Bóg dał aniołowi dwie wole, które są nierozłączne. Wola prawości powinna utrzymywać w stosownych granicach wolę do szczęścia, żeby ograniczać pozbawione prawości dążenia woli. Dążąc do szczęścia, anioł (również człowiek) mógłby przekroczyć miarę, lecz dzięki temu, że chce sprawiedliwie²³, nie będzie jej przekraczał²⁴. Sprawiedliwość (prawość) powściąga zatem wolę, aby nie chciała więcej, niż wypada chcieć i niż jest pożyteczne. Po przyjęciu sprawiedliwości wola została naznaczona powinnością, czyli została zobowiązana do zachowania tego, co sprawiedliwe, lub porzucenia tego, co niesprawiedliwe²⁵. W tym miejscu należy podkreślić ów podwójny i nierozłączny charakter woli stworzonej i otrzymanej, jakim jest szczęście i sprawiedliwość (prawość). Gdyby wola szczęścia, bez żadnej potrzeby i niezmuszona żadną przemocą, porzuciła sprawiedliwość, która tak pożytecznie i mądrze została jej przez Boga dodana, wówczas korzystając dobrowolnie ze swojej siły, chciałaby więcej, niż powinna chcieć. Wola, która porzuciłaby zdobywając ją sprawiedliwość, pozostałaby jej dłużniczką, ponieważ rozumne stworzenie, które raz przyjęło sprawiedliwość, zawsze pozostaje wobec niej dłużne, chyba żeby odrzuciło sprawiedliwość pod przemocą. Taki tok rozumowania pozwala Anzelmowi stwierdzić, że przyjęcie i posiadanie sprawiedliwości ukazuje naturę ludzką jako godną pochwały, natomiast porzucenie jej czyni osobę godną nagany. Zatem posiadanie i powinność

²² Niemożliwość odzyskania prawości przez złych aniołów wypływa z ich statusu ontycznego jako istot czysto duchowych; por. św. Anzelm, *Cur Deus homo* II, 21, w: S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Opera omnia*, t. I, dz. cyt., s. 132; por. DLA, XIV, s. 161.

²³ Anzelm nazywa również wolę sprawiedliwą umiarkowaną.

²⁴ Por. DCD, XIV, s. 223n.

²⁵ Por. tamże, s. 225n.

dowodzi naturalnej godności, a nieposiadanie powoduje hańbę osoby²⁶. Powinność posiadania sprawiedliwości pochodzi od Boga, nieposiadanie natomiast stało się za sprawą tego, kto porzucił lub porzuci sprawiedliwość. W woli natury rozumnej, która nie wytrwała w sprawiedliwości, gani się nie zobowiązanie do sprawiedliwości, lecz jej porzucenie, niewytrwanie w niej. Anzelm konkluduje swoje wywody stwierdzeniem, że nie przed daniem aniołowi sprawiedliwości, ale po jej odrzuceniu przez niego brak sprawiedliwości jest nazywany niesprawiedliwością, a nieposiadanie sprawiedliwości jest byciem niesprawiedliwym. Jedno i drugie jest naganne z tego powodu, że brak sprawiedliwości tylko tam jest haniebny, gdzie ona być powinna²⁷.

Nieprzyjęcie przez anioła woli sprawiedliwości prowadzi Anzelma do wniosku, że anioł-odstępca nie może powrócić sam przez się do woli sprawiedliwości, ponieważ nigdy jej nie przyjął²⁸, a więc nigdy jej nie posiadał, chociaż została mu ona dana przez Boga.

Grzech szatana, który polegał na nieprzyjęciu, czyli odrzuceniu woli sprawiedliwości, zasadniczo popełnia również człowiek. Źródło upadku jest takie samo: przyjęcie od Boga jedynie woli szczęścia i nieprzyjęcie lub porzucenie woli prawości (sprawiedliwości). Jeżeli woli brakuje sprawiedliwości, wówczas jest ona zła. Złość woli nie pochodzi od Boga, lecz od tego, kto chce, czyli kto porusza swoją wolę, a więc od człowieka²⁹. Bóg, który stwarza natury wszystkich rzeczy, w żaden sposób nie może stwarzać poszczególnych działań występnej woli lub poruszeń złej woli. Rozumowanie Anzelma w pełni więc usprawiedliwia Boga, natomiast przyczynę zła upatruje on w złej woli diabła lub człowieka, ponieważ byt substancjalny odpowiada za swoje działanie.

Omawiając myśl moralną św. Anzelma w kontekście woli, należy również uwzględnić jego rozumienie grzechu. Nie skupia on swojej uwagi na grzechu w jego konkretnym i jednostkowym wymiarze, lecz ujmuje go w kontekście zła i wolności. W traktacie *De casu diaboli* w rozdziale dziewiątym Anzelm stwierdza, że złem jest niesprawiedliwość, dobrem natomiast sprawiedliwość. Niesprawiedliwość powinno się uznawać za zło, które jest brakiem dobra, ponieważ ona czyni złymi ludzi i aniołów oraz samą wolę. Jest ona wyłącznie brakiem sprawiedliwości. Pierwotnie wola, która pochodzi od Boga, została stworzona jako prawa. Jak długo trwała w tej prawości, nazywanej prawdą albo sprawiedliwością, w której była stworzona, tak długo była sprawiedliwa. Gdy wola odwróciła się od tego, czego powinna chcieć, i zwróciła się do tego, czego nie powinna pożądać, utraciła swoją pierwotną prawość, w której została stworzona. Porzu-

²⁶ Por. DCD, XVI, s. 227, przyp. 33.

²⁷ Por. DCD, XIV, s. 225n.

²⁸ Por. DCD, XVII, s. 233.

²⁹ Por. DCD, XX, s. 237n.

cając ją, przyjęła niesprawiedliwość³⁰. Innymi słowy, anioł nie może powrócić do dobra, ponieważ odrzucił prawość (sprawiedliwość), nigdy jej nie przyjmując. Przewrotny anioł doszedł do bezgranicznego braku dobra jedynie poprzez pozbawione granic nieumiarkowane pożądanie³¹.

Przez analogię można mówić o upadku człowieka. Grzech popełnia człowiek wówczas, kiedy dąży do szczęścia, lecz bez sprawiedliwości. Porzuca zatem prawość i pożąda w sposób nieumiarkowany. Nieprzyjęcie Bożej sprawiedliwości i prawości przyczynia się do nieumiarkowanego dążenia woli człowieka do dobra i jednocześnie do grzechu.

7. Miłość

Swego rodzaju koroną moralnego systemu św. Anzelma jest miłość. Jej znaczenie podkreśla on przy różnych okazjach. Powołuje się przy tym na Pismo Święte czy też na znaną maksymę św. Augustyna *ama et fac quod vis* (kochaj i czyn, co chcesz)³². W jego systemie moralnym miłość jest celem ludzkiego życia oraz szczytem moralnej doskonałości człowieka. Ona pozwala kochać Boga i Jego stworzenia. Godna uwagi u Anzelma jest relacja miłości do rozumu. Przez analogię do doskonałości ducha ludzkiego, polegającej na uprzedniości poznania względem miłowania, Anzelm pisze o naturze miłości u Trójcy Świętej³³. Pomijając jego trynitarne rozważania, należy dodać, że umiłowanie lub odrzucenie danego przedmiotu jest skutkiem poznania³⁴. Rozum człowieka, który poznaje prawdziwe dobro, pozwala je też pamiętać. Dopiero tak poznane i pamiętane dobro istota rozumna może pokochać³⁵. Poznanie i pamięć u istot rozumnych urzeczywistniają się w stosunku do różnych przedmiotów: siebie samego, Boga czy też innych bytów stworzonych. Chociaż miłość do Boga nie musi być poprzedzona pełnym i całkowitym poznaniem, ponieważ w życiu doczesnym jest to niemożliwe, to jednak na pierwszym miejscu człowiek powinien ją kierować do Boga, gdyż On jest najwyższym dobrem. W Nim znajduje także swój wzór miłości do stworzeń³⁶. Miłość do Najwyższego Dobra oraz do

³⁰ Anzelm utożsamia niebyt z niesprawiedliwością i nazywa go brakiem sprawiedliwości; por. DCD, IX, s. 195n.

³¹ Por. DCD, VII, s. 191n.

³² „Quisquis enim charitate flagrat, non necesse est ut ei praecipiat, nisi ut faciat quidquid voluerit”; *Homilia X (In Evangelium secundum Lucam)*, w: PL 158. S. *Anselmi ex Beccensi Abbate Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia. Necnon Aedmeri monachi historia novorum et alia opuscula. Labore ac studio D. Gabrielis Gerberon monachi Congregationis S. Mauri*, red. J.–P. Migne Paris 1853, s. 651.

³³ Por. M, 49–50, s. 99n.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Por. M, 67, s. 119–120.

³⁶ „(...) stworzenie rozumne zostało uczynione po to, by kochało najwyższą istotę ponad wszelkie dobro, gdyż ona jest najwyższym dobrem; co więcej, by niczego nie kochało, jak tylko ją, albo ze względu

stworzeń wynika z dobra poznanego przez rozum, który nie tylko się jej nie sprzeciwia, ale również gwarantuje jej autentyczność i prawdziwość.

Rozum, który pozwala rozeznac prawdziwe dobro, przygotowuje serce człowieka do umiłowania poznanego dobra, a odrzucenia dobra pozornego. W *Monologionie* św. Anzelma pisze: „Wreszcie, dla rozumnej natury być rozumną nie jest niczym innym, jak móc odróżniać to, co sprawiedliwe, od tego, co niesprawiedliwe, co prawdziwe, od tego, co nieprawdziwe, co dobre, od tego, co nie-dobre, co bardziej dobre, od tego, co mniej dobre. Ale ta możliwość jest dla niej całkowicie bezużyteczna i zbędna, jeżeli tego, co odróżnia, nie kocha albo nie odrzuca zgodnie z sądem prawdziwego rozeznania. Stąd ostatecznie jasno widać, że każdy [byt] rozumny po to istnieje, by tak jak z racji rozeznania ocenia coś jako bardziej lub mniej dobre, albo jako nie-dobre, by tak samo to bardziej lub mniej kochał lub odrzucał”³⁷.

Zakończenie

Analiza dzieł św. Anzelma pod kątem jego systemu moralnego pozwala wyprowadzić kilka istotnych wniosków. Przede wszystkim opiera on aksjologię na ontologii bytu, u której podstaw znajduje się Bóg, Byt Najwyższy. Człowiek, będący najdoskonalszym stworzeniem Boga, obdarzony został prawym rozumem, zdolnym poznać prawdę, oraz prawą wolą, będącą wtedy w pełni wolną, kiedy pożąda ona sprawiedliwego (zgodnego z rozumem) dobra.

Porządek moralny wynika z porządku bytu i porządku dobra, które się pokrywają oraz są poznawalne dla ludzkiego rozumu.

W moralnym systemie Anzelma szczególną rolę odgrywają rozum i wola. Niekiedy można się spotkać z żywą dyskusją dotyczącą prymatu woli u Świętego. Wydaje się jednak, że tego rodzaju dyskusja nie ma większego znaczenia, ponieważ w moralności nie chodzi o to, czy ważniejsze jest poznanie czy pożądanie, lecz o konieczność i niezbędność wzajemnej współpracy rozumu i woli. Wzajemna współpraca rozumu i woli człowieka ma zapewnić prawość pożądania oraz pożądanie prawości. Owocem tej współpracy jest akt moralny, który prowadzi człowieka do spełniania dobra oraz stawiania się dobrym, lub zaniechania działania w celu uniknięcia zła i stania się złym.

Bóg obdarzył istoty rozumne wolą szczęścia i wolą prawości (sprawiedliwości). Ten podwójny charakter woli zależnej od rozumu sprawia, że człowiek

na nią, ponieważ ona jest dobra sama przez się, a wszystko inne jest dobre wyłącznie tylko przez nią. Kochać ją jednak może tylko wtedy, jeżeli starało się będzie usilnie o niej pamiętać i ją poznać. Jasne jest więc, że stworzenie rozumne powinno skierować całą swoją moc i wolę ku zapamiętaniu i poznaniu, i ukochaniu najwyższego dobra, poznaje bowiem, że po to ma własny swój byt”; M, 68, s. 121.

³⁷ Tamże, s. 120–121.

pożąda sprawiedliwie ze względu na samą sprawiedliwość. Wola staje się niesprawiedliwa, kiedy pożąda dobra (szczęścia) w sposób nieumiarkowany, tzn. bez woli prawości.

W systemie moralnym Anzelma termin *rectitudo*, czyli prawość, podkreśla nie tylko zależność od prawego rozumu człowieka, ale przede wszystkim zgodność z porządkiem ustanowionym przez Boga. *Rectitudo* zatem wyznacza powinność (*debere*) oraz określa sprawiedliwość, o której można mówić w przypadku działania istot rozumnych jedynie wówczas, gdy natura rozumna poprawnie chce jakiegoś dobra.

Koroną systemu moralnego św. Anzelma jest miłość. Pojawia się ona wówczas, gdy rozum pozna i pamięta prawdziwe dobro, które człowiek osiąga przy pomocy woli.

Dzięki rozumowi człowiek poznaje również Dobro Najwyższe. Chociaż nie może ono być w pełni poznane w życiu doczesnym, nie wyklucza to jednak miłowania Go i dążenia do Niego. Tak rozumiane dążenie bytu rozumnego do szczęścia wypływa z ontologicznej struktury człowieka, która odwzorowuje porządek ustanowiony przez Boga w akcie stwórczym. Konieczność zachowania tego porządku Bożego wzmacnia dodatkowo powinność, która pochodzi z *esse* rzeczy.

Summary

St. Anselm's ontological-theological system of morality

St. Anselm's moral thought is based on such concepts as reason, rectitude (uprightness), justice, truth, should/ought to, freedom of the will and love. Human being was endowed with right reason able to find the truth. The latin term 'rectitudo', which is exactly connected with the reason, means 'rightness' or 'rectitude' as well. This term emphasizes not only the dependence on the right reason, but first of all the concordance with God's order. 'Rectitudo', 'truth' and 'justice' define themselves through each other, and rectitudo defines should (ought to, *debere*).

Another important concept in Anselm's system of morality is 'freedom'. He views freedom as freedom of choices (*libertas arbitrii*) and defines it as the ability to keep rectitude of the will for the sake of that very rectitude (*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*). This is the ability that a willing and rational subject has for keeping or preserving rectitude (or uprightness) of the will by using their will to will rightly, to will the right things and in the right way. The central component of the freedom is precisely willing that one will rightly, for the sake of preserving this very rectitude of will. Anselm speaks of 'keeping' rectitude of will because in his view being able to will rightly and being able to will rectitude of will means that one already possesses rectitude of will. The rectitude of the will is also called justice.

God bestowed rational being with the will for happiness (*voluntas beatitudinis*) and will for justice (*voluntas iustitiae*). This twofold character of the will, which depends on rectitude, does not mean that there are two kinds of will in human being. There is the only one will, which causes that rational being desires both: happiness and justice (rectitude) for its own sake. The will becomes unjust when it desires good without rectitude. Keeping the rectitude of the will for its own sake is necessary to be just.

The crown of St. Anselm's moral system is love. When reason knows and remembers a true good, and the good is reached by the will, human being starts loving it. Through the reason one finds, desires and loves the Supreme Good. Although the Supreme Good can not be entirely known by human being in the earthly life, it does not exclude the love of God and the striving after Him. The striving of the rational being after happiness and justice comes from the ontological structure of human being in Anselmian system of morality. This structure reproduces the order established by God in the act of creation. The necessity of keeping this God's order additionally amplifies 'should', which comes from being (*esse*) of the thing. Therefore, the ontological-theological system of morality of St. Anselm results from the order of the Absolute and created rational being and from the order of the good, which are equal and recognizable for human reason.

Antoni Karaś – redemptorysta, święcenia kapłańskie przyjął w 1997 roku. W 2001 roku uzyskał licencjat z teologii pastoralnej na PAT w Krakowie, w 2008 roku doktorat z teologii moralnej na Wydziale Teologicznym UWM w Olsztynie. Od 2008 roku wykładowca teologii moralnej fundamentalnej w WSD Redemptorystów w Tuchowie. Członek Stowarzyszenia Teologów Moralistów w Polsce. Zainteresowania: antropologia filozoficzna i teologia moralna.

Tomasz Orłowski
WSD – Ełk

DIAGNOZA PREIMPLANTACYJNA – DEFINICJA I ZASTOSOWANIE

- Słowa kluczowe:** genetyka, diagnoza preimplantacyjna, technologie ludzkiej reprodukcji, genetyczne testy preimplantacyjne, zgodność tkankowa, choroby genetyczne, aberracje chromosomowe
- Keywords:** genetics, preimplantation genetic diagnosis, reproductive technology, preimplantation genetic testing, reproductive control, genetic disorders, chromosome abnormality
- Schlüsselwörter:** Genetik, Präimplantationsdiagnostik, Technologie der Menschreproduktion, Gewebefriedfertigkeit, genetische Krankheiten, Chromosomenaberration

Preimplantacyjna diagnoza genetyczna (*Preimplantation Genetic Diagnosis* – PGD) to, najogólniej rzecz ujmując, procedura wprowadzona do użytku klinicznego pod koniec lat 80. XX wieku, która, wykorzystując dostępne techniki, analizuje komórkę jajową lub stworzone *in vitro* komórki kilkudniowych embrionów w celu wykrycia ewentualnych wad genetycznych. Taka analiza genetyczna sprawia, że zarodki zdiagnozowane jako obciążone chorobami dziedzicznymi czy mutacjami chromosomowymi są niszczone. Umożliwia to po zabiegu zapłodnienia pozaustrojowego wszczęcie kobiecie tylko tych zarodków, u których nie stwierdzi się genetycznych mutacji czy zaburzeń chromosomalnych¹. To powoduje (przynajmniej tak się uważa), że zastosowanie PGD zwiększa skuteczność zabiegu zapłodnienia *in vitro*, a sukcesywna diagnoza prenatalna i dylematy moralne związane z ewentualnym zabiegiem aborcyjnym nie będą musiały mieć miejsca.

Pierwsze badania z wykorzystaniem PGD dotyczyły diagnozy mukowiscydozy i beta-talasemii². Po raz pierwszy została przeprowadzona i opisana przez zespół prof. A. Handyside z Institute of Obstetrics and Gynaecology przy Hammersmith Hospital w Londynie. Dotyczyła dwóch małżeństw nosicieli chorób

sprzężonych z chromosomem płci, w których przypadku istniało ryzyko przekazania potomstwu adrenoleukodystrofii³. Wykorzystując łańcuchową reakcję polimerazy (*Polymerase Chain Reaction* – PCR), poddano analizie po jednej komórce 8-komórkowych i wyprodukowanych *in vitro* embrionów w celu określenia ich płci. Zdiagnozowane i uznane za stosowne genetycznie embriony wykorzystano w dalszej procedurze. W obu przypadkach potwierdzono bliźniacze i tylko żeńskie ciążę. Ten sam zespół donosił o narodzinach pierwszego zdrowego dziecka poczętego *in vitro* z zastosowaniem PGD na wykrycie mukowiscydozy – choroby nieskorelowanej z płcią, uwarunkowanej defektem pojedynczego genu⁴.

Zgodnie z danymi opublikowanymi przez European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE)⁵, PGD stosuje się w celu:

- wyeliminowania z procedury *in vitro* embrionów obciążonych wadami punktowymi czy monogenowymi, co zażegna niebezpieczeństwo narodzin dzieci obciążonych chorobami dziedzicznymi;
- wykrycia w embrionach ilościowych i strukturalnych zaburzeń chromosomowych – translokacje, inwersje, delecje, inercje;
- zwiększenia skuteczności metod zapłodnienia pozaustrojowego (zmniejszenia liczby spontanicznych poronień) – w odniesieniu do bezpłodnych par bezskutecznie starających się o potomstwo, kobiet po 36 roku życia⁶ i poronień o niewiadomej przyczynie.

³ A. Handyside i in., *Pregnancies from biopsied human preimplantation embryos sexed by Y-specific DNA amplification*, „Nature” 344 (1990), s. 768–770.

⁴ A. Handyside i in., *Birth of a normal girl after in vitro fertilization and preimplantation diagnostic testing for cystic fibrosis*, NEJM 327 (1992), s. 905–909. Diagnoza dotyczyła genu odpowiedzialnego za syntezę błonowego kanału chlorkowego (*cystic fibrosis transmembrane conductance regulator* – CFTR) umiejscowionego na długim ramieniu chromosomu 7. Mutacja polegała na delecji trzech nukleotydów i oznaczona została jako $\Delta F508$ – uszkodzenie genu w tym miejscu prawdopodobnie determinuje ciężki przebieg choroby. Trzeciego dnia po dokonaniu zapłodnienia pozaustrojowego z każdego embrionu (faza bruzdkowania) pobrano 1–2 komórki. W przypadku pierwszej grupy embrionów diagnoza nie dała oczekiwanych rezultatów: jednego z dwóch wyprodukowanych embrionów nie udało się zdiagnozować, drugi obciążony był niepożądaną mutacją. W rezultacie oba embriony zniszczono. U dwóch pozostałych par pozytywnie zdiagnozowane embriony przetransferowano do macicy – urodziła się genetycznie zdrowa dziewczynka.

⁵ ESHRE Ethics Task Force, *Taskforce 5: preimplantation genetic diagnosis*, „Human Reproduction” 18 (2003), s. 649–651. Por. także K. Sermon i in., *Preimplantation genetic diagnosis*, „Lancet” 364 (2004), s. 1633–1641.

⁶ Wiek kobiety to naturalna granica poczęcia. Wraz z wiekiem ryzyko spontanicznych poronień i wad genetycznych płodu wzrasta. Po przekroczeniu przez kobietę 35 roku życia szansa na posiadanie dziecka spada o 50%. Por. L.J. Heffner, *Advanced maternal age: how old is too old?*, NEJM 351 (2004), s. 1927–1929. To właśnie ta grupa najczęściej korzysta z PGD, mimo iż ESHRE dość sceptycznie odnosi się do skuteczności diagnozy w przypadku kobiet po 40 roku życia – por. A.R. Thornhill i in., *ESHRE PGD Consortium “Best practice guidelines for clinical preimplantation genetic diagnosis (PGD) and preimplantation genetic screening (PGS)”*, „Human Reproduction” 20 (2005), s. 35–

¹ J.D. Goldberg i in., *Preimplantation diagnosis*, „Western Journal of Medicine” 159 (1993), s. 301. Por. J. Delhanty, *Laboratory preimplantation genetic diagnosis*, „Lancet” 361 (2003), s. 1480.

² C. Coutelle, C. Williams i in., *Genetic analysis of DNA from single human oocytes: a model for preimplantation diagnosis of cystic fibrosis*, BMJ 299 (1989), s. 22–24; C. Holding, M. Monk, *Diagnosis of beta-thalassaemia by DNA amplification in single blastomeres from mouse preimplantation embryos*, „Lancet” 2 (1989), s. 532–535.

Szczególnie w ostatnich latach PGD jest coraz szerzej używana w stosunku do niepłodnych par bezskutecznie starających się o potomstwo za pomocą IVF – embriony są diagnozowane w kierunku wykrycia ilościowych chromosomowych aberracji, które mogą być odpowiedzialne za nieskuteczność metody sztucznego zapłodnienia. Taka diagnoza nazywana jest badaniem przesiewowym w kierunku aneuploidii płodu (*preimplantation genetic screening* – PGS lub *aneuploidy screening* – PGD-AS)⁷. Zazwyczaj ten rodzaj diagnozy stosuje się w przypadku trzech grup osób⁸: kobiet pomiędzy 35 a 40 rokiem życia (*advanced maternal age* – AMA); par, których co najmniej trzy procedury implantacji embrionu w jamie macicy zakończyły się niepowodzeniem (*repeated implantation failure* – RIF) i osób o normalnym kariotypie, w których przypadku IVF z niewyjaśnionych przyczyn okazało się nieskuteczne (*recurrent miscarriage* – RM).

Zazwyczaj materiał genetyczny badany jest pod kątem zaburzeń 13, 18, 21, X i Y chromosomu. Okazuje się jednak, że mimo wykrycia aneuploidii tych chromosomów i wyeliminowania aneuploidalnych embrionów z procedury IVF skuteczność metody nie zwiększa się⁹. Być może za taki stan rzeczy są odpowie-

48; K. Sermon i in., *ESHRE PGD Consortium data collection IV: May–December 2001*, „Human Reproduction” 20 (2005), s. 19–34.

⁷ Aneuploidie to zaburzenia ilościowe materiału genetycznego, kiedy prawidłowy zestaw chromosomów w komórkach somatycznych typowy dla człowieka zostaje wzbogacony lub zubożony o jeden lub więcej chromosomów. Stan naturalny w komórkach somatycznych to disomia (2n) – dwie kopie danego chromosomu. Przykładem aneuploidii genetycznej jest nullisomia (2n–2) – brak jednej pary chromosomów; monosomia (2n–1) – jedna kopia danego chromosomu; trisomia (2n+1) – trzy kopie jednego chromosomu, tetrasomia (2n+2) – obecność dwóch dodatkowych chromosomów. Aneuploidia to jedna z głównych przyczyn umieralności płodów i noworodków oraz upośledzenia psycho-motorycznego dzieci. Badanie przesiewowe gwarantuje transfer do macicy zdrowego embrionu i zwiększa prawdopodobieństwo na sukces *in vitro*. Por. P. Brande i in., *Preimplantation genetic diagnosis*, „Nature Reviews Genetics” 12 (2002), s. 941–955.

⁸ Por. E. Fragouli, *PGD: present and future*, „Journal of Assisted Reproduction and Genetics” 24 (2007), s. 204. W przypadku zaburzeń monogenowych specyfika diagnozy jest ustalana każdorazowo w zależności od pacjenta. W przypadku PGS identyczne protokoły kliniczne są stosowane w odniesieniu do wszystkich pacjentów; diagnoza obejmuje 5–15 chromosomów. Por. A. Mantzouratou i in., *Variable aneuploidy mechanisms in embryos from couples with poor reproductive histories undergoing preimplantation genetic screening*, „Human Reproduction” 22 (2007), s. 1844–1853; E.B. Baart i in., *FISH analysis of 15 chromosomes in human day 4 and 5 preimplantation embryos: the added value of extended aneuploidy detection*, „Prenatal Diagnosis” 27 (2007), s. 55–63.

⁹ Shahine i zespół nie wskazali na zwiększenie się liczby ciąż u pacjentek o podwyższonym ryzyku wystąpienia aneuploidii, które poddały się PGS – por. L.K. Shahine i in., *Preimplantation genetic diagnosis does not increase pregnancy rates in patients at risk for aneuploidy*, „Fertility and Sterility” 85 (2006), s. 51–56; L. Gianaroli i in., *Will preimplantation genetic diagnosis assist patients with a poor prognosis to achieve pregnancy?*, „Human Reproduction” 12 (1997), s. 1762–1767. To może świadczyć, że aberracje dotyczą innych niż badane chromosomy. „This makes it difficult to know which chromosomes to screen by PGD. Ideally aneuploidy screening would involve investigation of every chromosome”; D. Wells, *Advances in preimplantation genetic diagnosis*, „European Journal of Obstetrics and Gynecology and Reproductive Biology” 115 (2004), Supplement, s. 98. Z kolei inne dane wskazują, że po PDS podwaja się tzw. *implantation rate* i wzrasta liczba ciąż klinicznych

działne aberracje innych chromosomów. Podsumowując, stwierdzić należy, że o ile zastosowanie PGS skutkuje zmniejszeniem liczby poronień i aneuploidii płodów, o tyle nie wydaje się ona pomocna i efektywna, jeśli chodzi o wzrost współczynnika implantacji embrionów w macicy i żywych urodzeń.

Główne patologie, których występowaniu starają się zapobiec techniki diagnozy preimplantacyjnej, to¹⁰:

- choroby sprzężone z chromosomem X – np. dystrofia mięśniowa Duchenne’a, zespół łamliwego chromosomu X, zespół Alporta czy hemofilia A;

- choroby dziedziczone autosomalnie dominująco – np. płasawica Huntingtona, dystrofia miotoniczna, choroba Charcota-Mariego-Tootha, achondroplazja, zespół Marfana, torbielowatość nerek (może też być dziedziczona recesywnie);

- choroby dziedziczone autosomalnie recesywnie – np. mukowiscydoza, anemia sierpowata, talasemia, fenylketonuria, choroba Gauchera, choroba Stargardta, choroba Taya-Sachsa, niedobór alpha-1 antytrypsyny, niedobór LCHAD, wrodzony niedobór mięśniowej deaminazy AMP;

- ponadto PGD stosowana jest w celu wykrywania zaburzeń i chorób powodowanych aberracjami strukturalnymi chromosomów: zespołu Pataua, Edwardsa, Downa, Turnera, Klinefeltera, translokacji¹¹ różnych typów, delecji czy inwersji chromosomów.

w przypadku kobiet AMA i par RM; por. S. Munne i in., *Referring Centers PGD Group. Preimplantation genetic diagnosis significantly reduces pregnancy loss in infertile couples: a multicenter study*, „Fertility and Sterility” 85 (2006), s. 326–332; P. Platteau i in., *Preimplantation genetic diagnosis for aneuploidy screening in women older than 37 years*, „Fertility and Sterility” 84 (2005), s. 319–324. Jednak nie można tego powiedzieć w przypadkach młodszych kobiet i par RIF. Dyskusja na temat sensowności PGS i liczby pobieranych w biopsji elastomerów w tych ostatnich dwóch grupach pacjentów ciągle trwa. Por. J. Cohen i in., *Removal of 2 cells from cleavage stage embryos is likely to reduce the efficacy of chromosomal tests that are used to enhance implantation rates*, „Fertility and Sterility” 87 (2007), s. 496–503; T. Pehlivan i in., *Impact of preimplantation genetic diagnosis on IVF outcome in implantation failure patients*, „Reproductive BioMedicine Online” 6 (2003), s. 232–237.

¹⁰ W.J. Howard, *Preimplantation genetic diagnosis*, „Fertility and Sterility” 81 (2004), Supplement IV, s. 37–38; L. Romano i in., *La diagnosi genetica preimpianto: aspetti biomedici con aggiornamenti di letteratura scientifica*, „Medicina e Morale” 1 (2006), s. 67–102.

¹¹ Translokacja (przemieszczenie) to mutacja genetyczna polegająca na przemieszczeniu fragmentu chromosomu w inne miejsce tego samego lub innego chromosomu. W patologii człowieka praktyczne znaczenie mają dwa rodzaje translokacji: wzajemna (dwa chromosomy wymieniają między sobą odcinki; całkowita liczba chromosomów pozostaje niezmienną, a dwa spośród nich mają nieprawidłowe kształty) i robertsonowska (łączą się całe lub prawie całe ramiona długie chromosomów; miejscem połączenia jest rejon centromeru; dochodzi do utraty ramion krótkich, a w kariotypie stwierdza się brak chromosomu). Translokacje mogą być zrównoważone (zasadniczo nie zmienia się ilość materiału genetycznego, ale następuje zmiana jego rozmieszczenia w genomie, liczba chromosomów może być prawidłowa lub zmieniona, a sama aberracja może nie przejawiać się fenotypowo) i niezrównoważone (zmianie ulega ogólny skład genowy; ilość materiału jest większa, a liczba chromosomów prawidłowa – w tym przypadku zawsze dochodzi do ujawnienia choroby w fenotypie).

Literatura donosi o przypadku PGD na wykrycie choroby Alzheimera. Istnieją hipotezy, według których choroba ta może być przekazywana w sposób dziedziczny. Obecnie znane są trzy geny, których mutacje związane są z wczesnym występowaniem tej choroby: gen białka prekursorowego dla amyloidu znajdujący się na chromosomie 21, gen preseniliny-1 znajdujący się na chromosomie 14, gen preseniliny-2 znajdujący się na chromosomie 1¹². Prof. Verlinsky jest pionierem w tym obszarze badań – badał dziedziczną autosomalnie dominującą mutację genu białka prekursorowego dla amyloidu (*amyloid precursor protein* – APP)¹³.

Wykaz chorób dopuszczających zastosowanie PGD jest ciągle dyskutowany, podobnie jak kryteria brane pod uwagę przy jego sporządzaniu. Decydującymi są: stopień cierpienia wywołany przez wadę, dostępność efektywnej terapii obecnie i możliwości pojawienia się jej w przyszłości oraz szybkość postępowania choroby¹⁴. Jak się jednak okazuje, kryteria te są dość umowne, relatywne i arbitralne¹⁵. To spowodowało, że do grupy chorób usprawiedliwiających zastosowanie PGD zaliczono także gruczolakowatą polipowatość rodzinną – chorobę ujawniającą się w drugiej bądź trzeciej dekadzie życia. Wywołuje ona w jelicie grubym powstawanie licznych polipów, a ryzyko przekształcenia się ich w nowotwór w ciągu całego życia pacjenta sięga 100%. Choroba ta różni się od innych genetycznych schorzeń będących wskazaniem do PDG tym, że ujawnia się zazwyczaj dopiero u dorosłych, a jej objawy poddają się leczeniu.

Pozostaje problem ustalenia listy patologii uzasadniającej zastosowanie tego badania. Jest ono bowiem proponowane przy typizacji HLA w celu selekcji dawców komórek macierzystych, oznaczenia antygenów zgodności tkankowej i uzyskania tzw. genetycznych bliźniaków, którzy mogliby pomóc

¹² D. Campion i in., *Early-onset autosomal dominant Alzheimer disease: prevalence, genetic heterogeneity, and mutation spectrum*, „The American Journal of Human Genetics” 65 (1999), s. 664–670; J.R. Murrell i in., *Early-Onset Alzheimer Disease Caused by a New Mutation (V717L) in the Amyloid Precursor Protein Gene*, „Archives of Neurology” 57 (2000), s. 885–887; J.C. Janssen i in., *Early onset familial Alzheimer's disease: Mutation frequency in 31 families*, „Neurology” 60 (2003), s. 235–239.

¹³ Pierwsze tego typu badanie dotyczyło 30-letniej pacjentki, bezsymptomowej, z mutacją genu V717L, w której rodzinie miały miejsce przypadki wczesnego występowania choroby Alzheimera. Z 15 diagnozowanych na mutację matczyne pochodzenia embrionów powstałych z wolnych od mutacji oocytów cztery zostały przeniesione do macicy. Urodził się chłopczyk z prawidłowym kariotypem; Y. Verlinsky i in., *Preimplantation diagnosis for early-onset Alzheimer disease caused by V717L mutation*, JAMA 278 (2002), s. 1018–1021.

¹⁴ *Preimplantation genetic diagnosis – for or against humanity?*, „Lancet” 364 (2004), s. 1730.

¹⁵ Ta sama choroba może mieć różne objawy, stopień nasilenia i dynamikę. Trudno prognozować jej przebieg i związane z nim zdarzenia, podobnie jak wypowiadać się na temat dostępnych w przyszłości terapii. Nie da się także stopniować cierpienia i niedogodności, jakie mogą odczuwać pacjenci. Żadne kategorie medyczne nie zdają tu egzaminu.

choremu rodzeństwu¹⁶ np. w leczeniu niedokrwistości Fanconiego¹⁷, zespołu Wiskotta-Aldricha¹⁸ czy beta-talazemii¹⁹. Przy tego rodzaju selekcji embrionów brane jest pod uwagę przede wszystkim dobro osoby trzeciej, innego pacjenta. Powołanie do życia określonego osobnika podyktowane jest jego przyszlą funkcją wobec chorego genetycznie biorcy.

Jak próbuję pokazać, PGD znajduje coraz szersze, coraz mniej medyczne (terapeutyczne) i coraz bardziej problematyczne etycznie zastosowanie. W roku 2005 przyczyniła się do urodzenia dziewczynki z czynnikiem RhD ujemnym, przy czym zostały zniszczone embriony zdrowe, choć Rh+²⁰. Kolejną ilustracją

¹⁶ Mówi się o *savior siblings* i *designer babies*. Ludzkie antygeny leukocytarne (*human leukocyte antigens* – HLA) są grupą białek pomagających układowi odpornościowemu rozpoznawać własne komórki i odróżniać antygeny własne od obcych. Obecność lub brak danego antygeny tworzy charakterystyczny dla danej osoby układ HLA, chociaż nie jest on tak unikatowy jak odcisk palca. Ma to szczególne znaczenie w przypadku przeszczepu szpiku lub narządów, gdyż antygeny HLA dawcy muszą być zgodne z antygenami biorcy. Zatem HLA, określające zgodność tkanek dawcy i biorcy, to pierwsze i najważniejsze białka decydujące o utrzymaniu się lub odrzuceniu przeszczepu. Tylko embrion zgodny tkankowo z chorym bratem/siostrą zostaje implantowany do macicy. Por. R.J. Boyle, *Ethics of using preimplantation genetic diagnosis to select a stem cell donor for an existing person*, BMJ 323 (2001), s. 1240. J.E. Wagner i in., *Preimplantation testing to produce an HLA-matched donor infant*, JAMA 292 (2004), s. 803–804; Y. Verlinsky i in., *Preimplantation HLA testing*, JAMA 291 (2004), s. 2079–2085; S. Rechitsky i in., *Preimplantation genetic diagnosis with HLA matching*, „Reproductive BioMedicine Online” 9 (2004), s. 210–221; H. van de Velde i in., *The experience of two European preimplantation genetic diagnosis centres on human leukocyte antigen typing*, „Human Reproduction” 24 (2009), s. 732–740.

¹⁷ B. Bielora i in., *Successful umbilical cord blood transplantation for Fanconi anemia using preimplantation genetic diagnosis for HLA-matched donor*, „American Journal of Hematology” 77 (2004), s. 397–399.

¹⁸ S. Rechitsky i in., *Preimplantation genetic diagnosis with HLA matching*, dz. cyt.

¹⁹ S. Chamayou i in., *Successful application of preimplantation genetic diagnosis for β -thalassaemia and sickle cell anaemia in Italy*, „Human Reproduction” 17 (2002), s. 1158–1165. „The Lancet” donosił o brytyjskim małżeństwie, którego syn choruje na beta-talazemię. Wśród członków rodziny nie znaleziono odpowiednich dawców szpiku kostnego. Rodzice postanowili mieć dziecko jako kompatybilnego dawcę. Nie chcąc ryzykować poczęcia naturalnego (dziecko mogło się urodzić z tą samą chorobą lub okazać się niezgodne genetycznie) zdecydowali się na preimplantacyjną selekcję genetyczną. Początkowo odrzucono ich prośby o rozszerzenie zastosowania PDG do ich potrzeb. Ostatecznie w 2005 roku sąd w Wielkiej Brytanii przychylił się do ich prośby. Tego typu sprawy nie są odosobnione. Zob. *Preimplantation donor selection*, „Lancet” 358 (2001), s. 1195, i *News*, „Nature Medicine” 11 (2005), s. 585.

²⁰ „(...) Rh disease will continue to be significant problem for women and for their babies who may be affected. Preimplantation genetic diagnosis (PGD) may be utilized to avoid materno-fetal blood group incompatibility in an RhD-sensitized woman. Biopsy of a single cell from early cleavage-stage embryos screening for RhD-negative embryos allows the transfer of only RhD-negative embryo(s) into the uterus. This avoids any complications related to haemolytic disease of the fetus and newborn”; S.K. Seeho i in., *The role of preimplantation genetic diagnosis in the management of severe rhesus alloimmunization: first unaffected pregnancy. Case report*, „Human Reproduction” 20 (2005), s. 697. Przypadek dotyczy 27-letniej kobiety pozytywnej na przeciwciała przeciw antygenowi Rh (jej układ immunologiczny został immunizowany czynnikiem Rh przy pierwszej ciąży). Drugie jej dziecko cierpi na chorobę hemolityczną noworodków. 17 oocytów poddano zapłodnieniu *in vitro* metodą ICSI. W 12 przypadkach doszło do zapłodnienia. Trzeciego dnia dokonano biopsji komórek embrionalnych i ich genetycznej diagnozy (PGD – PCR). Dziewięć

etycznie nad wyraz kontrowersyjnego zastosowania PGD są przypadki niesłyszących rodziców, którzy chcą posiadać niesłyszące dzieci²¹, czy historia pary cierpiącej na achondroplazję, starającej się o heterozygotycznego potomka, który podobnie jak rodzice zapadłby na tę chorobę²².

Zapewne jeszcze bardziej dyskusyjna z punktu widzenia etyki jest propozycja zastosowania PGD w celu określenia płci dziecka dla zrównoważenia tzw. bilansu rodzinnego (*Social Preimplantation Diagnosis – SPD*)²³.

okazało się RhD+, dwa RhD-. Dlatego tylko dwa embriony RhD- piątego dnia (stadium dziesięciu komórek) przetransferowano do macicy. „Regular ultrasound examination of the fetus throughout the pregnancy failed to show any evidence of fetal anaemia or hydrops fetalis. The maternal anti-D antibody level was also monitored regularly and remained stable, although significantly raised, throughout the duration of the pregnancy. Labour was induced at 39 weeks gestation. The baby's blood group was 'A' RhD negative and the direct Coomb's test was negative. There were no complications noted in the immediate neonatal period or thereafter”; tamże, s. 699.

²¹ C. Dennis, *Genetics: deaf by desing*, „Nature” 431 (2004), s. 894–896. Wrodzona głuchota może być powodowana przez genetyczną mutację. A głuchota w „środowisku głuchych nie jest upośledzeniem, lecz symbolem bogatej i specyficznej kultury”; A. Strzadala, *Preimplantacyjna diagnostyka genetyczna w aspekcie biotycznym*, http://www.biotechnologia.com.pl/biotechnologia-portal/info/biotechnologia/30_bioetyka/821_preimplantacyjna_diagnostyka_genetyczna_w_aspekcie_biotycznym_agata_strzadala_.html (dostęp: 29 grudnia 2010).

²² P. Braude i in., *Preimplantation genetic diagnosis*, „Nature Reviews Genetics” 3 (2002), s. 946.

²³ „Regarding the issue of sex selection for non-medical reasons by means of PGD, the Task Force has not been able to reach a unanimous decision. Two positions can be distinguished: those opposed to every application of sexing for non-medical reasons and those who accept sex selection for family balancing. Position 1: sex selection and human rights. For some, sex selection for non-medical reasons is intrinsically sexist. Sex selection for social reasons is seen as an issue of human rights which entails non-discrimination on grounds of sex (as well as religion or phenotype), enshrined in both the Universal Declaration of Human Rights of 1948 and the European Convention of Human Rights of 1950. It may also be asked whether making it acceptable to select one sex in preference to another at the moment of conception or by PGD will make it easier or harder to promote antidiscriminatory measures in other areas of life, at a time when world-wide discrimination, usually against women, is still very widespread (...). Position 2: sex selection for family balancing. The wish to increase autonomy while avoiding conflicts with other ethical principles leads to the position that sex selection for non-medical reasons is only allowed to balance the family. No selection is allowed for the first child or where there is an equal number of both sexes. The application of the technology for family balancing is not considered as good but as morally acceptable. Consequently, sex selection for this reason should be permitted. The restriction of sex selection to applications for family balancing gives parents more control of the composition of their family and simultaneously avoids the potential disasters (like a skewed sex ratio in society) caused by the unrestricted application of sex selection. However, the application should not jeopardize other generally accepted moral principles, like the principle of justice (as expressed in the equality of the sexes) and the principle of respect for the autonomy of the future person. The application for family balancing differs from the unrestricted application because the parents do not and cannot choose a child of a certain sex but choose a child of the other sex. This choice does not express a hierarchy or inequality between the sexes and thus cannot be considered as intrinsically sexist”; ESHRE Ethics Task Force, *Taskforce 5: preimplantation genetic diagnosis*, dz. cyt., s. 651. Nie da się ukryć, że w ostatnich latach w literaturze międzynarodowej coraz częściej pozytywnie podchodzi się do problemu zastosowania PGD z nieterapeutycznych powodów – szczególnie właśnie w celu kontrolowania tzw. bilansu rodzinnego. Wydaje się to przejawem rosnącej akceptacji dla kultury eugenicznej. Por. także G. Pennings, *Personal desires of patients and social obligations of geneticists: applying preimplantation genetic diagnosis for non-*

Oczywiście te skrajne ilustracje nie mogą być uznawane za determinujące przy ocenie PGD. Niemniej jednak wskazują na poważne problemy, jakie ona ze sobą niesie, a których rychłe i precyzyjne rozwiązanie staje się nagłą koniecznością.

1. Techniki bio-molekularne w PGD

Powstałe w wyniku procedury zapłodnienia pozaustrojowego embriony poddaje się diagnozie preimplantacyjnej. Zastosowana technika zależy od zaburzenia genetycznego, jakie ma się zamiar rozpoznać.

Reakcję łańcuchową polimerazy (PCR), która jest metodą powielania żądanych łańcuchów DNA o długości od kilku do kilkuset tysięcy nukleotydów, stosuje się głównie do określenia jakości konkretnego fragmentu DNA. PCR został opracowany w połowie lat 80. (1983) przez Kary'ego Mullisa i współpracowników z kalifornijskiej firmy Cetus. Za to osiągnięcie Mullis otrzymał Nagrodę Nobla (1993). Metoda polega na przeprowadzeniu wielu cyklicznych reakcji syntezy nici DNA w tzw. termocyklerze. Okresowe zmiany temperatury wywołują różnego typu reakcje chemiczne, które zachodząc cyklicznie, doprowadzają do powielenia określonego przez primery (startery) fragmentu DNA. Tak otrzymany produkt poddawany jest dalszej analizie.

Była to pierwsza technika wykorzystana w PGD – za jej pomocą badano długie ramię chromosomu Y i określano płeć embrionu, aby w procedurze *in vitro* wykorzystać tylko zdrowe zarodki XX²⁴. Niedługo potem powstały protokoły kliniczne do genetycznego diagnozowania mukowiscydozy i alfa1-antytrypsyny²⁵. Dziś za pomocą PCR diagnozuje się ponad 200 chorobogennych mutacji.

-medical sex selection, „Prenatal Diagnosis” 22 (2002), s. 1123–1129; A. Malpani i in., *Preimplantation sex selection for family balancing in India*, „Human Reproduction” 17 (2002), s. 11–12; M. Pembrey, *Social sex selection by preimplantation genetic diagnosis*, „Reproductive BioMedicine Online” 4 (2002), s. 157–159; J. Robertson, *Extending preimplantation genetic diagnosis: the ethical debate. Ethical issues in new uses of preimplantation genetic diagnosis*, „Human Reproduction” 18 (2003), s. 465–471; J. A. Robertson, *Extending preimplantation genetic diagnosis: medical and non-medical uses*, „Journal of Medical Ethics” 29 (2003), s. 213–216; H. Watt, *Preimplantation genetic diagnosis: choosing the “good enough” child*, „Health Care Analysis” 12 (2004), s. 51–60; Ethics Committee of the American Society of Reproductive Medicine, *Sex selection and preimplantation genetic diagnosis*, „Fertility and Sterility” 82 (2004), Supplement I, s. 245–248; B.M. Dickens i in., *Ethical and legal issues in reproductive health. Sex selection: Treating different cases differently*, „International Journal of Gynecology and Obstetrics” 90 (2005), s. 171–177; S. Matthew Liao, *The ethics of using genetic engineering for sex selection*, „Journal of Medical Ethics” 31 (2005), s. 116–118.

²⁴ A. Handyside i in., *Pregnancies from biopsied human preimplantation embryos sexed by Y-specific DNA amplification*, dz. cyt.

²⁵ Y. Verlinsky i in., *Analysis of the first polar body: preconception genetic diagnosis*, „Human Reproduction” 5 (1990), s. 826–829.

Mimo że PCR jest techniką opracowaną prawie 30 lat temu i relatywnie nieskomplikowaną, zdawać sobie trzeba sprawę z jej naturalnych ograniczeń. Przy wykorzystaniu do badań ekstremalnie małego fragmentu DNA konieczne są liczne jego amplifikacje w celu dokładnego określenia mutacji. Zdarza się, że do amplifikacji w ogóle nie dojdzie (w ok. 10% elastomerów), co może być błędnie rozumiane jako brak mutacji²⁶. Podobnie jak w każdym badaniu dotyczącym materiału genetycznego pobranego z pojedynczej komórki, tak i w przypadku PCR trzeba brać pod uwagę ryzyko pojawienia się kontaminacji badanego materiału (fenomen wypadania alleli – *allele drop-out* – ADO)²⁷. Zachodzi to, kiedy zadowalająca amplifikacja dotyczy tylko jednego allelu, i zdarza się w ok. 20% amplifikacji. Ma to oczywisty wpływ na poprawność diagnozy²⁸. Niedogodność tę można obecnie wyeliminować przy użyciu *multplex PCR*²⁹. Kolejnym faktorem mogącym sfałszować wynik badania jest kontaminacja ojcowskim DNA. Może się bowiem zdarzyć, że w czasie biopsji materiału genetycznego do diagnozy wraz z blastomerem zostaną pobrane plemniki „uwięzione” w osłonce przejrzystej. Oczywiście nie zdarza się tak, kiedy zapłodnienie odbywa się techniką ICSI. Innym źródłem kontaminacji mogą być komórki samej osłonki przejrzystej.

Najnowszym osiągnięciem biologii molekularnej jest metoda ilościowego oznaczania DNA – *Real-Time PCR* (reakcja PCR w czasie rzeczywistym). System ten pozwala na monitorowanie reakcji w czasie, kiedy właśnie przebiega. Stał się w ostatnich latach jednym z głównych narzędzi detekcji kwasów nukleinowych oraz ich ilościowego pomiaru³⁰. Oprócz wszystkich zalet klasycznej reakcji PCR, test DNA oparty na tej metodzie stwarza nowe możliwości. Dzięki zastosowaniu barwników i sond fluorescencyjnych możliwe jest jednoczesne powielanie, wykrywanie charakterystycznych sekwencji i przeprowadzenie po-

²⁶ „Wykrycie oczekiwanego produktu reakcji PCR świadczy o obecności charakterystycznej sekwencji DNA i oznacza wynik pozytywny”; <http://www.cbdna.pl/index.php/metody.html> (dostęp: 29 grudnia 2010). Por. także L. Romano i in., *La diagnosi genetica preimpianto: aspetti biomedici con aggiornamenti di letteratura scientifica*, „Medicina e Morale” 1 (2006), s. 91.

²⁷ A.H. Handyside i in., *Reimplantation genetic diagnosis: strategies and surprises*, „Trends in Genetics” 13 (1997), s. 270–275.

²⁸ I. Findlay i in., *Diagnosis and preventing inherited disease: Allelic drop-out and preferential amplification in single cells and human blastomeres: implications for preimplantation diagnosis of sex and cystic fibrosis*, „Human Reproduction” 10 (1995), s. 1609–1618; S. Rechitsky i in., *Allele dropout in polar bodies and blastomeres*, „Journal of Assisted Reproduction and Genetics” 15 (1998), s. 253–257; W. Piyamongkol i in., *Detailed investigation of factors influencing amplification efficiency and allele drop-out in single cell PCR: implications for preimplantation genetic diagnosis*, „Molecular Human Reproduction” 9 (2003), s. 411–420.

²⁹ Amplifikacja równoczesna (*multiplex*) pozwala na zastosowanie kilku par starterów jednocześnie, co prowadzi do amplifikacji kilku odcinków DNA w jednej próbówce i skraca czas potrzebny do przebadania większych obszarów DNA.

³⁰ K. Szatkowska, *Zastosowania real-time PCR*, <http://hylostet.pl/igim/article/33/> (dostęp: 29 grudnia 2010).

miarów ilościowych DNA, co znacznie skraca czas uzyskania wyniku analizy. Technika *real time PCR* zyskała w ostatnim czasie dużą popularność właśnie ze względu na jej czułość (wykrycie poniżej pięciu kopii genu w komórce) i specyficzność. Nie wymaga dużej ilości materiału (np. biopsyjnego), a przeprowadzenie testu zajmuje stosunkowo mało czasu.

Whole Genome Amplification (WGA) to technika amplifikacji całego genomu pojedynczej komórki. Umożliwia analizę znacznie większej liczby *loci*, a namnożone DNA może być przechowane do kolejnych badań. Jedną z odmian WGA – tzw. *primer extension preamplification* (PEP) – została wykonana po raz pierwszy w 1998 roku przy diagnozowaniu zespołu rodzinnej polipowatości jelita grubego (gruczolakowatość rodzinna jelita grubego)³¹.

Mimo że technika wykrywania monogenowych mutacji jest coraz bardziej ulepszana, najczęściej PGD stosuje się do diagnozowania strukturalnych aberracji chromosomowych, takich jak translokacje wzajemne i robertsonowskie. Fluorescencyjna hybrydyzacja *in situ* (FISH) to technika wykrywania w badanym materiale genetycznym określonych sekwencji DNA za pomocą fluorescencyjnych sond molekularnych, komplementarnych do fragmentów DNA, dzięki czemu powstają kompleksy DNA. Określenie *in situ* wskazuje na miejsce przeprowadzania reakcji hybrydyzacji, którym jest naturalne środowisko występowania DNA (chromosomy, komórki). W zależności od typu sondy można rozpoznać różne fragmenty chromosomów, określić ich wielkość lub wyznaczyć całe chromosomy. Dzięki temu możemy zyskać informacje na temat genotypu badanego materiału biologicznego, a także dokonać jego detekcji.

Metoda ta po raz pierwszy została zastosowana przy diagnozowaniu chorób monogenowych sprzężonych z chromosomem X³², a następnie do wykrywania chromosomowych anomalii ilościowych³³ i translokacji. Generalnie dotyczy grupy pacjentek, które ze względu na wiek mają problemy z poczęciem naturalnym i korzystają z zapłodnienia *in vitro*, a należą do grupy podwyższonego ryzyka wystąpienia aneuploidii. Jest to zasadniczo przesiewowe badanie na wykrycie wad chromosomu 13, 16, 18, 21, 22, X, Y³⁴. Stosuje się ją także do wykrywania rzadziej spotykanych aberracji, takich jak inwersje pericentryczne, zespół delecji prążka chromosomu 22q11 czy mozaikowatość gonadalna³⁵.

³¹ A. Ao i in., *Preimplantation genetic diagnosis of inherited cancer: familial adenomatous polyposis coli*, „Journal of Assisted Reproduction and Genetics” 15 (1998), s. 140–144.

³² D.K. Griffin i in., *Clinical experience with preimplantation diagnosis of sex by dual fluorescence in situ hybridisation*, „Journal of Assisted Reproduction and Genetics” 11 (1994), s. 132–143.

³³ L. Wilton, *Preimplantation genetic diagnosis for aneuploidyscreening in early human embryos: a review*, „Prenatal Diagnosis” 22 (2002), s. 312–318.

³⁴ S. Munne i in., *First pregnancies after pre-conception diagnosis of translocations of maternal origin*, „Fertility and Sterility” 69 (1998), s. 675–681.

³⁵ Por. E. Fragouli, *PGD: present and future*, „Journal of Assisted Reproduction and Genetics” 24 (2007), s. 203.

Jeśli diagnoza nie dotyczy chorób dziedzicznych, za jej pomocą bada się materiał genetyczny ciałek kierunkowych, ponieważ wiele ilościowych anomalii chromosomowych jest matczyne pochodzenia (w związku z wiekiem matki)³⁶. Niestety, w tego typu przypadkach (zaawansowany wiek, wiele nieudanych prób IVF) ma się do dyspozycji niewielką liczbę oocytów (embrionów), liczba chromosomów jednego blastomeru, które mogą być analizowane, jest ograniczona, a granica błędu metody wznosi ok. 15%³⁷.

Porównawcza hybrydyzacja genomowa (*Comparative Genomic Hybridization* – CGH) to metoda cytologiczna początkowo wykorzystywana do badania komórek rakowych³⁸. Z czasem znalazła zastosowanie w diagnozie aberracji chromosomowych. Pozwala ona analizować zmiany w chromosomach przez porównanie natężenia fluorescencji w wyznakowanym różnymi fluorochromami materiale genetycznym wzorcowym (prawidłowy) i badanym – pobranym od pacjenta³⁹. Dzięki tej metodzie można wykryć nieprawidłowości związane z powieleniem lub utratą materiału genetycznego. Podstawowa trudność, jaka wiąże się z jej zastosowaniem, to ilość DNA konieczna do diagnozy. Protokoły kliniczne wskazują na 100 ng do 1 µg, czyli równowartość ok. 10 tys. komórek, co zakłada masową amplifikację materiału genetycznego pobranego z jednego czy dwóch blastomerów. Niesie to oczywiście ze sobą wysokie ryzyko alteracji sekwencji DNA, a w konsekwencji fałszywie pozytywnego wyniku diagnozy.

W efekcie umiejętnego połączenia informatyki i nowoczesnych mikrotechnologii z klasycznymi metodami biologii molekularnej powstały mikromacierze DNA (*DNA microarray*)⁴⁰. Idea ich działania wywodzi się z tradycyjnych technik analizy genów – na stałym podłożu (najczęściej szklanej płytce) umiesz-

³⁶ Y. Verlinsky i in., *Prevention of age related aneuploidies by polar body testing of oocytes*, „Journal of Assisted Reproduction and Genetics” 16 (1999), s. 165–169.

³⁷ Diagnoza translokacji nie jest łatwa. Każda z nich bowiem jest unikatowa i może dotyczyć dowolnego miejsca chromosomu. Zastosowanie sond subtelomerycznych częściowo eliminuje ten problem. Por. L. Romano i in., *La diagnosi genetica preimpianto: aspetti biomedici con aggiornamenti di letteratura scientifica*, dz. cyt., s. 98. Dlatego sugeruje się, aby badać metodą FISH embriony niewykorzystane w procedurze *in vitro*. Umożliwiłyby to obserwacje anomalii chromosomowych, których nie można badać u rozwijającego się płodu. Por. J.C. Harper i in., *Mosaicism of autosomes and sex chromosomes in morphologically normal, monospermic preimplantation human embryos*, „Prenatal Diagnosis” 15 (1995), s. 41–49; J.D. Delhanty i in., *Multicolour FISH detects frequent chromosomal mosaicism and chaotic division in normal preimplantation embryos from fertile patients*, „Human Genetics” 99 (1997), s. 755–760; H. Laverge i in., *Triple colour fluorescent in-situ hybridization for chromosomes X, Y and 1 on spare human embryos*, „Human Reproduction” 12 (1997), s. 809–814; E. Iwarsson i in., *A high degree of aneuploidy in frozen-thawed human preimplantation embryos*, „Human Genetics” 104 (1999), s. 376–382.

³⁸ A. Kallioniemi i in., *Comparative genomic hybridization for molecular cytogenetic analysis of solid tumors*, „Science” 258 (1992), s. 818–821.

³⁹ Dlatego metoda ta jest stosowana w przypadku nieznaności aberracji lub ich lokalizacji w genomie.

⁴⁰ A. Kisiel i in., *Mikromacierze DNA*, „Kosmos” 53 (2004), s. 295–303; P. Brown i in., *Exploring the new world of the genome with DNA microarrays*, „Nature Genetics” 21 (1999), s. 33–37.

czane są sondy DNA reprezentujące interesujące nas geny. Znakowana jest natomiast próba pochodząca z badanego materiału biologicznego. W ten sposób można w jednym eksperymencie przeanalizować ekspresję tylu genów, ile reprezentujących je sond naniesiono na podłoże, czyli nawet do kilkudziesięciu tysięcy. W zależności od rodzaju sond umieszczonych na szklanym podłożu rozróżniamy mikromacierze cDNA oraz mikromacierze oligonukleotydowe (zwane „chipami” DNA)⁴¹. Być może w niedalekiej przyszłości właśnie ta metoda stanie się alternatywą dla PGD.

Na koniec wspomnę o technice molekularnego kariotypowania, tzw. *spectral karyotyping*, czyli SKY⁴². Umożliwia ona identyfikację mniejszych aberracji chromosomowych. To zmodyfikowana technika FISH, polegająca na wybarwianiu odpowiednich regionów chromosomów za pomocą komplementarnych sond molekularnych, wyznakowanych fluorochromem. Otrzymany wielokolorowy obraz kariotypu pozwala na analizę poszczególnych chromosomów (każda para chromosomów ma inną barwę). Naturalnie wadą tej metody jest wysoki koszt aparatury oraz oprogramowania komputerowego, a także konieczność współpracy z wykwalifikowanym personelem laboratoryjnym.

2. Sposoby pozyskiwania materiału biologicznego

Jak już wspominałem, PGD została pomyślana jako technika wpisana w proces zapłodnienia pozaustrojowego i mająca na celu poprawę jego skuteczności. Do badań genetycznych wykorzystywany jest materiał biologiczny pozyskiwany na różnych etapach oogenezy i embriogenezy. Aktualnie stosuje się trzy techniki jego pobierania: biopsję ciała kierunkowego (*polar-body biopsy*) w stadium oocytu (I ciało kierunkowe) lub zygoty (I i II ciało kierunkowe), biopsję blastomerów będących w fazie bruzdkowania (*cleavage-stage biopsy*), biopsję komórek trofoblastu embrionu w stadium blastocysty (*blastocyst biopsy*)⁴³. Techniki te, stosowane na różnych etapach rozwoju embrionalnego, wymagają oczywiście pewnych wspólnych procedur wstępnych: stymulacji hormonalnej kobiety mającej na celu wywołanie hiperowulacji, pozyskania oocytów, zapłodnienia *in vitro* (ISCI), regularnej oceny morfologicznej wyprodukowanych za-

⁴¹ C.A. Harrington i in., *Monitoring gene expression using DNA microarrays*, „Current Opinion in Microbiology” 3 (2000), s. 285–291.

⁴² E. Tulewicz, *FISH, analiza cytometryczna i identyfikacja chromatyny płci*, „Poradnik Medyczny”, http://www.poradnikmedyczny.pl/mod/archiwum/7341_fish_analiza_cytometryczna.html (dostęp: 29 grudnia 2010); H.M. Padilla-Nash i in., *Spectral karyotyping analysis of human and mouse chromosome*, „Nature Protocols” 1 (2006), s. 3129–3142.

⁴³ Por. A. De Vos i in., *Aspects of biopsy procedures prior to preimplantation genetic diagnosis*, „Prenatal Diagnosis” 9 (2001), s. 767–780.

rodków, rozwoju na odpowiednio przygotowanych pożywkach tych, które zostaną uznane za biologicznie optymalne.

Niezależnie od zastosowanej techniki biopsja materiału biologicznego poprzedzona jest częściowym nacięciem osłonki przejrzystej (*partial zona dissection* – PZD)⁴⁴ mechanicznie, chemicznie – zakwaszonym roztworem Tyrode’a, lub laserowo⁴⁵.

2.1. Biopsja ciałałka kierunkowego

Stosunkowa większość powstałych w wyniku stymulacji hormonalnej i pozyskanych oocytów znajduje się w stadium metafazy II z obecnym już I ciałałkiem kierunkowym (PB 1)⁴⁶. Drugie ciałałko kierunkowe (PB 2) powstaje już po zapłodnieniu – wniknięcie plemnika stanowi bodziec uwalniający oocyt z bloku metafazowego, warunkuje dokończenie II podziału mejotycznego i wyrzucenie II ciałałka kierunkowego. Jak nietrudno zauważyć, biopsja PB 2, której dokonuje się po ok. 18–22 godzinach od zapłodnienia, wymaga szczególnej ostrożności⁴⁷.

Diagnoza genetyczna PB 1 jest sugerowana o tyle⁴⁸, że ok. 80% aneuploidii weryfikuje się podczas I mejozy oocytu. Analiza obu ciałałek kierunkowych znacznie poprawia skuteczność diagnozy⁴⁹. Jest ona rzadziej stosowana, jeśli chodzi o wykrycie mutacji punktowych czy monogenowych. Ponieważ w przypadku ciałałka kierunkowego badanie dotyczy jednej komórki i znikomej ilości materiału genetycznego, dodatkowo komplikować je może występowanie niepożądanych zjawisk, takich jak rekombinacje czy kontaminacja badanego materiału (wypadanie alleli).

⁴⁴ Y. Verlinsky i in., *Preimplantation diagnosis of single gene disorders by two-step oocyte genetic analysis using first and second polar body*, „Biochemical and Molecular Medicine” 62 (1997), s. 182–187; D. Payne i in., *Experience with zona drilling and zona cutting to improve fertilization rates of human oocytes in vitro*, „Human Reproduction” 6 (1991), s. 423–431.

⁴⁵ T.S. Han i in., *Laser-assisted human embryo biopsy on the third day of development for preimplantation genetic diagnosis: two successful case reports*, „Fertility and Sterility” 80 (2003), s. 453–455; H. Joris i in., *Comparison of the results of human embryo biopsy and outcome of PGD after zona drilling using acid Tyrode medium or a laser*, „Human Reproduction” 18 (2003), s. 1896–1902.

⁴⁶ PB 1 formuje się po ok. 36–42 godzinach od podania hormonu hCG. „Its removal is accomplished through manipulation of the oocyte – 4 h after oocyte retrieval, when the polar body is completely detached from the oolemma (...). The oocyte is then inseminated using the intracytoplasmic sperm injection (ICSI) technique, by introducing the injection needle through the breach already opened in the zona. The whole procedure does not adversely affect either fertilization or cleavage rates, as the polar body is not involved in these processes”; L. Gianaroli, *Preimplantation genetic diagnosis: polar body and embryo biopsy*, „Human Reproduction” 14 (2000), s. 69.

⁴⁷ PB 1 i PB 2 mogą być pobierane równocześnie, choć istnieje ryzyko, że PB 1 ulegnie już deterioracji.

⁴⁸ Oczywiście jest to jedyna możliwość wykonania diagnozy preimplantacyjnej w krajach, gdzie diagnoza embrionu jest prawnie zabroniona.

⁴⁹ Czyli wykrycie aberracji chromosomowych będących skutkiem mejozy II; zob. S. Rechitsky i in., *Accuracy of preimplantation diagnosis of single-gene disorders by polar body analysis of oocytes*, „Journal of Assisted Reproduction and Genetics” 16 (1999), s. 192–198.

Oczywiście diagnoza ciałałka kierunkowego powoduje, że genotyp ojca nie jest analizowany i pozostaje nieznan. Dlatego to badanie stosuje się w celu wykrycia aneuploidii, których ryzyko występowania wzrasta wraz z wiekiem matki, czy w przypadkach, kiedy kobieta jest nosicielką translokacji⁵⁰.

2.2. Biopsja w stadium bruzdkowania

Jest to technika dziś najczęściej stosowana w PGD⁵¹. Jak wynika z danych przedstawionych w raporcie ESHRE w latach 1997–2006, na 20 795 procedur w 18 709 przypadkach (90%) diagnoza preimplantacyjna dotyczyła blastomery⁵². W roku 2007 na 5814 diagnoz blastomery analizowano aż 4832 (83%)⁵³ razy.

Embriony wyprodukowane *in vitro* umieszcza się na odpowiednio przygotowanych pożywkach, gdzie rozwijają się do trzeciego dnia od zapłodnienia. Embriony, które po dokładnej obserwacji mikroskopowej uznawane są za niskiej jakości (*very poor quality*)⁵⁴, czyli źle rokujące, jeśli chodzi o możliwość rozwoju, są automatycznie eliminowane z procedury diagnostycznej.

Po ok. trzech podziałach komórkowych⁵⁵, kiedy embrion zawiera już nie mniej niż sześć komórek, pobiera się jeden lub dwa blastomery do analizy genetycznej⁵⁶. Biopsja blastomerów 4-komórkowego embrionu uważana jest za

⁵⁰ Diagnoza umożliwia pewne wykrycie chorób dziedzicznych autosomalnie dominująco i sprzężonych z chromosomem płci.

⁵¹ A. de Vos i in., *Aspects of biopsy procedures prior to preimplantation genetic diagnosis*, „Prenatal Diagnosis” 21 (2001), s. 767–780.

⁵² 1937 (9,3%) razy diagnozowano ciałałko kierunkowe i tylko 73 (0,35%) razy komórki blastocysty. Por. J.C. Harper, *ESHRE PGD consortium data collection X: cycles from January to December 2007 with pregnancy follow-up to October 2008*, „Human Reproduction” 25 (2010), s. 2685–2707; tabela Ia. To już dziesiąty i ostatni z opublikowanych do tej pory raportów. Analizuje on nie tylko dane dotyczące roku 2007, ale przedstawia też podsumowanie dziewięciu wcześniejszych raportów z lat 1997–2006.

⁵³ Tamże, tabela Ib. Odpowiednio – ciałałko kierunkowe 933 (16%) razy, komórki blastocysty tylko 20 (0,3%) razy.

⁵⁴ Por. A.R. Thornhill i in., *ESHRE PGD Consortium “Best practice guidelines for clinical preimplantation genetic diagnosis (PGD) and preimplantation genetic screening (PGS)”*, dz. cyt., s. 40; P. Rijnders i in., *The predictive value of day 3 embryo morphology regarding blastocyst formation, pregnancy and implantation rate after day 5 transfer following in-vitro fertilisation or intracytoplasmic sperm injection*, „Human Reproduction” 13 (1998), s. 2869–2873.

⁵⁵ Czyli po ok. 64 godzinach od zapłodnienia metodą ISCI, choć dokładny czas określają poszczególne laboratoria. Por. S. Kahraman i in., *Healthy births and ongoing pregnancies obtained by PGD in patients with advanced maternal age and recurrent implantation failure*, „Human Reproduction” 15 (2000), s. 2004. „The biopsy procedure requires an opening in the zona pellucida of ~ 20 µm diameter, which is performed chemically, mechanically or using contact laser (...). The blastomere is slowly aspirated and gently released into the medium. Extreme care should be taken to avoid cell membrane rupture and damage to the surrounding blastomeres”; L. Gianaroli, *Preimplantation genetic diagnosis: polar body and embryo biopsy*, dz. cyt., s. 70.

⁵⁶ Biopsja dwóch blastomerów gwarantuje większą wiarygodność analizy genetycznej. Por. A.R. Thornhill i in., *ESHRE PGD Consortium “Best practice guidelines for clinical preimplantation genetic*

obarczoną zbyt dużym ryzykiem unicestwienia go⁵⁷. Wydaje się, że 8-komórkowy embrion najlepiej nadaje się do biopsji co najwyżej dwóch blastomerów. Jednak wpływ biopsji na zdolności rozwojowe embrionu musi być jeszcze dokładniej poznany⁵⁸.

Diagnoza blastomeru daje wyniki bardziej kompletne niż analiza samego PB. Z drugiej strony (w porównaniu z diagnozą blastocysty), pozostawia wystarczająco dużo czasu na jej poprawne wykonanie, zanim embrion będzie musiał być przetransferowany do jamy macicy.

2.3. Biopsja w stadium blastocysty

Blastocysty to najbardziej zaawansowane stadium rozwoju embrionalnego, w którym biopsja komórek zarodka jest jeszcze możliwa. Za tą techniką zdaje się przemawiać sposobność pobrania odpowiedniej liczby komórek i uzyskania wystarczającej ilości materiału genetycznego bez negatywnych konsekwencji dla dalszego rozwoju samego embrionu⁵⁹. W tym wypadku biopsja dotyczy trofoblastu (który później utworzy łożysko), a nie właściwego ciała zarodka.

Niestety, nie we wszystkich embrionach znajdujących się w tym stadium PGD jest możliwa, czas na uzyskanie wyników diagnozy jest poważnie ograniczony i ciągle dysponujemy niewystarczającą liczbą studiów porównujących wyniki analizy genetycznej trofoblastu i ciała zarodka tej samej blastocysty. Mimo że dostępne są już dane dotyczące ciąży uzyskanych z embrionów diagnozowanych genetycznie w stadium blastocysty, to jednak jeszcze za wcześnie na

diagnosis (PGD) and preimplantation genetic screening (PGS), dz. cyt., s. 41; M. Simopoulou i in., *Preimplantation genetic diagnosis of chromosome abnormalities: implications from the outcome for couples with chromosomal rearrangements*, „Prenatal Diagnosis” 23 (2003), s. 652–662. Jednak taka biopsja zubaża zasadniczo masę embrionalną, co może skutkować zahamowaniem jej dalszego rozwoju; por. P. Braude i in., *Preimplantation genetic diagnosis*, dz. cyt.

⁵⁷ P. Braude i in., *Preimplantation genetic diagnosis*, dz. cyt., s. 944.

⁵⁸ Por. L. Romano i in., *La diagnosi genetica preimpianto: aspetti biomedicali con aggiornamenti di letteratura scientifica*, dz. cyt., s. 79.

⁵⁹ „Genetic analysis can be performed successfully on trophoblast cells and because blastocyst stage biopsy can provide more cells for genetic analysis, the level of error in the diagnosis is minimized and thus the diagnosis is more reliable”; G. Kokkali i in., *Blastocyst biopsy versus cleavage stage biopsy and blastocyst transfer for preimplantation genetic diagnosis of b-thalassaemia: a pilot study*, „Human Reproduction” 22 (2007), s. 1447. Choć pobranie więcej niż jednej komórki teoretycznie powinno ułatwić diagnozę i poprawić jej skuteczność, jednak: „Our results show that the chromosomal constitution of the embryo on day 3 is by no means fixed (...). These abnormal cell divisions can persist as long as the embryonic genome is not fully active and cell cycle control is absent (...). Because of the biological phenomenon of mosaicism, PGS at the 8-cell stage will never be fully reliable. Even if the diagnosis is based on two cells, they are removed from the embryo and the chromosomal constitution of the remaining blastomeres is not known (...). Discordant results may be obtained where two cells are being removed, which renders the interpretation of findings even more complex”; E.B. Baart, *Preimplantation genetic screening reveals a high incidence of aneuploidy and mosaicism in embryos from young women undergoing IVF*, „Human Reproduction” 21 (2006), s. 229.

pewne i ostateczne konkluzje⁶⁰. W każdym razie wydaje się, że tak zaawansowane stadium rozwoju embrionalnego nie jest optymalnym momentem, w którym można wykonywać biopsję: proces kompaktacji jest już zaawansowany, a blastomery połączone są za pomocą tzw. złączy szczelinowych.

3. Ryzyko związane z PGD

Zastosowanie diagnozy preimplantacyjnej, podobnie jak samo zapłodnienie pozaustrojowe, którego PGD jest integralną częścią, obarczone jest ryzykiem wystąpienia niepożądanych konsekwencji. Poważne wątpliwości dotyczą procedur technicznych naruszających integralność struktury biologicznej embrionu, co może skutkować ich unicestwieniem lub ograniczeniem zdolności implantacji transferowanych embrionów, przedterminowym porodem, niską masą urodzeniową, wzrostem śmiertelności noworodków, wadami wrodzonymi⁶¹. Należy przy okazji wspomnieć, że wciąż nie dysponujemy wiarygodnymi badaniami dotyczącymi długoterminowych negatywnych implikacji zapłodnienia pozaustrojowego (z zastosowaniem PGD lub bez).

ESHRE opracowało listę negatywnych aspektów PGD, na jakie należy zwrócić uwagę, zamierzając zastosować tę procedurę.

I tak konsultacja genetyczna⁶² poprzedzająca PGD ma na celu: poinformowanie o stopniu wiarygodności otrzymywanych wyników, o możliwości wystąpienia błędu w diagnozie i o jej niekorzystnych skutkach; poinformowanie o podwyższonym ryzyku przedterminowych urodzeń, niskiej masie urodzeniowej, śmiertelności noworodkowej czy pojawieniu się wad wrodzonych, nieprzewidywalności efektów ubocznych w perspektywie długoterminowej; podjęcie decyzji co do embrionów dotkniętych wadą genetyczną i tych niezdiagnozowanych.

Konsultacja dotycząca samej metody⁶³ ma na celu poinformowanie o ryzyku związanym z komplikacjami mogącymi wystąpić podczas stymulacji hormonalnej i biopsji oocytów, o możliwości wystąpienia wad genetycznych u wszystkich wyprodukowanych embrionów, o niemożliwości wykonania biopsji blastomerów u niektórych z zarodków, o tym, że niektóre z nich biopsji nie przeżyją,

⁶⁰ K. de Boer i in., *Moving to blastocyst biopsy for preimplantation genetic diagnosis and single embryo transfer at sydney IVF*, „Fertility and Sterility” 82 (2004), s. 295–298. Por. S.J. McArthur i in., *Pregnancies and live births after trophoblast biopsy and preimplantation genetic testing of human blastocysts*, „Fertility and Sterility” 84 (2005), s. 1628–1636.

⁶¹ R.D. Lambert, *Safety issues in assisted reproductive technology: aetiology of health problems in singleton ART babies*, „Human Reproduction” 18 (2003), s. 1987–1991.

⁶² A.R. Thornhill i in., *ESHRE PGD Consortium “Best practice guidelines for clinical preimplantation genetic diagnosis (PGD) and preimplantation genetic screening (PGS)”*, dz. cyt., s. 37.

⁶³ Tamże.

o tym, że nie uda się zdiagnozować wszystkich pobranych do analizy komórek, o możliwości wystąpienia ciąż mnogich.

W przypadku zastosowania PGD w celu typizacji HLA⁶⁴ rodzice muszą zostać poinformowani, że tylko ok. 25% embrionów poddanych diagnozie genetycznej nadawać się będzie do procedury *in vitro*. Jeśli typizacja HLA ma być połączona z diagnozą choroby dziedzicznej autosomalnie recesywnie, tylko 18,8% embrionów będzie wolnych od niepożądanego defektu, a jeśli z diagnozą choroby sprzężonej z chromosomem X – tylko 12,5% nadawać się będzie do przetransferowania.

4. Śmiertelność embrionów

Szczególnie ważne wydaje mi się poruszenie zagadnienia medycznej skuteczności nie tyle samej PGD, ile zapłodnienia pozaustrojowego, którego diagnoza preimplantacyjna jest integralną częścią. Nie chodzi bowiem tylko o to, czy poprawna analiza genetyczna komórki jest możliwa, ale o to, na ile taka analiza daje nowo powstałemu organizmowi ludzkiemu szansę kontynuować rozwój i urodzić się jako dziecko, a na ile wpłynie na jego zniszczenie. Innymi słowy: ile z wyprodukowanych i genetycznie przebadanych embrionów zginie w wyniku procedury zapłodnienia pozaustrojowego⁶⁵.

⁶⁴ Tamże. Autorzy nie podają jednak, w jaki sposób i jaką metodą te dane zostały ustalone. Znacznie bardziej precyzyjnych informacji dostarcza nam analiza wyników opublikowanych przez dwa europejskie ośrodki (UZ z Brukseli i Genoma z Rzymu) przodujące w PGD w celu typizacji HLA. Jeśli chodzi o belgijski ośrodek, dane przedstawiają się następująco: typizacja HLA – 197 zapłodnionych komórek jajowych, 106 (53%) embrionów skutecznie zdiagnozowanych, 11 (5,5%) transferowanych, 2 (1%) implantowane, 2 (1%) żywe urodzenia; typizacja HLA + PGD – 350 zapłodnień, 218 (62,2%) embrionów skutecznie zdiagnozowanych, 23 (6,5%) transferowane, 9 (2,5%) implantowanych, 7 (2%) żywych urodzeń. Rzymski ośrodek: typizacja HLA – 366 zapłodnień, 309 (84,4%) embrionów zdiagnozowanych, 44 (12%) transferowane, 9 (2,4%) implantowanych, 5 (1,3%) żywych urodzeń; typizacja HLA + PGD – 1812 zapłodnień, 1572 (86,7%) zdiagnozowane, 172 (9,4%) transferowane, 53 (2,9%) implantowane, 37 (2%) żywych urodzeń. Por. H. van de Velde i in., *The experience of two European preimplantation genetic diagnosis centres on human leukocyte antigen typing*, dz. cyt., s. 737.

⁶⁵ „Pytam przede wszystkim o techniczną skuteczność. Bo skoro zapłodnienie pozaustrojowe to procedura medyczna, koniecznym warunkiem jej podjęcia musi być pozytywna odpowiedź na to właśnie podstawowe pytanie – czy i na ile metoda ta jest skuteczna z czysto medycznego punktu widzenia? Czy rzeczywiście jest ona w stanie osiągnąć stawiany jej cel? Bo jeśli nie, to będąc nieskuteczną, nosi znamiona *medical futility* i staje się uporczywą terapią. A wówczas z etycznego punktu widzenia uznana zostaje za niegodną – moralnie obowiązującym staje się jej zaniechać. Jeśli ART okaże się medycznie nieskuteczną, to z czysto technicznego powodu zostaje zdyskwalifikowana, i dlatego jakkolwiek dalsza dyskusja na ten temat staje się pozbawiona sensu. Chyba że uzna się za etycznie godne podjęcie się terapii z góry skazanej na niepowodzenie. Z czym osobiście trudno jest mi się zgodzić, gdyż, jak zaznaczałem wcześniej, taka terapia nosi znamiona uciążliwej terapii”; T. Orłowski, *Uporczywa prokreacja*, „Studia Elckie” 11 (2009), s. 62.

Szukając odpowiedzi na to pytanie, posłużę się raportem ESHRE⁶⁶, który wydaje mi się najbardziej kompletnym dokumentem analizującym dane dostarczone z europejskich klinik, gdzie PGD jest praktykowana.

Wynika z niego (tabela Ia), że do 2007 roku na 161 644 zapłodnione komórki jajowe udało się genetycznie zdiagnozować 112 867 (69,8%), w 5276 (3,26%) przypadkach stwierdzić wskazujący na implantację podwyższony poziom hCG (*hCG positive*)⁶⁷, a u 4091 (2,53%) stwierdzono bicie serca (*positive heartbeat*). Dane dotyczące roku 2007 (tabela Ib) przedstawiają się następująco: 40 713 embrionów, 28 998 (71,2%) genetycznie zdiagnozowano, 1559 miało *hCG positive*, 1276 płodów z bijącym sercem (3,13%), 995 porodów (na 5887 rozpoczętych cykli *in vitro*).

Tabela IIa dotyczy diagnoz na wykrycie aberracji chromosomowych (wykonanych do końca 2006 roku): translokacji robertsonowskiej i aneuploidii chromosomu płci. Wynika z niej, że na 30 543 embriony 21 121 (69,15%) zdiagnozowano, stwierdzono 718 z *hCG positive* i 567 (1,85% z wyprodukowanych embrionów) płodów z bijącym sercem. Dane dotyczące 2007 roku i tego samego rodzaju diagnozy (tabela IIb) to: 5325 embrionów, 3652 (68,5%) z nich genetycznie zdiagnozowano, 184 było z *hCG positive*, 152 (2,85%) płody z bijącym sercem, 120 porodów (na 729 rozpoczętych cykli *in vitro*).

Jeśli chodzi o wykrycie chorób sprzężonych z chromosomem X, to do roku 2007 (tabela IIIa) na 8694 embriony udało się zdiagnozować 5902 (67,88%), stwierdzono 266 z *hCG positive* i 206 (2,36%) płodów z bijącym sercem. W roku 2007 (tabela IIIb) uzyskano 866 embrionów, 638 (73,6%) zdiagnozowano, stwierdzono 25 z *hCG positive*, 22 (2,54%) płody z bijącym sercem i 18 porodów (na 110 rozpoczętych cykli *in vitro*).

Jeśli chodzi o wykrycie chorób monogenowych, to do roku 2007 (tabela IVa) na 28 364 embriony udało się zdiagnozować 17 522 (61,77%), stwierdzono 986 z *hCG positive* i 769 (2,71%) płodów z bijącym sercem. W roku 2007 (tabela IVb) uzyskano 9943 embriony, 6752 (67,9%) zdiagnozowano, stwierdzono 374 z *hCG positive*, 289 (2,54%) płodów z bijącym sercem i 253 porody (na 1203 rozpoczęte cykle *in vitro*).

⁶⁶ J.C. Harper, *ESHRE PGD consortium data collection X: cycles from January to December 2007 with pregnancy follow-up to October 2008*, dz. cyt.

⁶⁷ Ciążę można potwierdzić poprzez badanie krwi na obecność gonadotropiny kosmówkowej (hCG), zwanej inaczej choriogonadotropiną. Hormon wytwarzany jest przez blastocystę po implantacji w macicy (produkcja i wydzielanie rozpoczyna się w obrębie trofoblastu) i przez kosmki łożyska. Jego zadaniem jest m.in. podtrzymanie produkcji przez ciało żółte jajnika progesteronu, niezbędnego do rozwoju ciąży. Według generalnej zasady poziom hCG w surowicy krwi poniżej 5 mIU/ml (5 IU/L) uznawany jest za wynik negatywny, przeczący ciąży. Rezultat powyżej 25 mIU/ml (25 IU/L) traktuje się jako pozytywny, oznaczający ciążę.

Jeśli chodzi o PGD, to do roku 2007 (tabela Va) na 89 479 embrionów udało się zdiagnozować 65 181 (72,84%), stwierdzono 3145 z *hCG positive* i 2433 (2,71%) płody z bijącym sercem. W roku 2007 (tabela Vb) uzyskano 23 713 embrionów, 17 415 (73,44%) zdiagnozowano, stwierdzono 940 z *hCG positive*, 781 (3,29%) płodów z bijącym sercem i 586 porodów (na 3753 rozpoczęte cykle *in vitro*).

Jeśli chodzi o *Social Preimplantation Diagnosis*, to do roku 2007 (tabela VIa) na 4573 embriony udało się zdiagnozować 3141 (68,68%), stwierdzono 161 z *hCG positive* i 120 (2,62%) płodów z bijącym sercem. W roku 2007 (tabela VIb) uzyskano 866 embrionów, 568 (65,58%) zdiagnozowano, stwierdzono 36 z *hCG positive*, 23 (2,65%) płody z bijącym sercem i 18 porodów (na 92 rozpoczęte cykle *in vitro*).

Z przytoczonych danych jasno wynika, że tylko minimalna część wyprodukowanych embrionów (ok. 3%) ma szansę osiągnąć czwarty tydzień życia płodowego, kiedy to serce zarodka podejmie pracę. Na potwierdzenie pozwolę sobie jeszcze przytoczyć zestawienie tabeli VIIa, z którego wynika, że z 161 644 wyprodukowanych do roku 2007 embrionów urodziło się tylko 3929 (2,43%) dzieci. Skuteczność metody praktycznie nie zmieniła się w roku 2007: 40 713 embrionów i tylko 1206 (2,96%) żywych urodzeń⁶⁸. Absolutna większość wyprodukowanych embrionów ginie w podczas procedury zapłodnienia pozaustrojowego i nie ma szansy narodzić się jako dzieci. Uważam osobiście, że czyni to owe procedury wysoce nieskutecznymi z medycznego punktu widzenia.

Należy w końcu wspomnieć o problemie embrionów zamrażanych⁶⁹, które rozmrożone teoretycznie mogą, choć nieznacznie, zwiększyć skuteczność metody. Jednak warto pamiętać, że nacięcie osłonki przejrzystej i biopsja materiału biologicznego znacznie redukuje żywotność rozmrażanych embrionów⁷⁰. Problem dotyczy szczególnie diagnozy genetycznej z zastosowaniem *Comparative Genomic Hybridization*. Metoda ta jako wyjątkowo czasochłonna czyni konieczną kriokonserwację wszystkich zdiagnozowanych embrionów⁷¹.

⁶⁸ Należy tu jeszcze zwrócić uwagę na możliwość błędnej diagnozy: 4,7% urodzonych dzieci obarczone jest niepożądanymi anomaliami genetycznymi; International Working Group on Preimplantation Genetics, *10th Anniversary of Preimplantation Genetic Diagnosis*, „Journal of Assisted Reproduction and Genetics” 18 (2001), s. 66–72.

⁶⁹ Zazwyczaj jest to 1,5–4,5% wyprodukowanych embrionów; por. C. Harper, *ESHRE PGD consortium data collection X: cycles from January to December 2007 with pregnancy follow-up to October 2008*, dz. cyt., tabela Ia i Ib.

⁷⁰ H. Joris i in., *Reduced survival after human embryo biopsy and subsequent cryopreservation*, „Human Reproduction” 14 (1999), s. 2833–2837; Z. Serebrovska i in., *Fecondazione artificiale e crioconservazione degli embrioni*, „Medicina e Morale” 1 (2006), s. 13–39.

⁷¹ L. Wilton i in., *Birth of a healthy infant after preimplantation confirmation of euploidy by comparative genomic hybridization*, „New England Journal of Medicine” 345 (2001), s. 1537–1541; M.C. Magli i in., *Impact of blastomere biopsy and cryopreservation techniques on human embryo viability*, „Human Reproduction” 14 (1999), s. 770–773.

Studium prof. Edgara⁷² dowodzi, że tylko 46% rozmrażanych według standardowych protokołów, wcześniej poddanych biopsji embrionów przeżyje i nadawać się będzie do dalszych procedur *in vitro*. Modyfikując protokoły, uzyskuje się ok. 67%, przy przeżywalności ok. 70% embrionów genetycznie niediagnostowanych. Do podobnych konkluzji dochodzi prof. Jericho. Jego badania ukazują, że tylko ok. 43% embrionów (70% przy modyfikowanych protokołach) zachowuje żywotność po rozmrożeniu⁷³. Dane te zdają się potwierdzać wyniki innych klinik praktykujących PGD⁷⁴. Dlatego sugeruje się⁷⁵ konieczność informowania pacjentów, że uzyskanie ciąży z kriokonserwowanych i poddanych wcześniej biopsji embrionów jest mało prawdopodobne.

5. Błędy w diagnozie

Czułość diagnozy preimplantacyjnej nigdy nie jest absolutna. Technika biopsji i metoda genetycznej analizy powoduje, że należy się liczyć z ok. 10% błędnych analiz na wykrycie aneuploidii. Ten margines błędu zawiera tak wyniki fałszywie dodatnie (badanie rozpoznaje anomalię, której w rzeczywistości nie ma), jak i fałszywie ujemne (badanie wyklucza anomalię, która w rzeczywistości jest obecna)⁷⁶.

Realnego marginesu błędu diagnozy preimplantacyjnej nigdy nie będziemy w stanie dokładnie ustalić, z kilku zasadniczych powodów⁷⁷. Przede wszystkim ośrodki stosujące te techniki niechętnie publikują takie informacje. Pewien procent pozytywnie zdiagnozowanych i przetransferowanych embrionów po

⁷² D.H. Edgar i in., *Survival and developmental potential of stored human early cleavage stage embryos*, „European Journal of Obstetrics Gynecology and Reproductive Biology” 115S (2004), s. 8–11.

⁷³ H. Jericho i in., *A modified cryopreservation method increases the survival of human biopsied cleavage stage embryos*, „Human Reproduction” 18 (2003), s. 568–571. Ale z 50 rozmrożonych embrionów tylko 6 (12%) zagnieżdżyło się w ścianie macicy.

⁷⁴ Choć już dane prof. Magliego są mniej optymistyczne – twierdzi on, że tylko ok. 9% poddanych biopsji embrionów przeżyje proces rozmrażania; M.C. Magli i in., *Impact of blastomere biopsy and cryopreservation techniques on human embryo viability*, dz. cyt.

⁷⁵ H. Joris i in., *Reduced survival after human embryo biopsy and subsequent cryopreservation*, „Human Reproduction” 14 (1999), s. 2833–2837.

⁷⁶ S. Emiliani i in., *Comparison of the validity of preimplantation genetic diagnosis for embryo chromosomal anomalies by fluorescence in situ hybridization on one or two blastomeres*, „Genetic Testing” 8 (2004), s. 69–72; I. Garagiola, *Pitfalls in molecular diagnosis in a family with severe factor VII (FVII) deficiency – misdiagnosis by direct sequence analysis using a PCR product*, „Prenatal Diagnosis” 23 (2003), s. 731–734; E. Velilla i in., *Blastomere fixation techniques and risk of misdiagnosis for preimplantation genetic diagnosis of aneuploidy*, „Reproductive BioMedicine Online” 4 (2002), s. 210–217; A. Michiels, *The analysis of one or two blastomeres for PGD using fluorescence in-situ hybridization*, „Human Reproduction” 21 (2006), s. 2396–2402; V. Goossens, *Diagnostic efficiency, embryonic development and clinical outcome after the biopsy of one or two blastomeres for preimplantation genetic diagnosis*, „Human Reproduction” 23 (2008), s. 481–492.

⁷⁷ Por. L. Wilton i in., *The causes of misdiagnosis and adverse outcomes in PGD*, „Human Reproduction” 24 (2009), s. 1221–1228.

prostu zginie – pozostanie tajemnicą, czy było to skutkiem niewykrytej wady genetycznej (wynik fałszywie ujemny). Pewien procent z kolei zostanie błędnie zdiagnozowany jako obarczony niepożądaną mutacją (wynik fałszywie pozytywny) – co spowoduje jego wykluczenie z procedury *in vitro*. Należy też wziąć pod uwagę te błędy, które nie skutkują pojawieniem się objawów chorobowych (dziedziczenie autosomalne recesywne). Poza tym urodzenie chorego dziecka niekoniecznie musi być wynikiem błędu w diagnozie preimplantacyjnej, lecz transferowania embrionu, co do którego posiadano niekompletne i ograniczone wyniki diagnostyczne. Choroba może być też skutkiem wady genetycznej, której po prostu nie zamierzano zdiagnozować.

Dlatego w literaturze za błędną (i tylko taką uwzględnia się w kalkulacji błędów) uważa się diagnozę, w przypadku której zawiodła procedura techniczna albo której poprawne wyniki zostały następnie nieprawidłowo zinterpretowane. Jako możliwe przyczyny błędów podaje się te związane ze stosowaną techniką i metodologią badań (*probe or primer failure, maternal, paternal or operator contamination*), z błędem człowieka (*errors of procedures, wrong segregation analysis*), związane z samym embrionem (*haploid cells, chromosomal mosaicism, allele drop out*).

Mając na uwadze to wszystko, zespół prof. Wiltona w jednej z najbardziej kompletnych publikacji, do jakich udało mi się dotrzeć, stwierdza: „(...) misdiagnosis rates have been estimated [usually quoted as <1% for polymerase chain reaction (PCR) cases and <5% for fluorescence *in situ* hybridization (FISH) cases] and both published and in-house estimates should be available as patient information to allow informed consent for PGD”⁷⁸.

Zdarzyć się może, że blastomery tego samego embrionu będą posiadać różną liczbę chromosomów, czyli różny genotyp (mozaicyzm), a wówczas wynik fałszywy (ujemnie albo dodatnio) staje się wysoce prawdopodobny⁷⁹. Metoda

⁷⁸ L. Wilton i in., *The causes of misdiagnosis and adverse outcomes in PGD*, dz. cyt., s. 1222.

⁷⁹ „In fact, mosaicism seems to be a very common phenomenon in early human embryo development, raising serious doubts concerning the reliability of the PGS diagnosis based on a single cell (...). Some observations suggest that mosaicism may be a self-limiting condition in most cases. If this is true, the investigation of chromosomes of a single cell may be misleading in regard to the remaining embryo. Viable embryos (where one of the few abnormal cells was removed for PGS) that could otherwise lead to a healthy child may be discarded. On the other hand, chromosomally abnormal embryos may be transferred where by chance one of the few normal cells was removed for PGS”; B. Fauser, *Preimplantation genetic screening: the end of an affair?*, „Human Reproduction” 23 (2008), s. 2623. Por. także R. Jansen i in., *What next for preimplantation genetic screening (PGS)? Experience with blastocyst biopsy and testing for aneuploidy*, „Human Reproduction” 23 (2008), s. 1476–1478; S. Mastenbroek i in., *In vitro fertilization with preimplantation genetic screening*, „New England Journal of Medicine” 357 (2007), s. 9–17; C. Staessen i in., *Pre-implantation genetic screening does not improve delivery rate in women under the age of 36 following single-embryo transfer*, „Human Reproduction” 23 (2008), s. 2818–2825; E. Vanneste i in., *What next for preimplantation genetic screening. High mitotic chromosome instability rate provides the biological basis for the low success*

wykorzystująca amplifikację jednego tylko genu może skutkować błędną diagnozą w 7% analiz, do których wykorzystano tylko jeden blastomer⁸⁰.

Metodologia badań wykorzystywanych w analizie preimplantacyjnej jest zawsze obciążona ryzykiem błędnej diagnozy, co skutkuje zaleceniem wykonania sukcesywnie dodatkowej diagnozy prenatalnej, która potwierdziłaby wcześniejsze wyniki⁸¹. Właśnie dlatego ESHRE PGD Consortium w swoich wytycznych wskazuje, że „confirmation of the diagnosis should be performed (...). PGD and IVF centres should make special efforts to follow-up prenatal testing or birth, especially if confirmatory testing is not possible”⁸².

Poza tym należy sobie zdawać sprawę z tego, że diagnoza preimplantacyjna wskazuje jedynie na aberrację chromosomową. Nie jest ona w stanie przewidzieć przebiegu patologii czy stopnia objawów chorobowych, a co za tym idzie, określić jakości życia chorej osoby. Usprawiedliwione zatem wydaje się stwierdzenie, że niektóre embriony zostaną wyeliminowane, ponieważ zaliczone zostały do tzw. fałszywie dodatnich⁸³.

rate, „Human Reproduction” 24 (2009), s. 2779–2682. Dane zgromadzone przez prof. Fausera dotyczące 1294 pacjentek, u których zastosowano PGS, kończy mało optymistyczny wniosek: „None of the reported RCTs demonstrate a benefit of PGS, whereas two studies actually suggest decreased outcomes. Hence, a formal meta-analysis may not be required to conclude that all currently available high-quality data do not support the notion that PGS is a useful tool in clinical IVF (...). Beyond any doubt, PGS would not qualify for clinical use under those terms. For me, the most compelling question therefore is, whether it is ethically defensible to offer patients, the option of PGS and charge for such a procedure (...). Again, currently available well-designed studies failed to demonstrate a clinical benefit of PGS in IVF (...). In my personal view, we should first address and better understand the biology of early human embryo development including mosaicism and its fate. Secondly, there seems to be much room for improving the PGS technique studying all chromosomes in a reliable and reproducible fashion using contemporary molecular technologies”; B. Fauser, *Preimplantation genetic screening: the end of an affair?*, dz. cyt., s. 2624.

⁸⁰ S. Munne i in., *Chromosome mosaicism in cleavage-stage human embryos: evidence of a maternal age effect*, „Reproductive BioMedicine Online” 4 (2002), s. 223–232.

⁸¹ „However, current methods are technically challenging and subject to several sources of potential error. Consequently, conventional prenatal diagnosis is recommended to confirm the accuracy of PGD”; L. Speroff, *Clinical Gynecologic Endocrinology and Infertility*, Philadelphia 2005, s. 1239; L. Ying i in., *Non-invasive prenatal diagnosis using cell-free fetal DNA in maternal plasma from PGD pregnancies*, „Reproductive BioMedicine Online” 19 (2009), s. 714–720; C.M. Ogilvie, *Laboratory diagnosis*, „Lancet” 361 (2003), s. 160.

⁸² G.L. Harton i in., *ESHRE PGD consortium best practice guidelines for amplification-based PGD*, „Human Reproduction” 26 (2011), s. 38.

⁸³ „Furthermore, the imperfection in predicting the development of the disease forces us to accept that a number of embryos will be discarded that will not develop the disease. This is similar to the selection of embryos on the basis of sex in case of sex-linked diseases”; F. Shenfeld i in., *Taskforce 5: preimplantation genetic diagnosis*, „Human Reproduction” 18 (2003), s. 650.

6. Ocena moralna

Na koniec pozwolę sobie na kilka słów oceny moralnej omawianych technik. Nie da się bowiem ukryć, że są to procedury etycznie niezwykle kontrowersyjne. Aby jeszcze dobitniej kontrowersje te uświadomić oraz pokusić się o sensowną ocenę etyczną opisywanych praktyk, określimy najpierw status ontologiczny embrionu ludzkiego.

6.1. Ontologiczny status embrionu ludzkiego

Czy od momentu powstania pierwszej komórki nowego organizmu ludzkiego mamy do czynienia z czymś (zlepkiem totipotencjalnych komórek), czy może raczej z kimś (istnieniem ludzkim mającym godność osobową)? Odpowiedź na to pytanie stanowi fundament dalszej refleksji.

Embriologia powie nam, że od momentu zapłodnienia mamy do czynienia z typowo ludzką (ludzki genom), biologicznie żywą, genetycznie różną od swoich rodziców i indywidualną strukturą, czyli z nowym organizmem ludzkim. Zapłodnienie rozpoczyna nowy cykl życiowy – proces skoordynowanego, ukierunkowanego, nieprzerwanego i gradualnego rozwoju organizmu ludzkiego. Logiczną konkluzją przebiegu procesu embriogenezy jest uznanie zapłodnienia za moment, w którym rozpoczyna się nowy cykl życiowy – powstaje genetycznie ludzki jednokomórkowy organizm, wyposażony w niepowtarzalny, tylko jemu właściwy i wpisany w jego biologiczną strukturę program rozwojowy. Program ten będzie powodował, że ludzka zygota w procesie stopniowego, acz ciągłego rozwoju, mocą własnej dynamiki rozwojowej, osiągnie swoją dojrzałą i pełną formę. Moment zapłodnienia uznać więc należy za początek istnienia organizmu ludzkiego: w jego wyniku powstała nowa biologiczna indywidualność – zygota – która zawiera w sobie wszystkie konieczne elementy pozwalające mówić o nowym i żyjącym organizmie ludzkim.

Z kolei poprawna analiza filozoficzna wskazuje na duszę duchową jako na źródło istnienia ludzkiego. To ona jest tą zasadą istnienia, którą pojmujemy jako akt organizujący materię do bycia ludzkim ciałem. Dusza wraz z ciałem, które ożywia, stanowi jedno substancjalne i wyposaża je w całe bogactwo istnienia osobowego. Człowiek zatem to jedność duszy i ciała, jedność, która jeśli istnieje – istnieje zawsze istnieniem duszy rozumnej. A zatem zawsze istnieje jako osoba – substancja natury rozumnej. Rozumność nie jest tu pojmowana jako aktualna zdolność, ale immanentna właściwość, w którą całą substancję wyposaża jej forma duchowa. To sprawia, że rozumności, jako cechy natury ludzkiej, nie da się oddzielić od biologicznego istnienia ludzkiego – człowiek, jeśli istnieje, istnieje zawsze istnieniem formy substancjalnej (duszy), jako indywidualium natury rozumnej. Żywy organizm ludzki, ponieważ jest ożywiony i ubogacony przez

duszę, ma godność i wartość osobową. Dostrzec należy i uznać taką samą godność osobową w każdej żyjącej istocie ludzkiej niezależnie od jakości, fazy czy stopnia jej biologicznego rozwoju. Organizm ludzki od początku do końca swojego istnienia posiada godność osobową – bo jeśli istnieje, to tylko istnieniem duszy, bez której po prostu by nie istniał. Tak pojęta osoba ludzka stanowi fundament naszej dyskusji. W tym kontekście można poprawnie zrozumieć postulat niedysponowalności biologicznej każdego ludzkiego istnienia. Absolutny charakter godności ludzkiej zakazuje jakiegokolwiek redukowania człowieka do statusu rzeczy – środka umożliwiającego osiągnięcie zamierzonego celu. Nie godzi się jej naruszać poprzez modyfikowanie, programowanie, produkowanie, okaleczanie, selekcję czy unicestwienie istnienia ludzkiego, nawet gdyby tym praktykom chciano nadać szlachetne miano terapii⁸⁴.

6.2. Poważne etyczne wątpliwości

PGD to technika, której skuteczność (rozumiana jako procent wyprodukowanych zarodków, którym udaje się przeżyć i narodzić jako żywe dziecko⁸⁵) jest przerażająco niska. Jest to świadomie proponowana i podejmowana procedura zakładająca, że ponad 95% wyprodukowanych embrionów zginie. Prawo do życia tych istot ludzkich w pierwszych chwilach ich biologicznego rozwoju zostaje brutalnie pogwałcone. Czyż to nie „uporczywa prokreacja” w czystej formie i swego rodzaju „śmierć zaprogramowana”? Czyż może być etycznie godne i akceptowalne, aby narodziny tego jednego i upragnionego „kosztowały” tak wiele istnień ludzkich?

PGD to technika, która zakłada „produkowalność” istnienia ludzkiego. Mamy tu do czynienia z wytwarzaniem, analizowaniem i sukcesywnym przetwarzaniem. Wszystko podporządkowane jest określonym standardom i poddane wymogom projektu badawczego. Mamy komórki rozrodcze, materiał biologiczny, specjalistycznie wyposażone laboratorium i odpowiednio przygotowany personel medyczny, śledzimy proces produkcji, odseparowujemy pro-

⁸⁴ Osobiście uważam, że w PGD trudno się dopatrzeć cech terapeutyczności – chyba że termin ten pojmujemy jako zapobieganie chorobie poprzez eliminowanie chorej istoty. Tu bowiem wszystko jest ukierunkowane na wykrycie i zniszczenie (wykluczanie z procedury *in vitro*) embrionu obciążonego aberracją chromosomową. W tym przypadku dokonuje się selekcji osobników pod względem obciążeń genetycznych. W procedurze diagnozy preimplantacyjnej terapeutyczność („prewencja”) dotyczy w istocie nie choroby, lecz równa się likwidacji na embrionalnym etapie rozwoju obciążonego nią osobnika. Jedyną szansą na uniknięcie choroby jest niezaisnienie. Trudno to nazwać terapią czy profilaktyką.

⁸⁵ Celem PGD nie jest bynajmniej tylko sama analiza genetyczna i wyselekcjonowanie zdrowego embrionu. Te działania mają sens i są podporządkowane urodzeniu dziecka. Czy ktoś podejmuje się diagnozy dla samej tylko diagnozy i zadowoli się nią, a nie dzieckiem? W PGD nie chodzi o wykluczenie aberracji chromosomowej, ale przede wszystkim o urodzenie zdrowego dziecka.

dukty wadliwe od tych spełniających morfologiczne i genetyczne standardy. Pierwsze niszczymy, pracujemy tylko nad drugimi. Określamy skuteczność metody, prowadzimy i porównujemy statystyki, wymieniamy się doświadczeniami, ulepszamy proces. I nawet gdyby metoda diagnozy preimplantacyjnej nie oznaczała niszczenia embrionów ludzkich, to i tak pozostanie ona moralnie zła, bo zakłada uprzedmiotowienie i produkcję człowieka, a ludzką prokreację traktuje wyłącznie jak laboratoryjny proces. Metoda ta produkuje człowieka, próbuje go poprawić i ulepszyć, protokółuje jego rozwój i decyduje o dalszym losie. Trudno się tu dopatrzeć choćby znikomych śladów szacunku dla istoty ludzkiej w pierwszej fazie jej rozwoju. Nie zastąpią go cele, nawet najszczytniejsze, dla których jest ona stosowana – zdrowie dziecka i szczęście jego rodziców. Bowiem człowieka nie godzi się produkować i powoływać do istnienia podług standardów, które obowiązują przy produkcji rzeczy. Uprzedmiotowienie istnienia ludzkiego w PGD nosi znamiona poważnej moralnej niegodziwości.

PGD to technika czysto eugeniczna⁸⁶. Ten jej potencjał jest o tyle bardziej nieprzewidywalny i niebezpieczny, że jest on owocem już nie narodowej polityki, lecz czysto indywidualnych pragnień i preferencji, co może skutkować obłądną perspektywą „dziecka na zamówienie”. Diagnoza preimplantacyjna to nic innego jak „supermarket opcji”⁸⁷ w procesie selektywnej produkcji człowieka, którego celem jest powoływanie do życia dzieci o pożądanym cechach, zwłaszcza spełniających kryteria „genetycznej czystości” (eugenika pozytywna), jak i eliminacja osobników mających cechy niechciane (eugenika negatywna). Tu wszystko podporządkowane jest selekcji określonych cech (posiadanych lub nie), a nie dobru osoby i poszanowaniu jej immanentnej godności. Czy dziecko można pomyśleć jako produkt spełniający oczekiwania? W diagnozie preimplantacyjnej genetyka służy eugenicie i zamiast na terapii koncentruje się na eliminacji podporządkowanej dbałości o jakość gatunku. To eliminacja, czyli dyskryminacja, na podstawie tak faktycznych, jak i domniemych cech genetycznych. Urodzenie się staje się przywilejem tych, którzy pomyślnie przejdą określone testy, i wybranych przez lekarza oraz rodziców. Wszystkiemu przyswieca idea zaprogramowanego dziecka. To tryumf samowoli nad tym, co darowane, to dominacja zamiast szacunku, to arbitralne działanie tam, gdzie powinno mieć miejsce cierpliwe przypatrywanie się⁸⁸. Prawo do życia przysłu-

⁸⁶ Eugenika – gr. *eugene*: „dobre geny”, co starożytni, którzy genów jeszcze nie znali, tłumaczyli jako „dobrze urodzony”. PGD dąży do „ulepszania” ludzi, stworzenia osobników o cechach pożądanym, uzyskania, poprzez zastosowanie dostępnych technologii, dzieci odpowiadających preferencjom rodziców. To swego rodzaju projektowanie człowieka; J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, s. 29–30.

⁸⁷ J.L. Dolgin, *Method, mediations, and the moral dimensions of preimplantation genetic diagnosis*, „Cumberland Law Review” 35 (2004–2005), s. 524.

⁸⁸ Por. M. Sandel, *The Case against Perfection*, Cambridge (MA)–London 2007, s. 85.

guje tylko osobnikom całkowicie zdrowym. Odbiegającym od genetycznej normy – odmawia się go. PGD to oczywista degradacja godności ludzkiej.

Dopowiedzenie

Postęp metody diagnozy preimplantacyjnej zapewne pozostanie niezahamowany. W PGD zapobieżenie chorobom genetycznym rozumie się jako nie dopuszczenie do urodzenia się dziecka obciążonego schorzeniem poprzez przerwanie jego cyklu życiowego w początkowych fazach. Testy diagnostyczne zawsze prowadzą do zniszczenia genetycznie wadliwego embrionu. Nie da się nie zauważyć, że kategorie eugeniczne są immanentnym składnikiem idei diagnozy preimplantacyjnej.

Ośmielę się apelować o odpowiedzialność – odpowiedzialność za naukę, która ma służyć człowiekowi (a czego w PGD trudno mi się dopatrzeć), i odpowiedzialność za samego człowieka. Ludzki podmiot nie może być postrzegany jedynie jako przedmiot preimplantacyjnych dociekań. Uważam, że nie godzi się tego podmiotu przetwarzać i ulepszać jak dowolny rodzaj materii. Obawiam się, że w PGD granica między tym, co genetyczne, a tym, co eugeniczne, oraz między podmiotem a przedmiotem zaciera się. Dziś za sprawą techniki istnienie ludzkie stało się rozporządzalne. Czy nie warto, aby za sprawą moralnego nadzoru znowu było pojmowane jako normatywnie nierozporządzalne? Czyż na straży godności człowieka nie powinna stać refleksja moralna, a nie bariery o charakterze technologicznym? Czy w imię wolnego wyboru, osobistych preferencji i prywatnych priorytetów reprodukcyjnych można przyjąć zasadę, że chorzy nie powinni się rodzić, upośledzone istnienie należy możliwie szybko unicestwić, a biologicznie słabszego koniecznie trzeba wyeliminować?

Czy zatem PGD to cudowne rozwiązanie zapobiegające ryzyku urodzenia chorego dziecka? Sposób na uniknięcie dylematów diagnozy prenatalnej i aborcji w rodzinach wysokiego ryzyka przekazania potomstwu poważnych wad genetycznych? Zapewne diagnoza preimplantacyjna jest w stanie zapobiec urodzeniu chorego dziecka, ale za cenę unicestwienia chorego istnienia ludzkiego w początkowych fazach jego rozwoju.

I trudno jest mi wskazać inne niż typowo utylitarystyczne (bilans szczęścia i nieszczęścia) czy czysto liberalne (w spotkaniu dwóch wolności przegrywa zawsze wolność i istnienie słabsze) etyczne usprawiedliwienie praktyk diagnozy preimplantacyjnej. Dla tego jednak, kto, jak piszący te słowa, uznaje immanentną i niezbywalną godność osobową każdego istnienia ludzkiego, tego typu praktyki oznaczają poważną etyczną niegodziwość.

Summary

Preimplantation Genetic Diagnosis – definition and application

The preimplantation genetic diagnosis (PGD) is a method of the artificial technique of reproduction, which allows to evaluate the genetic material of an ovocyte before its conception or an embryo conceived *in vitro* before its transfer to the uterus. It is applied in order to make sure that a mother's womb will be introduced only by embryos without defects and chromosome aberrations or only by these embryos that possess determined characteristic or sex. Once recognized improper the embryos are eliminated from the *in vitro* procedure and destroyed. It is claimed that the application of PGD will significantly improve the effectiveness of artificial reproduction techniques, and eliminate successive prenatal diagnoses or moral dilemmas associated with eventual abortion.

In 1989 the application of the preimplantation diagnosis of human reproductive cells began to develop this field of research in terms of its diagnostic capability. In 1990 the first case of a pregnancy after PGD was described where patients of genetic disease coupled with sex chromosome.

The application of PGD, like the application of the extracorporeal conception where PGD is an integral part, is stuck with a risk of coming up some undesired consequences. They may embrace a chance of misdiagnosis or adverse outcome, some embryos may be unsuitable for biosy, or diagnosis may not be possible for all biopsied embryos.

At the same time, one must not forget about the risks associated with the procedure of artificial procreation such as the risk of premature birth, low birth weight, perinatal mortality, congenital anomalies and/or developmental delay in children following IVF/ICSI/PGD treatment, uncertainty about long-term adverse effects for children born after assisted reproduction with or without PGD and the importance of follow-up for children born after PGD.

Since we can not find any sufficient reason for non-recognizing the personal dignity of a human embryo, it is to be recognized as morally controversial the application of PGD where the production and deliberate destruction of human embryos are presupposed. PGD is a purely eugenic technique which is possessed by the idea of a child on order, and which discriminates on the basis of actual or alleged biological features. PGD is an evident degradation of human dignity.

Tomasz Orłowski – doktorat obronił w 2001 roku w Akademii Alfonsjańskiej. W latach 2002–2006 Master of Bioethics w Instytucie Bioetyki przy Akademii Medycyny Agostino Gemelli w Rzymie. Po powrocie do Polski w latach 2005–2009 wykładowca filozofii i etyki pielęgniarstwa w Wyższej Szkole Zawodowej w Suwałkach oraz etyki i bioetyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Ełku.

Mirosław Pawliszyn CSsR

S. ZATWARDNICKI, *KATOLICKI POMOCNIK
TOWARZYSKI, CZYLI JAK POJEDYNKOWAĆ SIĘ
Z ATEISTĄ*, FRONDA, WARSZAWA 2012, SS. 375
(RECENZJA)

Wydawnictwo Fronda, które na swej stronie internetowej reklamuje się jako „portal poświęcony” (pozostaje kwestią otwartą, czy samo czuje się poświęcone, czy poświęca się czemuś lub komuś), wydało książkę Sławomira Zatwardnickiego *Katolicki pomocnik towarzyski, czyli jak pojedynkować się z ateistą*. Autor, redaktor naczelny serwisu internetowego www.rodzina.org.pl, publicysta i twórca artykułów w pismach katolickich, daje czytelnikowi tekst, który prowokuje, chwilami drażni i zaskakuje, by gdzieś w ostatnich liniijkach wyjawić zasadniczą myśl, która stara się wyjaśnić rodzące się w trakcie lektury wątpliwości. Może dlatego właśnie warto sięgnąć po tę książkę, by podjąć trud intelektualnego zmierzenia się z autorem.

Od razu uderzają czytelnika okładka i sam tytuł, które zdradzają koncepcję i strategię książki. Skrzyżowane szpady nasuwają nieuchronnie skojarzenie ze starciem między dwiema stronami sporu. Co to za spór i kto w nim uczestniczy? Jeden z pojedynkujących się jest człowiekiem wierzącym, drugi ateistą. Tytuł mówi jasno, że książka ma być orężem w rękach wierzącego przeciw niewiernemu. Wolno spytać, czy przeciwnicy są sobie znani, czy książka pozwala obydwu jakoś dostrzec, uwyraźnić, pokazać sobie nawzajem. Zauważmy, że mniejszy problem mamy chyba z wierzącym. Owszem, może on przeżywać swoją wiarę na różne sposoby. Może się ona przejawiać poprzez pewne postawy i gesty, dotykać ze zwiększoną intensywnością różnych sfer osobowości, psychiki, rozumu, emocji. Jedno jest pewne – wierzący w coś, a raczej w Kogoś, wierzy, oddaje Mu cześć, uznaje Jego wolę i słowo. Nieco gorzej z tym drugim. Panorama ludzkiej niewiary we współczesnym świecie wydaje się niezwykle rozległa. Rodzi się ona z otwartego buntu, dotkliwych i trudnych doświadczeń, intelektualnej pewności, niezawinionej niedojrzałości, cwaniackiej przekory, dezorientacji. Przykłady można mnożyć. Tu też jedno jest pewne – panorama ta staje się coraz szersza i bardziej zróżnicowana. Trudno określić, jaki jest stopień deklarowanej niewiary, na ile jest ona objawem przekory, a na ile wyrazem niemożności pokonania samego siebie. Tego dotyczy pierwsza wątpliwość pod adresem autora. Trzeba ją uwyraźnić. Czy z każdym ateistą można pojedynkować się w taki

sposób, w jaki chce to czynić redaktor Zatwardnicki? Czy wobec każdego można stosować tę samą broń i taką samą taktykę? Jeżeli nie, to w którymś momencie może się okazać, że pojedynek nie tylko nie przekona kogoś do naszych racji, ale sprawi, że druga strona nie podejmie już jakiegokolwiek bronii, przestanie rozmawiać, odwróci się i odejdzie bezpowrotnie¹.

Druga wątpliwość dotyczy samej koncepcji skrzyżowanych szpad. Stojący naprzeciw siebie zawodnicy mają zawsze jeden cel – wygrać, pokonać przeciwnika. Dzięki temu wygrany zyskuje jakąś wymierną korzyść, zaś pokonany ma dotkliwe poczucie porażki. W tak symbolizowanym sporze nie ma miejsca na porozumienie, bowiem ono w ogóle nie wchodzi w grę, nie ma go w strukturze pojedynku. I tutaj właśnie tkwi problem. Wiąże się on z osobą wierzącego. Jak dowiadujemy się z tekstu, jest to ktoś deklarujący się jako zwolennik Boga-Miłości, który wypowiedział tę miłość w swoim Synu. To zobowiązuje, można powiedzieć: „mimo wszystko”. Czy szpada jest dobrym narzędziem w dialogu? Czy daje szansę na porozumienie? Wprawdzie walczący po stoczonym pojedynku podają sobie dłonie, ale jest to raczej wyraz wzajemnego uznania, należnego szacunku bądź podkreślenia pozycji wygranego i przegranego. Nic więcej. Tymczasem wierzący, zobowiązany do nawracania, nie osiągnie tego bez wyciągniętej dłoni, porzucenia symbolicznej szpady.

Książka podzielona jest na trzy zasadnicze części: *Bóg, Kościół, Religia*, a każdy z tematów składający się na rozdział zaopatrzony w stosowne tagi oraz odnośniki do literatury przedmiotu. Stanowi to cenne uzupełnienie całości. Zainteresowany czytelnik znajdzie tu ciekawe i często kontrowersyjnie brzmiące tematy. Wymieńmy kilka: *Człowiek wymyśla Boga; Jezus? To przecież postać mitologiczna; Zmartwychwstanie to oszustwo; To Bóg stworzył diabła; Nudne niebo? Raczej nudny kaznodzieja; Nie taka nieomyślność papieska straszna; Kościół przeciw nauce; In vitro – Kościół przeciw szczęściu; Biblia nie jest bezbłędna. I jest nienaukowa; Postmodernizm, polityczna poprawność*. Każdy z rozdziałów ma podobny schemat. Pierwsze linijki to nawiązanie do pewnej sytuacji, zdarzenia mającego być wstępem do dalszych. Należy podkreślić, że autor wykazuje tu dużą błyskotliwość i swobodę, a jednocześnie intelektualną konsekwencję. Wstęp jest ściśle związany z głównym tekstem, skłania do dalszej lektury, budzi zainteresowanie. Część zasadnicza to próby ważenia racji, ścieranie się argumentów. Wreszcie zakończenie – ma konsekwentnie pokazać racje wierzącego. Każdy, kto zdecyduje się sięgnąć po omawianą pozycję, powinien podjąć trud namysłu, czy zawsze wnioski wynikają bezpośrednio z tekstu. Na ile są one uprawnione, a na ile stają się efektem przyjętej wcześniej strategii? Z jednej stro-

¹ Uwaga ta jest nie tyle zarzutem pod adresem autora, ile może bardziej prowokacją do tego, by cyklowych pojedynków kontynuować, uwzględniając jednak, że po drugiej stronie może stać wielu różniących się od siebie sparring-partnerów.

ny, jest to zachęta do tego, by ewentualny czytelnik podjął wysiłek intelektualnej przygody, z drugiej, kolejna wątpliwość pod adresem autora. Wskażmy trzy przykłady, każdy z innego rozdziału.

Kwestia tzw. dowodów na istnienie Boga od wieków inspirowała ludzi myślących. Również i tutaj znajdujemy ten wątek. Problem został ukazany w kontekście biologicznym. Jednym z klasycznych okazów w laboratorium są wnętrzności żaby zanurzone w formalinie. Pytanie: czy tym, którzy je badają, chodzi o to, by faktycznie zobaczyć to, co ukazuje się ich oczom, czy też chcą poczuć „dreszczyk emocji” (s. 13) związany z tym, że ktoś musiał uśmiercić żabę i uczynić ją obiektem do oglądania. Poprzez tę, przynajmniej, dość odległą analogię Zatwardnicki chce ukazać, że w pytaniu o istnienie Boga chodzi albo o to, by faktycznie dociekać problemu, albo też o emocje związane z prowadzonym wnioskowaniem². Dalej pojawia się istotna uwaga o charakterze metodologicznym. Należy rozróżnić porządek wiary i porządek rozumu, co prowadzi nas do konstatacji, że tak jak rozum nie zrodzi z siebie wiary, tak wiara domaga się uzasadnienia, bowiem „ślepa” może sprowadzić na manowce. Dowody zatem to raczej argumenty, lub *preambula fidei*, same w sobie niemożliwe do przeprowadzenia. Dotyczy to zarówno prób udowodnienia istnienia Boga, jak i wykazania, że On nie istnieje. Jako wzór przywołane zostają dwa przykłady: droga z ruchu św. Tomasza oraz zakład Pascala.

Autor książki zadaje pytanie: komu potrzebne są te dowody? Z pewnością samym wierzącym, bowiem pożądanym jest, by próbowali oni racjonalizować swoją wiarę. Na nic zdadzą się one tym, którzy z wiarą nie mają nic wspólnego – niczego w ich nastawieniu nie zmienią. Jest jednak jeszcze jedna grupa, której mogą się okazać przydatne: to ci odczuwający „dreszczyk emocji” – być może zostaną pobudzeni do głębszej refleksji.

Istotna jest uwaga końcowa. Dowodzenie istnienia Boga „przypomina trochę eksperyment z żabami wnętrznościami pod mikroskopem. Tak jakby Boże łapki dały się rozcapierzyć, a Bóg wypatroszyć jak żaba” (s. 17). Bóg nie chce epatować naukowca w laboratorium, ale człowieka – objawiając mu prawdę o swej miłości, a „rozumieniu tego towarzyszy dreszczyk znacznie większy” (s. 18).

Przytoczony fragment dotyka ważnej kwestii. Jednak nawiązując do początkowych uwag, trudno nie odnieść wrażenia, że niewierzący raczej nie zostanie nim poruszony. Wątpię, czy podejmie „szpadę”. Wydaje się, że czyniąc refleksję nad dowodami, trzeba zauważyć pewien ukryty w nich sens. Może chodzi w nich nie tyle o to, by pokazać samą czynność dowodzenia, ile ra-

² Pamiętam mojego wybitnego śp. profesora Jerzego Perzanowskiego, który podczas zajęć z ontologii przeżywał niezwykle emocje, rozpisując nam na tablicy swój logiczny wzór na istnienie Boga.

czej o ujawnienie tkwiącego w założeniach pytania o sens świata i człowieka, próbę uniesprzecznienia rzeczywistości, zapytania o początek i koniec losu. Być może tu właśnie otwiera się zasadnicze pole nie tyle do pojedynku, ile do twórczej dyskusji?

Rozdział dotyczący Kościoła zawiera *passus* zatytułowany *Wierzący niepraktykujący*. Tak jak w każdym przypadku, otwiera go scenka z życia. Rysunek przedstawia kogoś trzymającego w ręce plan świątyni. Zaznaczone są na nim wyjścia ewakuacyjne, a pod nimi podpis: „Witaj w kościele! Możesz opuścić to miejsce każdymi z zaznaczonych drzwi, jeśli nie zgadzasz się z którąkolwiek z naszych nauk” (s. 164). Autor książki trafnie zauważa, że „przecież równie dobrze te wyjścia mogą służyć wejściu” (s. 164), zatem możemy odebrać całość dalszych analiz jako zaproszenie skierowane do wierzącego niepraktykującego. Jego postawa domaga się dookreślenia. Ktoś taki wprawdzie identyfikuje się z wiarą, ale stara się zachować dystans czy rezerwę, by nie popaść w przesadę, dewocję; lub też jego wiara jest zbyt słaba, by unieść ciężar wymogów jej stawianych. Te dwie postawy, jak twierdzi Zatwardnicki, nie są powodem do wychodzenia z Kościoła, ale zachętą do tego, by uczynić głębszą refleksję nad nią.

Inna możliwość podana jest w sposób nieco zakamuflowany. Mowa tu o wierze nie tyle w Boga, co – boga. Nie jest to Bóg chrześcijański, lecz swoisty twór wierzącego, „spolegliwy koleś” (s. 167), który nie stawia żadnych wymagań swojemu wyznawcy. Wierzący w takiego boga również jest przez autora zaproszony do tego, by z Kościoła nie wychodził. Pozwoli mu to na podjęcie wysiłku sprawdzenia, czy Bóg chrześcijański nie ma więcej argumentów, „czy coś ważnego nie przemawia jednak za Nim” (s. 167). Konkluzja brzmi następująco: omawiana formuła jest wezwaniem do tego, by pogłębić własną wiarę tak, aby zaczęła ona oddziaływać na życie. Może się bowiem okazać, że u podstaw tejże formuły tli się „letniość ducha czy lenistwo intelektu” (s. 168), które warto poddać weryfikacji. Chodzi o to, by otworzyć drzwi i wpuścić „trochę świeżego powietrza, a potem popraktykować wiarę, potraktowawszy wcześniej Boga poważnie” (s. 168).

Zauważmy. Wniosek brzmi, owszem, wiarygodnie, chociaż trochę powierzchownie. Jest związany z przyjętym punktem widzenia, strategią piszącego. Wolno zapytać, czy niewierzący został tu dobrze ujęty, czy nie pominięto jakiegoś istotnego wątku. Formuła, sama w sobie dość skomplikowana, łącząca dwa wymiary (wiarę i praktykę życia), jest, jak mi się wydaje, opisem dwóch możliwych postaw ludzkich: duchowego lenistwa bądź zranionego ducha. Pierwszą autor dostrzega, drugą pomija. Odnoszę wrażenie, że ta druga zdarza się jeśli nie częściej, to przynajmniej tak samo często. Mamy z nią do czynienia wówczas, kiedy ktoś przestaje praktykować na skutek odczutego bólu, złego

potraktowania przez wierzącego. Pojawia się wtedy postawa przeżywania wiary w sobie (nie na swój sposób, ale w sobie!). Nie jestem przekonany, czy zawsze świadczy ona o słabości lub letniości ducha. Trzeba zadać pytanie, czy ktoś taki jest naprawdę niewierzący. Jednak skoro porzuca praktyki, to w kluczu tocznego pojedynku odpowiedź brzmi: „tak”. Z kimś takim niestety znów nie porozumiemy się za pomocą szpady.

Rozdział zatytułowany *Religia* wydaje się niestety najsłabszy. Autor jakby traci impet i ogranicza się do stwierdzeń oczywistych i trochę banalnych. Wybrany tutaj fragment *Wszystkie religie mówią o tym samym* rozpoczyna się od przywołania dziecięcej zabawy, w której wraz z recytacją wierszyka utworzonego przez dzieci krąg rozrywa się. Stąd konstatacja, iż każde „dmuchanie balonika ponad miarę powoduje, że pęka, co zabawę kończy” (s. 271). Rzecz jasna, przykład ten pozwala autorowi na przeprowadzenie myśli. Samo sformułowanie mówiące o równości religii jest problematyczne. Rzeczywiście, wystarczy pobieżnie przyjrzeć się temu, co one faktycznie głoszą, by zobaczyć, że „nawet jeśli mówią o tym samym – o stosunku człowieka i Boga – nie znaczy to, że mówią o Tym samym” (s. 272). Chryścijaństwo twierdzi jednoznacznie, iż jego wyjątkowość polega na faktycznym wcieleniu się Boga i jedynym pośrednictwem Syna. By nie wikłać się w pułapkę eklezjocentryzmu (poza Kościołem, jako kontynuatorem misji Syna, nie ma zbawienia), proponowany jest chrystocentryzm (możliwe jest zbawienie w ramach innej religii, ale jest ono pochodne od Syna). „Tak nadmuchany balonik wydaje się mieć optymalne rozmiary, by można było poważnie rozmawiać z innymi religiami, a jednocześnie nie bawić się chrześcijaństwem” (s. 273). Chrystocentryzm próbuje się czasem zastąpić teocentryzmem. Wedle tej teorii, jak zauważa Zatwardnicki, chrześcijaństwo staje się objawieniem „równoległym” do innych sposobów ujawniania się Boga. Przestroga, jaka wieńczy refleksję, sprowadza się do konstatacji, iż „za mocno nadmuchany balon musi pęknąć” (s. 276).

Dla całości recenzji istotna jest ostatnia część książki, w której autor zastanawia się: *Jak zostać ateistą?* Jak wspomniałem, znajdujemy tutaj próbę wyjaśnienia celu napisania książki. Widzimy znaną już figurę niewierzącego (ateisty), z którym toczymy pojedynek. Jego życie nie będzie „miło i beztrudnie, nawet jeśli niewierzący na tyle uspił swoje sumienie jakąś modernistyczną kołysanką, że pewnych pytań sobie nie zadaje” (s. 331). Staje on wobec wyzwania, które zmusza go do zajęcia stanowiska. „Nie wystarczy wzruszyć ramionami i żyć, jakby Go nie było. O nie, więcej polotu, panie i panowie” (s. 331).

Manifest ten ma skłonić ateistę do myślenia. Wniosek jest dość oczywisty. Autor nie twierdzi, że niewierzący nie myśli, ale przychodzi mu to z pewnym trudem. Nie ma innej możliwości, skoro „uspił swoje sumienie”. Jednak ten, kto

zdecyduje się na wysiłek myślenia, musi pamiętać, że „nie jest łatwo być ateistą myślącym” (s. 336).

I w tym miejscu zaskakujący fragment. Autor pisze: „Może, co brzmi nieco paradoksalnie, nawet bliżej ateście myślącemu do myślącego wierzącego” (s. 336). Ten, kto wybrał ateizm, dokonał trudniejszego wyboru niż ten, kto z pozycji wierzącego „przygotowuje się do ostatecznego rozwiązania kwestii Boga” (s. 337). Okazuje się, że zamiarem Zatwardnickiego było pokazanie, że niewierzący to nie bezmyślne stworzenie, które gdzieś zagubiło zdolność czucia, przeżywania, myślenia. Za jego wyborem kryje się, a raczej może się kryć, jakieś wewnętrzne zmaganie, wysiłek rozumowania. Czy jednak rzeczywiście jest ono „trudniejszym wyborem”? Doprawdy niełatwo znaleźć tu kryterium weryfikacji.

Lektura książki nie należy do łatwych. Jest ona chwilami irytująca poprzez nadmierne uproszczenia i ustawianie niewierzącego w pozycji chłopca do bicia. Czasem zadziwiająca w doborze argumentacji i sposobach przekonywania. Wzbudza autentyczne uznanie dla swobody myślenia autora, zestawiania skojarzeń i symboli, artykułowania istotnych treści. Nie do końca jednak wiadomo, do kogo jest skierowana. Do zdeklarowanych wierzących, którzy nie mają żadnych wątpliwości?; do przeżywających swoją wiarę jako nieustanny trud obcowania z Tajemnicą?; do wątpiących, którzy zagubili się w swoich doświadczeniach?; do zauroczonych możliwościami rozumu, który kwestionuje oczywistości?; do cynicznych pseudomyślicieli czerpiących satysfakcję z prób zdyskredytowania religii? Powraca zarzut dotyczący przyjętej koncepcji. Metafora walki, skrzyżowanych szpad i pojedynkowania się nie stwarza atmosfery do dyskusji. Nie znaczy to, że *Katolicki pomocnik towarzyski* nie zasługuje na to, by go przeczytać. Jeśli sprowokuje niedookreślonego przez autora ateistę do przemyślenia istotnych kwestii związanych z sensem świata, człowieka, życia, a wierzącego do refleksji nad treściami wyznawanej wiary, to można stwierdzić, że spełnił swoją funkcję.

Tylko... tytułu żal i tych skrzyżowanych szpad...

część druga

teologia

Ryszard Hajduk CSsR
Ermländisch-Masurische Universität – Olsztyn (Polen)
Priesterseminar der Redemptoristen – Tuchów (Polen)
Universidad Católica Boliviana – Cochabamba (Bolivien)

EVANGELISIEREN DURCH DIE GELEBTE *COMMUNIO*

Słowa kluczowe: *communio*, Kościół, ewangelizacja, gościnność, relacje międzyosobowe, wspólnota
Keywords: *communio*, Church, evangelisation, hospitality, interpersonal relationships, community
Schlüsselwörter: *Communio*, Kirche, Evangelisierung, Gastfreundschaft, interpersonale Beziehungen, Gemeinschaft

Der Begriff *Communio* wird von den zahlreichen zeitgenössischen Theologen für die Leitidee der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils gehalten¹. Es ist ein Motiv, das sich durch die ganze Dogmatische Konstitution über die Kirche zieht² und seither die entscheidende Rolle bei der Suche

¹ Vgl. F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, Lublin 1992, S. 7; W. Kasper, *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, „Communio” 4 (1986), S. 26–42; P. Walter, *Communio konkretnie: biskupi niemieccy o roli laikatu w Kościele i świecie*, „Communio” 3 (1987), S. 122; H.O. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, S. 186; H.J. Pottmeyer, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, „Stimmen der Zeit” 9 (1992), S. 580; H. Döring, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie*, in: J. Schreiner, K. Wittstadt, *Communio sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, S. 440; J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka* (Kolekcja „Communio” 5), Poznań–Warszawa 1990, S. 17; W. Beinert, „Durch Christus werdet auch ihr im Geiste zur Wohnung Gottes erbaut” (Eph 2, 22). *Indikative und Imperative römisch-katholischen Kirchenverständnisses*, in: ders., G. Gaßmann i.in., *Mit der Kirche glauben*, Regensburg 1990, S. 57; J. Müller, *Das Mit- und Füreinander im Gottesvolk. Perspektiven einer Communiotheologie und -eklesiologie*, in: J. Müller, E.J. Birkenbeil, *Miteinander Kirche sein. Idee und Praxis*, München 1990, S. 50; B. Biela, *Ks. Franciszek Blachnicki – uwarunkowania jego poglądów teologiczno-pastoralnych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 25/26 (1992–1993), S. 213; P.F. Schmid, *Im Anfang ist Gemeinschaft. Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie*, Stuttgart 1998, S. 71–72; B.J. Hilberath, *Zwischen Vision und Wirklichkeit. Fragen nach dem Weg der Kirche*, Würzburg 1999, S. 25; B. Nitsche, *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communalen Struktur von Kirche*, in: B.J. Hilberath, *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg i. B. 1999, S. 81; C. Floristán, *Teología práctica*, Salamanca 2002, S. 625.

² Vgl. A. Grillmeier, *Kommentar zum I. Kapitel „Lumen Gentium”*, in: H.S. Brechter, B. Häring u.A., *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. XII: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Teil I, Freiburg i. B. 1966, S. 161; K.P. Ostasz, *Lumen Gentium – Magna Charta katolickiej eklezjologii ma trzydzieści lat*, „Homo Dei” 4 (1995), S. 25.

nach einer neuen katholischen Ekklesiologie spielt³. Das Konzil, das keine systematische Kirchenlehre entwickelt, zeigt die ekklesiale Wirklichkeit aus verschiedenen Aspekten mit der Hoffnung, dass es imstande ist, die Wahrheit über die Kirche zu vertiefen, obwohl sie immer ein unergründliches Geheimnis bleibt.

Die Idee der *Communio* wächst aus einer gemeinschaftlichen Erfahrung der Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde. Sie hat ihre Wurzeln in der Bibel, die ihr eine tiefe trinitarische und ekklesiologische Bedeutung verleiht. Mit diesem Begriff, der das Wesen der Kirche umfasst, ist die Aufbaupraxis der ersten christlichen Gemeinschaften verbunden. Sie sind eine Verwirklichung der *Communio*, die die Menschen durch den Glauben und durch die gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie mit Christus und untereinander vereint⁴.

Das Evangelium ist die Botschaft von der *Communio*⁵. Evangelisierung bedeutet, die göttliche *Communio* mit den Menschen zu leben und sie weiterzugeben⁶. Die Evangelisation ist ein dynamischer Ausdruck des Vollzugs der brüderlichen Gemeinschaft. Sie besteht vorrangig darin, dass die Jünger Christi die wertvollsten geistigen Reichtümer miteinander teilen – die gute Nachricht von der Erlösung in Jesus Christus (vgl. Röm 15,27). Aus der Annahme des Evangeliums, das der Maßstab für das Leben und die Arbeit der Gemeinschaft der Gläubigen ist, ergibt sich die Verpflichtung, es in die Welt hineinzutragen⁷. Die Fruchtbarkeit der kirchlichen Evangelisierung ist von der Intensität der Verwirklichung der *Communio* im Leben der Kirche abhängig, denn aus der Erfahrung der *Communio* ergibt sich der evangelisatorische Dynamismus⁸.

Communio ist nicht nur ein Modell, ein nie voll zu verwirklichendes Ideal und das Ziel der Kirche schlechthin, sondern auch eine Gemeinschaft des Heils, die zugleich ihre Frucht und ihre Verkünderin ist⁹. *Communio* weist auf die Annahme der Frohbotschaft vom Heil und auf ihre Weitergabe hin¹⁰. Von

³ Vgl. H.J. Pottmeyer, *Kirche als Communio*, op. cit., S. 580; J. Losada, *Wspólnota w Kościele-Komunii, „Communio“ 3* (1989), S. 61; M.H. Heim, *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen gentium*, Frankfurt a. M. 2005, S. 270.

⁴ Vgl. J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion*, Paris 1997, S. 96.

⁵ Vgl. F.-X. Durrwell, *L'Esprit Saint de Dieu*, Paris 1985, S. 90.

⁶ Vgl. T. Kellner, *Kommunikative Gemeindeleitung. Theologie und Praxis*, Mainz 1998, S. 158.

⁷ Vgl. O. Saier, „*Communio*“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung, München 1973, 41; R. Hajduk, *Kształtowanie relacji międzyosobowych w Kościele jako communio fidelium*, Kraków 2000, S. 78–79.

⁸ Vgl. R.W. Oliver, *The Vocation of the Laity to Evangelization. An Ecclesiological Inquiry into the Synod on the Laity* (1987), *Christifideles laici* (1989), and *Documents of the NCCB* (1987–1996), Roma 1997, S. 41; M. Zięba, *Jestem z wami. Kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2010, S. 165.

⁹ Vgl. ChL Nr. 32.

¹⁰ Vgl. J. Hainz, *Koinonia. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg 1982, S. 94.

der christlichen Gemeinschaft als Instrument der Evangelisierung spricht sowohl die Erfahrung der Urchristen, als auch die gegenwärtige Ekklesiologie, die die *Communio*-Praxis als eine signifikante Form der Weitergabe des Glaubens versteht. Es ist der Wille Gottes, dass die Kirche der ganzen Menschheit die frohe Botschaft von der Liebe Gottes vermittelt, damit alle durch sie miteinander verbunden ein Volk Gottes, ein Leib Christi und ein Tempel des Heiligen Geistes werden¹¹.

1. Leben aus der *Communio* im Urchristentum

Für die ersten Jünger Christi ist die wichtigste Art der Verbreitung der Heilsbotschaft das tägliche Leben der christlichen Gemeinden. Erst danach folgt die Tätigkeit der Missionare, die nicht nur wissen, was sie verkünden, sondern in der Kirche Jesus begegnet sind, den sie predigen¹². Die Erfahrung des Lebens in der Gemeinschaft macht sie zu glaubwürdigen Zeugen Christi, denn wo die Gläubigen nach dem Gebot der Liebe leben, dort können sie seine Gegenwart erfahren. Er ist es, der sie erleuchtet und befähigt, die Sendung um des Heils der Welt willen zu erfüllen¹³.

Die Grundlage für die Verkündigung des Evangeliums ist *Communio*, das heißt, das Leben der Gläubigen in der Gemeinschaft mit Gott und untereinander. Sowohl der heilige Paulus (vgl. 1. Kor 1,9), als auch der heilige Lukas (vgl. Apg 2,42) und der heilige Johannes (vgl. 1. Joh 1,3) weisen auf den göttlichen Ursprung der *Communio* hin, die ein wesentliches Element der christlichen Existenz ist¹⁴. Der zur Gemeinschaft mit Gott berufene Mensch antwortet auf die Stimme des Schöpfers durch die Teilnahme an der Eucharistie, die zu einem Ort der Verwirklichung der Vereinigung mit Christus und zu ihrem sichtbaren Zeichen wird (vgl. 1. Kor 10,16–17). Die Akzeptanz der Einladung zur Gemeinschaft mit Gott drückt sich auch in der Annahme des Evangeliums im Glauben (vgl. Phil 1,5) und der Bereitschaft aus, das Leiden Christi zu teilen (vgl. Phil 3,10–11; 2. Kor 1,7). Die Antwort auf den Aufruf Gottes zur *Communio* kommt auch in einer liebevollen Haltung gegenüber den Brüdern und Schwestern (vgl. 1. Joh 4,7–12) und in der Sorge um die bedürftigen Mitchristen (vgl. Apg 2,44–45; 2. Kor 8–9) zum Ausdruck.

Communio mit Gott spiegelt sich im Leben der Gemeinschaft der Jünger Christi wider. Die Folge der menschlichen Teilhabe am göttlichen Leben

¹¹ Vgl. KKK Nr. 776.

¹² Vgl. K. Berger, *Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion*, München 2008, S. 120.

¹³ Vgl. P. Coda, *La presenza di Gesù risorto nella Chiesa*, in: M. Vandeleene, *Egli è vivo! La presenza del Risorto nella comunità cristiana*, Roma 2006, S. 100.

¹⁴ Vgl. S. Dianich, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo 1993, S. 141; J.P. Vandenakker, *Small Christian Communities and the Parish. An Ecclesiological Analysis of the North American Experience*, Kansas City 1994, S. 13.

ist nicht nur eine spirituelle Vereinigung mit allen Christen, sondern die Entstehung brüderlicher Beziehungen, die es ermöglichen, die göttliche *Communio* in der äußeren Form des Lebens der Kirche auf Erden zu erfassen¹⁵. Die kirchliche *Communio* wächst aus der gemeinsamen Teilnahme der Gläubigen am Evangelium (vgl. Phil 1,5), dessen Proklamation der Weg zum Aufbau und zur Stärkung der Kommunion in der vertikalen Dimension, also zwischen Gott und den Gläubigen und in der horizontalen Ebene, das heißt innerhalb der christlichen Gemeinschaft ist (vgl. Apg 2 14–41; 1. Joh 1,1–7). All diejenigen, die das Evangelium im Glauben annehmen, haben an der Erlösung teil und bilden eine Gemeinschaft der Jünger Christi, die zur Verkündigung der Botschaft von Christus in der Welt berufen ist¹⁶.

Im Werk der Evangelisierung haben die in den bedeutendsten gesellschaftlichen Zentren gegründeten Gemeinschaften, aus denen die Wahrheit Christi herausstrahlt, eine wichtige Rolle gespielt. Es ging um die christlichen Gemeinschaften, deren Leben zum Ausdruck des Willens Gottes, der Sorge um die Größe der Menschenwürde und dadurch eine lebendige Solidarität und Nächstenliebe wurde¹⁷. Aus diesem Grund sind die Kirchen in den Zentren der römischen Administration, in den Milieus der griechischen Zivilisation und in den jüdischen Kreisen gegründet worden. Zugleich waren es Orte von großer Bedeutung für den Handel oder für militärische Zwecke¹⁸.

Wichtiger als die Aktivität der einzelnen Christen war das Zeugnis der Gemeinschaften, die mit ihrem Leben Faszination und Bewunderung in ihrer heidnischen Umgebung hervorgerufen haben¹⁹. Eine bedeutungsvolle Rolle in der Evangelisierung hat das Zeugnis der Gläubigen, besonders der Laien gespielt, das die heidnische Bevölkerung zur Umkehr bewegen hat. Die Urchristen waren keine Individualisten, sondern sie haben eine neue Familie gebildet. Es war keine neue Gesellschaft von namenlosen und fremden Menschen, sondern von Brüdern und Schwestern, die sich auf der materiellen und spirituellen Ebene gegenseitig unterstützt haben. Man hat ihren Sinn für die Brüderlichkeit bewundert, die die Gläubigen aufgefordert

¹⁵ Vgl. J.-M.R. Tillard, *La communion des saints*, „La Vie Spirituelle“ 519 (1965), S. 274; R. Schnackenburg, *Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken*, in: F. Hahn, K. Kertelge, R. Schnackenburg, *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament*, Freiburg i. B. 1979, S. 91; A. George, *La communion fraternelle des croyants dans les Epîtres de saint Paul*, „Lumière et Vie“ 83 (1967), S. 6; J. McDermott, *Królestwo Boże w Nowym Testamencie*, „Communio“ 2 (1986), S. 31; R. Karwacki, *Communio*, „Collectanea Theologica“ 3 (1989), S. 36; U. Kuhnke, *Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde*, Düsseldorf 1992, S. 187; A. Michalik, *Kościół – wspólnota czy komunia?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne“ 14 (1995/6), S. 284.

¹⁶ Vgl. LF Nr. 22.

¹⁷ Vgl. H.D. Cardona, *Los Hechos de los Apóstoles. Discípulos para la misión*, Bogotá 2006, S. 18.

¹⁸ Vgl. E.G. Hinson, *The Evangelization of the Roman Empire. Identity and Adaptability*, Macon 1981, S. 34; K. Berger, *Die Urchristen*, op. cit., S. 121.

¹⁹ Vgl. E.G. Hinson, *The Evangelization of the Roman Empire*, op. cit., S. 49.

hat, Gastfreundschaft großzügig zu praktizieren und während der Verfolgung die Treue zu Christus zu halten²⁰.

Das Leben der urchristlichen Gemeinden wurde vom Ethos der Nächstenliebe beherrscht, die sich im brüderlichen Dienst und in der gegenseitigen Hilfe ausgedrückt hat. Auf diese Weise hat sich die christliche *Communio* verwirklicht, die den Gläubigen ermöglicht hat, die soziale Kluft zwischen den Reichen und Armen zu überwinden. Die die Gläubigen miteinander verbindende Liebe war keine abstrakte Größe, sondern ein konkreter Ausdruck der gemeinsamen Sorge um die materielle Situation der Bedürftigen, insbesondere der Waisen, Witwen, Gefangenen und Fremdlinge. Die christliche Religion hat auch an Glaubwürdigkeit gewonnen, indem sie auf ein Streben nach sozialem Prestige verzichtet und die Würde der Sklaven gefördert hat²¹.

Die Heiden waren voll Bewunderung über die Christen, die sich an einfachen Zeichen erkennen konnten und sich einander liebten, bevor sie sich kennengelernt haben. Im Christentum haben sich auch feste Strukturen gebildet, die auf den Dienst an Menschen in Not ausgerichtet waren. All das hat den Erwerb von Anhängern erleichtert und die Sympathie der heidnischen Umgebung geweckt²². Infolgedessen hat sich das der menschlichen Existenz eine neue Qualität schenkende Evangelium in der damaligen zivilisierten Welt fortdauernd verbreitet.

2. *Communio* als kirchliches Lebensprinzip

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird die katholische Ekklesiologie von der Vision der Kirche als *Communio* inspiriert, die auch die physische Dimension der kirchlichen Gemeinschaft umfasst und die Grundlage sowohl für die Entwicklung ihrer sozialen Struktur, als auch für die Formulierung von kirchenrechtlichen Grundsätzen darstellt²³. Die Kirche ist nicht nur eine große Institution, die der Vermittlung des göttlichen Heils dient,

²⁰ Vgl. Y. Congar, *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques*, Paris 1963, S. 128; E.G. Hinson, *The Evangelization of the Roman Empire*, op. cit., S. 51; K. Berger, *Die Urchristen*, op. cit., S. 125.

²¹ Vgl. DCE Nr. 22; Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Eglise*, Paris 1953, S. 46; P.C. Bori, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclésiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972, S. 117; G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg i. B. 1991, S. 133; F.-X. Kaufmann, *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2011, S. 35.

²² Vgl. E. Galavotti, L. Esposito, *Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana*, http://www.academia.edu/1093985/Cristianesimo_primitivo._Dalle_origini_alla_svolta_costantiniana, 28.02.2013 godz. 12:00, S. 7.

²³ Vgl. I. Riedel-Spangenberg, *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983*, „Trierer Theologische Zeitschrift“ 3 (1988), S. 223; H.O. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, op. cit., S. 43; R. Hajduk, *Kształtowanie relacji międzynosobowych w Kościele jako communio fidelium*, op. cit., S. 144–146.

sondern *Communio*, die die innenkirchlichen Beziehungen gestaltet und die Gläubigen zu einem beharrlichen Heilshandeln in der Welt bewegt. Es ist eine Gemeinschaft von menschlichen Subjekten, die miteinander verbunden sind und sich in der Sorge um die Einheit der Kirche und ihre Verkündigung des Reiches Gottes in der Welt wechselseitig unterstützen²⁴.

Das konziliare Konzept der *Communio* beinhaltet alle relevanten Attribute der Kirche, zu denen in erster Linie die übernatürliche Herkunft der Kirche (Sakrament) und ihre enge Verbindung mit der Geschichte der Menschheit (Gottes Volk) zählen²⁵. Die Kirche als *Communio* ist daher in der Welt sowohl eine geheimnisvolle als auch eine sichtbare Realität. *Communio* verbindet das göttliche und das menschliche Element, die sich einander durchdringen und in der Kirche eine untrennbare Einheit bilden. Dieses Konzept definiert auch das kirchliche Lebensprinzip, das die Struktur der Gemeinschaft formt und den im Glauben tief verwurzelten, zwischenmenschlichen Beziehungen Gestalt gibt. Auf diese Weise wird die Kirche in all ihren Dimensionen als Gemeinschaft des Heils in der doppelten Bedeutung des Wortes gesehen: als Kommunikationsinstrument der ihr von Gott geschenkten Erlösung und als ihre Frucht²⁶.

Im Lichte der zeitgenössischen Ekklesiologie ist *Communio*, in der sich Gott als höchster Wert des menschlichen Lebens offenbart und den Menschen zeigt, dass sie das Volk Gottes sind, nicht etwas Fertiges, sondern sie stellt eine Aufgabe für die Jünger Christi dar²⁷. Sie ist eine Gabe Gottes, die die Menschen zur Teilhabe an seinem göttlichen Leben einlädt und von ihnen eine freie und verantwortliche Antwort verlangt. Die Christen antworten, wenn sie an den Heilsgütern teilhaben, das heißt am Evangelium, am Glauben, am Heiligen Geist, am eucharistischen und ekklesialen Leibe Christi²⁸.

Die Vereinigung der Gläubigen mit Gott in der vertikalen Dimension führt sie in die brüderliche Gemeinschaft in der horizontalen Dimension. Daher kann *Communio* zu einer geheimnisvollen und unsichtbaren Wirklichkeit nicht reduziert werden, sondern sie muss konkrete Formen auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen annehmen²⁹. *Communio*

²⁴ Vgl. J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, op. cit., S. 17; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, S. 76–77.

²⁵ Vgl. I. Riedel-Spangenberg, *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983*, op. cit., S. 228; P. Wehrle, *Kirche als Communio – Anspruch und Wirklichkeit*, „Lebendige Seelsorge“ 1 (1991), S. 58.

²⁶ Vgl. O. Saier, „*Communio*“ in *der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, op. cit., S. 41.

²⁷ Vgl. E. Schillebeeckx, *Kościół a ludzkość*, „Concilium“ (polnische Ausgabe) 1–10 (1965/6), S. 29.

²⁸ Vgl. W. Fürst, *Communio als Prinzip pastoraler Theologie und pastoraler Praxis*, „Lebendige Seelsorge“ 5/6 (1986), S. 239.

²⁹ Vgl. B.J. Hilberath, *Kirche als Communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?*, „Theologische Quartalschrift“ 1 (1994), S. 54–57.

als Lebensprinzip ermutigt die Christen, solche zwischenmenschliche Beziehungen anzuknüpfen, die zum Zeugnis des Glaubens, zu einem Raum des gegenseitigen Dienstes und der gemeinsamen Feier der Danksagung für die Gabe der Erlösung werden³⁰.

Aus der *Communio* ergibt sich eine aktive Teilhabe aller Christen am Leben und Wirken der Kirche. Dadurch kommt ihre Verantwortung für die Fortsetzung der Heilssendung Jesu Christi in der ganzen Welt zum Ausdruck³¹. Das Ideal der *Communio* entscheidet auch über die Form des menschlichen Zusammenlebens im Schoß der Kirche, die sich ihrer Priorität immer bewusster wird, die in der kontinuierlichen Stärkung der Gemeinschaft besteht. Dazu neigen alle ihre Tätigkeiten und Verpflichtungen, ihre Katechese und das sakramentale Leben³². Ihr Lebensstil wird von Brüderlichkeit, Anerkennung der gleichen Würde und Solidarität gekennzeichnet, die eine konkrete Umsetzung der christlichen Liebe ist³³. Die Verwirklichung der Kirche als *Communio* ist ein Weg, das im menschlichen Verhalten und in den zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft „inkarnierte“ Evangelium zu verkünden. So erscheint *Communio* als Wirklichkeit, die die tiefsten menschlichen Wünsche erfüllt, denn nur in der brüderlichen Gemeinschaft kann der Mensch sowohl die Fülle seiner persönlichen Entwicklung erreichen als auch die Wahrheit und echte Werte finden³⁴.

Communio ist ein Grundprinzip, die die Form der kirchlichen Strukturen bestimmt. Dank dessen Verwendung entsteht eine Gemeinschaft des Dialogs, der Kommunikation und Kooperation, die eine Grundlage der gemeinsamen Verantwortung aller Gläubigen für die Gestalt und die Sendung der Kirche in der Welt darstellt³⁵. All das dient der Äußerung der Absichten Gottes angesichts der Menschen, die durch den Heiligen Geist der Welt, mittels der entsprechend geformten kirchlichen Strukturen seine Liebe zeigen und jede Person in die Gemeinschaft des Heils, das heißt, in die göttliche *Communio* führen will.

³⁰ Vgl. F.-P. Tebartz van Elst, *Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte – Kriterien – Konkretionen*, Würzburg 1999, S. 543.

³¹ Vgl. J.-M.R. Tillard, *L'Eglise locale. Eclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995, S. 370; P. Byeng-Hun Lim, *Leben aus der Communio mit Gott und untereinander. Zur ekklesiologischen und praktischen Bedeutung des Communio-Prinzips für eine evangelisierende Pastoral*, Würzburg 1991, S. 62.

³² Vgl. J. Losada, *Wspólnota w Kościele-Komunii*, op. cit., S. 67.

³³ Vgl. J.-M.R. Tillard, *Chair de l'Eglise, Chair du Christ. Aux sources de l'eclésiologie de communion*, Paris 1992, S. 39.

³⁴ Vgl. P. Franssen, *Die kirchliche Communio, ein Lebensprinzip*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H.J. Pottmeyer, *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, S. 187.

³⁵ P. Byeng-Hun Lim, *Leben aus der Communio mit Gott und untereinander*, op. cit., S. 66.

3. *Communio*-Praxis im Dienst an der Evangelisierung

In der Evangelisation ist das Zeugnis des christlichen Lebens von besonderer Bedeutung. Die Haltung der Gläubigen ist die erste und unersetzbare Form der Mission. Daher ist die Kirche aufgerufen, die Welt durch das Verhalten der Christen zu evangelisieren³⁶. Diese Form der Evangelisation zeigt eine außergewöhnliche Überzeugungskraft der Liebe (vgl. Phil 2,1), denn der moderne Mensch „glaubt mehr den Zeugen als den Lehrern, mehr der Erfahrung als der Lehre, mehr dem Leben und den Taten als den Theorien“³⁷.

Das Werk der Evangelisierung kann daher nicht auf die Übertragung von der christlichen Lehre reduziert werden, sondern es muss die Gestalt der Orthopraxis annehmen, das heißt einer Lebensweise, die in den durch das Evangelium bestimmten Handlungen besteht³⁸. Eine solche Möglichkeit schafft das der *Communio* entsprechende Leben und Handeln der Kirche, die die christliche Gastfreundschaft ausübt, die Aktivität der kleinen kirchlichen Gemeinschaften unterstützt und die zwischenmenschlichen Beziehungen fördert, die die Grundlage der Kommunikation der Glaubenserfahrung darstellen.

3.1. Kleine Gemeinschaften als Räume der evangelisierenden *Communio*

Seit über 50 Jahren verbreiten sich die so genannten kleinen kirchlichen Gemeinschaften oder Basisgemeinden in der ganzen katholischen Kirche. Als Gruppen von den in der Nachbarschaft lebenden Christen sind sie erstmals in Lateinamerika erschienen. Die kleinen kirchlichen Gemeinschaften, zu denen die eine starke Bindung mit ihren Pfarrseelsorgern aufrechterhaltenden Laienchristen gehören, sind zugleich Adressaten und Instrumente der Evangelisierung³⁹. Indem sie die urchristlichen Gemeinden der Apostelgeschichte zum Vorbild nehmen, verkörpern sie das biblische Ideal der *Communio*⁴⁰. In ihnen wird die Praxis der Liebe in den lebendigen, brüderlichen Beziehungen möglich. Darüber hinaus lassen sie sich direkt überzeugen, was *Communio* der Gläubigen als Frucht der Annahme des Evangeliums ist⁴¹.

³⁶ Vgl. EN Nr. 41.

³⁷ RMi Nr. 42.

³⁸ Vgl. H.F. Lazenby, *The Struggle of Faith in a World of Beliefs. The Question of Orthodoxy*, Lincoln 2000, S. 228.

³⁹ Vgl. EN Nr. 58.

⁴⁰ Vgl. M. Azevedo, *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé. A realidade das CEBs e sua tematização, na perspectiva de uma evangelização inculturada*, São Paulo 1986, S. 252; B. Ernsperger, *Gruppen und Gemeindeentwicklung, „Lebendige Seelsorge“* 2 (1995), S. 63; R. Hajduk, *Kształtowanie relacji międzyosobowych w Kościele jako communio fidelium*, op. cit., S. 178–186.

⁴¹ Vgl. A. Sparrer, *Zur Pastoral der kleinen christlichen Gemeinschaften. Erfahrungen und Anregungen aus der Seelsorge, „Lebendige Seelsorge“* 5/6 (1986), S. 272; J. O'Halloran, *Small Christian Communities. A Pastoral Companion*, Dublin 1996, S. 125.

Die Christen versammeln sich in den kleinen Gemeinschaften, um die gute Nachricht von Jesus Christus zu hören und die Erfahrung des Evangeliums miteinander zu teilen. In der gemeinschaftlichen Bibellektüre und im Gebet begegnen sie Jesus als lebendige Person. Sie versuchen ihre persönliche Beziehung mit dem auferstandenen Herrn ständig zu vertiefen, und erkennen ihn als die wahre Grundlage ihrer Gemeinschaft an⁴². Im Kontakt mit dem lebendigen Wort Gottes verstärken die kleinen kirchlichen Gemeinschaften die Überzeugung, dass Gott unter ihnen wahrhaftig gegenwärtig und in ihrem Leben zu erkennen ist. Die Gotteserfahrung ist jedoch für sie kein Grund, um vor der Realität zu flüchten, sondern sie ist eine unerschöpfliche Quelle kreativer Energie, die ihnen ermöglicht, eine Welt zu bauen, in der die Menschen würdig und glücklich leben können⁴³. Das gemeinsame Lesen der Bibel ist keine vom realen Leben separierte „fromme Übung“, weil es zur Entdeckung von Impulsen führt, die die Christen zum sozialen und politischen Engagement anregen⁴⁴.

Die kleinen kirchlichen Gemeinschaften eröffnen den Christen eine echte Chance, den Wunsch nach einem Leben aus dem Evangelium in der Welt zu verwirklichen. Wenn sich die Gläubigen von den Worten Jesu im Alltag leiten lassen, entdecken sie soziale Folgen des Glaubens an das Evangelium. Nach dem Evangelium leben bedeutet nicht nur: positive Beziehungen zu anderen pflegen und sich dabei wohl fühlen. Das Wort Gottes ruft die Gläubigen auf, die Diener aller Menschen – vor allem den Kleinsten zu werden. Auf diese Weise werden die Mitglieder der kleinen Gemeinschaften verpflichtet, sich nicht mit dem Leben in einer entspannten Atmosphäre zu begnügen, sondern über ihre Gruppe hinaus die gute Nachricht von Jesus den Armen und Verlassenen zu verkünden⁴⁵.

Durch diese Praxis durchdringen die Jünger Christi das Leben der Welt mit dem Geist des Evangeliums, das desto tatkräftiger und wirksamer verkündigt wird, um sich authentischer das *Communio*-Ideal im Alltag der Gemeinschaften verwirklicht⁴⁶. Nur wenn ein Mensch im Kontakt mit den Gläubigen erfährt, dass es gut ist, seine irdische Existenz auf Gott zu bauen, ist er imstande, sich für das Evangelium zu öffnen und es zu seinem eigenen Wegweiser durch das Leben zu machen⁴⁷.

⁴² Vgl. D. Irarrazaval, *Audacia evangelizadora: Entre culturas y entre religiones*, Cochabamba 2001, S. 63.

⁴³ Vgl. V. Cosmao, *Kościół ubogich, „Więź“* 6 (1981), S. 120.

⁴⁴ Vgl. J.P. Vandenakker, *Small Christian Communities and the Parish. An Ecclesiological Analysis of the North American Experience*, Kansas City 1994, S. 210.

⁴⁵ Vgl. G. Paiement, *Communication et conflits dans la communauté de base*, „Concilium“ 104 (1975), S. 126; A. Figueroa Deck, *What Catholics and Evangelicals Might Learn from Each Other about Evangelization*, in: T.P. Rausch, *Evangelizing America*, Mahwah 2004, S. 103.

⁴⁶ Vgl. V.S. Acha, *Nueva evangelización. ¿Propuesta o desafío?*, Buenos Aires 2007, S. 89; F.P. DeSiano, K. Boyack, *Creating the Evangelizing Parish*, Mahwah 1993, S. 188.

⁴⁷ Vgl. M. Kehl, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, in: G. Koch, J. Pretschner, *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen*, Würzburg 1994, S. 52;

In den kleinen Gemeinschaften, wo sich die Menschen einander gut kennen und in tiefen persönlichen Beziehungen zueinander stehen, ist eine zwischenmenschliche, durch Offenheit und Affektivität gekennzeichnete Kommunikation möglich. Im Gegensatz zu den anonymen Kontakten, die für die modernen, nach den ökonomischen Prinzipien funktionierenden Gesellschaften typisch sind, ist die zwischenmenschliche Kommunikation in einer kleinen Gemeinschaft kein rein funktionales Phänomen mehr. In der *Communio* gibt es nämlich keinen Platz für den Austausch von Diensten und die Anknüpfung der Beziehungen, die nicht den ganzen Menschen mit seinem spirituellen und affektiven Leben engagieren. In den kleinen Gemeinschaften können die Christen in einen offenen Austausch von Erfahrungen und Erlebnissen kommen, ohne sich stets hinter einer gesellschaftlichen Rolle verstecken zu müssen, was im Alltag des durch die verschiedenen sozialen Systeme ständig wandernden modernen Menschen üblich ist⁴⁸.

Die brüderlichen Beziehungen, die auf dem Respekt für jede Person basieren, sind die primären Kanäle der Weitergabe des Glaubens und das unverzichtbare Umfeld, das zur Entstehung der menschlichen und christlichen Identität verhilft⁴⁹. Überall dort, wo die einzelnen Christen oder ganze Gruppen von Gläubigen die Möglichkeit haben, ihren Lebensraum individuell zu gestalten, können sie sich mit der Kirche und ihrem Glauben identifizieren. Eine solche Identifikation verstärkt das Gefühl der Sicherheit und Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, deren Leben der Geist der göttlichen *Communio* durchdringt⁵⁰.

3.2. Das Zeugnis vom Evangelium durch die christliche Gastfreundschaft

Communio mit Gott, die durch die göttliche Gastfreundschaft den Menschen gegenüber eingeleitet wurde, ist das Ziel des menschlichen Lebens⁵¹. Wie Gott in seinem Sohn Jesus Christus den Menschen angenommen hat, so sollen die Christen ihren Nächsten gastfreundlich entgegengehen – sowohl ihren Brüdern und Schwestern im Glauben, als auch allen Fremden und Bedürftigen, mit denen sich Christus identifiziert (vgl. Mt 25,31–46). Die Gastfreundschaft ermöglicht zwischenmenschliche Kommunikation, bricht

T.A. Kleissler, M.A. LeBert, M.C. McGuinness, *Small Christian Communities. A Vision of Hope for the 21st Century*, New York 2003, S. 121.

⁴⁸ Vgl. J. Caldentey, *Signification pour l'Église des communautés de base*, „Concilium“ 104 (1975), S. 105.

⁴⁹ Vgl. Y. Congar, *Grupy nieformalne w Kościele z katolickiego punktu widzenia*, „Collectanea Theologica“ 4 (1972), S. 20; J. Charytański, *Parafia wspólnotą przekazu wiary i życia chrześcijańskiego*, in: J. Krucina, *Ewangelizacja*, Wrocław 1980, S. 215–217.

⁵⁰ Vgl. H.J. Spital, *Gemeinde als Gemeinschaft von Gemeinschaften*, „Lebendige Seelsorge“ 2 (1995), S. 62; T.A. Kleissler, M.A. LeBert, M.C. McGuinness, *Small Christian Communities*, op. cit., S. 29.

⁵¹ Vgl. O. Rush, *The Reception of Doctrine. An Appropriation of Hans Robert Jauss' Reception Aesthetics and Literary Hermeneutics*, Roma 1997, S. 331.

Barrieren und öffnet den in der Welt verirrt Menschen den Weg zu einem Leben in der *Communio* mit Gott und mit Anderen⁵².

Seit den Anfängen des Christentums wird die Gastfreundschaft als Medium der Kommunikation des Heils verstanden. Auch heute spielt die Offenheit gegenüber allen in der heutigen Gesellschaft desorientierten und nach dem Sinn suchenden Menschen im evangelisierenden Handeln der Kirche eine wichtige Rolle. Indem die Kirche die Gastfreundschaft praktiziert, geht sie denjenigen entgegen, die nicht so sehr religiöse Informationen wie die Glaubenserfahrung brauchen⁵³. Die Botschaft des Evangeliums kann nur dort ihre eigentliche Bedeutung bekommen und den Weg in die Herzen der Menschen finden, wo der Glaube zu einem Tun wird und im Lebensstil der Gläubigen erfahrbar ist⁵⁴. Die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft fordert eine kontinuierliche Inkarnation des göttlichen Wortes in die menschliche Wirklichkeit, in der die in der *Communio* lebenden Gläubigen Zeugnis ihrer Offenheit gegenüber den einer spirituellen Heimat suchenden Menschen ablegen. Da die Sprache und Erfahrung eng miteinander verbunden sind, ist es unerlässlich, dass die Evangelisierung von einer Harmonie zwischen dem Leben und der Praxis gekennzeichnet ist – wie es im Leben Jesu war, der nicht nur die Botschaft der Liebe mit seinen Worten gepredigt, sondern den Menschen in seiner ganzen Haltung die Liebe bis zum Ende erwiesen hat (vgl. Joh 13,1)⁵⁵.

Die Gastfreundschaft, die zu den universellen humanen Phänomenen gehört, bekommt im Licht des Glaubens einen neuen Sinn⁵⁶. Sie ist ein Spiegelbild der barmherzigen und großzügigen Liebe Gottes, die nie nach Gewinn und Verlust fragt. Wenn die Christen mit vollem Einsatz auf eine andere Person zugehen, veranschaulichen sie unverkennbar und plausibel, was die Nachfolge Christi ist, der sich für das Wohl der Menschen entäußert⁵⁷. Die christliche Gastfreundschaft als Verwirklichung des Evangeliums wird ein universeller Ausdruck der christlichen Wahrheit, die von allen Menschen verstanden und akzeptiert werden kann. Sie geht über die institutionellen Grenzen des Christentums hinaus. Sie wird zu einer Verwirklichung des wahren Humanismus, der für die Menschen der verschiedenen Kulturen und Religionen akzeptabel ist.

⁵² Vgl. E. Neuhäusler, *Gastfreundschaft*, I: *In der Schrift*, in: J. Höfer, K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IV, Freiburg i. B. 1960, S. 526; W. Vondey, *People of Bread. Rediscovering Ecclesiology*, Mahwah 2008, S. 100–101; R. Hajduk, *Współczesne modele pastoralnej działalności Kościoła*, Olsztyn 2011, S. 227–233.

⁵³ Vgl. H. Stenger, *Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens*, Freiburg i. B. 1989, S. 91.

⁵⁴ Vgl. H. Wahl, „Glaubenlernen“ im Horizont von Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie: Lösungs- oder Beschwörungsformel?, „Münchener Theologische Zeitschrift“ 1 (1998), S. 86.

⁵⁵ Vgl. H. Windisch, *Sprechen heißt lieben. Eine praktisch-theologische Theorie des seelsorglichen Gesprächs*, Würzburg 1989, S. 138–139.

⁵⁶ Vgl. H. Stenger, *Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens*, op. cit., S. 65.

⁵⁷ Vgl. L. Giusani, *Il miracolo dell'ospitalità*, Casale Monferrato 2003, S. 65–66.

Die Kirche evangelisiert, wenn sie den Menschen ein Zuhause und eine Heimat bietet, in denen sie wie die Jünger Christi Akzeptanz und Liebe erfahren können⁵⁸. Die Christen geben die Antwort auf die Einsamkeit des modernen Menschen, der auf der Suche nach einem solchen Umfeld ist, in dem er seine Würde erkennt, seine Identität verstärkt und die volle menschliche Reife erreicht. Der Einzelne, der die Gastfreundschaft der Gläubigen genießt und durch sie für einen Subjekt gehalten wird, erhält die Motivation und Kraft, den gegenwärtigen Lebensbedrohungen und alltäglichen Konflikten furchtlos entgegenzugehen und der Apathie und Desillusionierung dabei nicht zu erliegen⁵⁹. Indem der Mensch durch die Christen in seiner oft sehr komplizierten Lebenslage unterstützt wird, lernt er, wie er sein Schicksal Gott anvertrauen kann. Alle negativen Erfahrungen werden dann für ihn zu einer Herausforderung, den Hass mit der Liebe zu überwinden und das Böse mit dem Bösen nicht zu vergelten⁶⁰.

Die Kirche vollzieht ihre Mission in der Welt nach dem Ideal der Gastfreundschaft, indem sie das Zeugnis vom Reichtum und von der Schönheit des christlichen Lebens ablegt. Die christliche Offenheit der Suchenden und Entfremdeten gegenüber, enthüllt die Wirkkraft der Wahrheit des Evangeliums, das dem menschlichen Verhalten Gestalt gibt. Die christliche Wahrheit kann nicht mehr als bloßes Wissen oder pure Idee wahrgenommen werden, die keine Wirksamkeit aufzeigt. Im Leben der Gläubigen, das die „Unruhe der Liebe“ umfasst, wird das Evangelium zum Weg der persönlichen Entwicklung, der Ausdauer und Treue zu Christus gefordert⁶¹.

Das Evangelium ist die Grundlage der *Communio*, indem es die Nachfolger Christi zu sensiblen und offenen Menschen macht, die bereit sind, den nach der Wahrheit und dem Lebenssinn Suchenden zu unterstützen. Die sich vom Ideal der christlichen Gastfreundschaft inspirierenden Gemeinschaften werden zu den privilegierten Orten der religiösen Sozialisation, das heißt, der Übertragung des Glaubens an Christus und der aus ihm kommenden Werte, Normen und Einstellungen von Generation zu Generation⁶². Die Gastfreundschaft hilft den Menschen, als Christen zu leben. Sie schützt sie vor dem negativen Einfluss der „Kultur des Todes“ und der „Spaßgesellschaft“. Sie propagiert und fördert das Modell der christlichen Existenz und stellt für die Missstände in der heutigen Öffentlichkeit eine Alternative dar, die man als „Kontrastgesellschaft“ beschreiben kann⁶³.

⁵⁸ Vgl. J. Drane, *Co New Age ma do powiedzenia Kościołowi?*, Kraków 1993, S. 205.

⁵⁹ Vgl. G. Kreppold, *Der ratlose Mensch und sein Gott. Programm für eine neue Seelsorge*, Freiburg i. B. 1994, S. 100–103.

⁶⁰ Vgl. H. Wahl, „Stell dich in die Mitte – Subjekt werden in der Kirche. Psychoanalytische Bausteine zu einer anthropologisch fundierten Krieteriologie, „Theologie der Gegenwart“ 2 (1990), S. 160.

⁶¹ Vgl. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, S. 58.

⁶² Vgl. L. Gonzáles-Carvajal, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Santander 1993, S. 158.

⁶³ Vgl. G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt*, op. cit., S. 62; J. Ratzinger, *Comunicazione e cultura: nuovi percorsi per l'evangelizzazione nel Terzo Millennio*, „Nuova Umanità“ 1 (2003), S. 52.

3.3. Die Weitergabe des Evangeliums in den zwischenmenschlichen Beziehungen

Das Ziel der Kirche ist die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus. Deshalb begibt sich die Kirche ständig auf die Suche nach neueren und effektiveren Formen der evangelisierenden Pastoral, um das Erlösungswerk Gottes in der Welt fruchtbar fortzusetzen. Die Kirche, deren Aufgabe ist, die heutigen Menschen zum Heil zu führen, versteht ihr pastorales Handeln als eine Fortführung des Heilswerkes des dreieinigen Gottes durch die *Communio* der Gläubigen. Sie bildet ein Raum des Lebens aus dem Glauben, in dem das den Menschen von Gott geschenkte Heil „erfahrbar“ wird, damit Gott seine Gegenwart und sein Handeln offenbart⁶⁴.

Zwischenmenschliche Begegnungen, die zu den wirksamsten Mitteln der Evangelisierung gehören⁶⁵, machen die bedingungslose Liebe Gottes für den Menschen nicht nur transparent, sondern sie befähigen ihn zu einem ähnlichen Dienst: er wird zu einer Person, durch die Gott seine Liebe den anderen offenbart; dadurch gewinnt die christliche Botschaft an Glaubwürdigkeit⁶⁶. Der Glaubende an Christus ist in seinem Leben und Handeln ein „Werkzeug der Evangelisierung“, wenn er in den zwischenmenschlichen Beziehungen dem Anderen ermöglicht, die gleichen Erfahrungen zu machen.

Die Verkündigung des Evangeliums erzeugt *Communio*, das heißt tiefe, zwischenmenschliche Beziehungen, deren Grundlage das lebendige Verhältnis der Menschen zu Gott ist. Als Antwort auf die Botschaft des Heils entsteht die Gemeinschaft der Gläubigen, die ihre Erfahrung der Begegnung mit Christus weitergeben, damit alle Menschen ihren Herrn und die Quelle ihres Lebens in Christus erkennen. *Communio* auf der horizontalen Ebene verwirklicht sich in erster Linie in Kontakten von den Personen, die sich einander kennen und sich die Erfahrung von Christus gegenseitig vermitteln, denn sie ist ihr größter Wert, der sie miteinander verbindet. Wenn die Kirche die christliche Botschaft nur mittels der lehramtlichen Texte verkünden und Christus den Menschen nur durch rituelle Gesten kommunizieren würde, wäre sie nicht in der Lage, die Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums vollständig zu erfüllen⁶⁷.

⁶⁴ Vgl. P. Byeng-Hun Lim, *Leben aus der Communio mit Gott und untereinander*, op. cit., S. 178; E.L. Buel, *A New Friendship. The Spirituality and Ministry of the Deacon*, Collegeville 2011, S. 38.

⁶⁵ Vgl. R. Zeffass, *Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst*, Freiburg i. B. 1985, S. 90; P. Byeng-Hun Lim, *Leben aus der Communio mit Gott und untereinander*, op. cit., S. 185–186.

⁶⁶ Vgl. P. Wehrle, *Kirche als Communio*, op. cit., S. 188.

⁶⁷ Vgl. J. Müller, *Gemeinde als Lerngemeinschaft*, in: H. Erharter, A. Kirchmayr, J. Lange, J. Müller, *Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsorientierte Pastoral*, Wien 1977, S. 142; S. Dianich, *La casa del popolo di Dio. Come vivere e capire la Chiesa*, Cinisello Balsamo 1993, S. 44.

Indem sich das Christentum als *Communio* verwirklicht, nimmt es die Form der Gemeinschaften an, die sich um den in ihnen gegenwärtigen Christus versammeln. Auf diese Weise ist die Kommunikation des Glaubens nicht mehr ein im Wort gekleideter „systematischer Vortrag über den Glauben an Gott“. Sie ist an eine konkrete Situation gebunden und wird zu einem jedes Mal neu konstruierten Akt des Glaubens, der auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen zum Ausdruck kommt⁶⁸.

Die Vermittlung der Glaubenserfahrung in den interpersonalen Beziehungen schließt nicht das Zeugnis des Wortes aus. Es scheint sogar unentbehrlich zu sein, denn es ermöglicht, das Wesen der Begebenheiten und Empfindungen in der Perspektive des Evangeliums zu deuten. In der zwischenmenschlichen Beziehung, in der der Mensch Respekt und Verständnis seitens seines Nächsten erfährt, wird die Wahrheit des Evangeliums zum Ausdruck gebracht. Dies bedeutet, dass die Motivation für die Gestaltung derartiger interpersonalen Verhältnisse in den kirchlichen Kreisen aus der offenbarten Wahrheit Gottes kommt. Die Botschaft von der Güte Gottes (Indikativ) appelliert an den Menschen um eine solche Haltung gegenüber dem Nächsten, damit die Beziehung Gottes zu den Menschen in ihr Resonanz findet (Imperativ). Ohne die Verkündigung des Wortes Gottes, die die Christen zur Annahme einer bestimmten Haltung den anderen Menschen gegenüber aufruft, würde die kirchliche Sendung um eine tiefere, religiöse Motivation beraubt, was wiederum zu ihrer Abschwächung führen könnte⁶⁹.

Damit das Evangelium die Herzen der Menschen erreichen und ihr Leben verwandeln kann, ist es nicht genug, ihnen zu sagen, dass Gott sie liebt. Denn in ihrem Inneren können psychische und intellektuelle Widerstände oder Zweifel zum Vorschein kommen, die den Menschen verbieten, die frohe Botschaft Christi zu akzeptieren oder sie für glaubwürdig zu halten. Wenn sie aber erfahren, dass die Christen sie tatsächlich so akzeptieren, wie sie sind, öffnen sie ihre Herzen für die Wahrheit, dass sie von Gott aufrichtig geliebt sind und werden bereit, dem Evangelium zu „glauben“. Indem die Menschen in der Haltung der Christen die Güte und Barmherzigkeit Gottes erfahren, besteht für sie kein Zweifel daran, dass das Wort Gottes die Wahrheit sagt. Im Gegenzug erzeugt diese Art der Begegnung mit dem liebenden Gott einen Wunsch, seine Liebe gegenüber den anderen Menschen zu bezeugen⁷⁰.

⁶⁸ Vgl. M. Scharer, *TZI – Theologie – Glaubenserschließung*, in: K.J. Ludwig, *Im Ursprung ist Beziehung. Theologisches Lernen als themenzentrierte Interaktion*, Mainz 1997, S. 95.

⁶⁹ Vgl. O. Fuchs, *Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral*, Düsseldorf 1990, S. 209; S. Knobloch, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg i. B. 1996, S. 125.

⁷⁰ Vgl. D. Stollberg, *Seelsorge und Psychotherapie. Kirchliche Seelsorge als Kommunikationsmodus*, in: R. Riess, *Perspektiven der Pastoralpsychologie*, Göttingen 1974, S. 103; K. Armbruster, *Von der Krise zur Chance. Wege einer erfolgreichen Gemeindepastoral*, Freiburg i. B. 1999, S. 47.

Communio als kirchliches Lebens- und Handlungsprinzip gestaltet auch den Dienst am Wort. Es gibt nämlich keine Verkündigung des Wortes Gottes außerhalb der Gemeinschaft der Kirche. Alle Christen, die ihren Glauben in der kirchlichen Gemeinschaft leben, bestätigen ihn mit ihrer auf Christus hin orientierten Existenz. In den lebendigen Gemeinden, die ihr Leben als lebendiges Zeugnis der Zugehörigkeit zu Christus einsehen, kommt die Verbindung zwischen Glauben und Erfahrung ans Licht. Eine so gelebte *Communio fidelium* ist die Quelle der Verkündigung, weil der Glaube der Evangelisatoren vom Glauben der Kirche lebt⁷¹. In diesem Zusammenhang scheint es klar zu sein, dass die Verkündigung der christlichen Botschaft auf eine Übergabe der religiösen Informationen nicht reduziert werden darf. Sie schöpft immer aus der Erfahrung der lebendigen Gemeinschaften, die in der Gegenwart Christi leben und aus seinem Geiste handeln.

In der Perspektive der *Communio* ist die Verkündigung des Wortes Gottes nur mit der Kirche und in der Kirche möglich. Jeder Evangeliumsverkündiger spricht im Namen der Kirche und nicht nur in seinem eigenen. Sein persönlicher Glaube wird durch den Glauben der Kirche unterstützt. Der Diener des Wortes Gottes ist nicht nur ein Lehrer, der die erworbenen theologischen Kenntnisse weitergibt. Er steht nicht „außerhalb der Kirche“, um aufgrund seiner persönlichen Überzeugungen die Kirche zu kritisieren. Er ist auch keiner, der „über der Kirche“ steht und deshalb dank ihrer theologischen Ausbildung dem Publikum seine intellektuelle Überlegenheit demonstrieren darf. Der Glaube der Evangelisatoren muss zu einem Prozess der Vertiefung ihrer *Communio* mit Gott und den Jüngern Christi werden. Die Annahme des christlichen Glaubens bedeutet die Vereinigung mit der Kirche. Der Glaube ist ein Ausstieg aus der Isolation, um sich mit der Kirche – dem Leib Christi zu vereinen. Durch den Glauben, die aus der Annahme des Evangeliums herauswächst, wird die Kirche zur *Communio*. Sie ist auch das Subjekt schlechthin der Verkündigung des Evangeliums⁷².

Die Rolle der *Communio* in der Evangelisierung kommt deutlich im Fall der Katechese zum Vorschein, die zur evangelisierenden Tätigkeit der Kirche gehört⁷³. Der Subjekt der Katechese ist die kirchliche Gemeinschaft, darum ist *Communio* als Glaubensmilieu ihre *conditio sine qua non*⁷⁴. Die Katechese ist ohne zwischenmenschliche Beziehungen undenkbar. Sie sind

⁷¹ Vgl. LF Nr. 47; J. Müller, *Gemeinde als Lerngemeinschaft*, op. cit., S. 140–142.

⁷² Vgl. J. Ratzinger, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, S. 18–32; R. Hajduk, *Jak ci, którzy nacinają sykomory. Posługa słowa w świetle nauczania Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, „Studia Redemptorystowskie” 9 (2011), S. 200–221.

⁷³ Vgl. EN Nr. 44.

⁷⁴ Vgl. *Allgemeines Direktorium für Katechese*, Nr. 75; K. Kirchhofer, *Gemeindekatechetische Animation. Dem Glauben „Seele“ geben*, in: L. Karrer, *Handbuch der praktischen Gemeindegearbeit*, Freiburg i. B. 1990, S. 118; C. Floristán, *Teología práctica*, op. cit., S. 480.

ein unverzichtbarer Bestandteil des Bildungsprozesses, denn dank ihnen entsteht *Communio* unter Gott und den Menschen und *Communio* unter den Menschen. Überall dort, wo die Christen ihren Glauben an Jesus Christus auf der Ebene der zwischenmenschlichen Interaktion bekennen, wird ein Raum für die lebendige Beziehung mit Gott geschaffen, der „der erste Pädagoge seines Volkes“ ist⁷⁵.

* * *

Das Ideal der *Communio* ist dem Konzept der (Neu)Evangelisierung sehr nahe, die heutzutage zu einem Hauptanliegen der Kirche und ihres pastoralen Handelns wurde. *Communio*, die sich als die Gabe Gottes im Leben der Gläubigen und der christlichen Gemeinschaften verwirklicht, stellt sowohl die Basis der Verkündigung des Evangeliums als auch ein wichtiges Werkzeug der Proklamation der frohen Botschaft vom Heil in Christus dar. Sie öffnet den Weg für die Inkarnation der Wahrheit des Evangeliums in die zwischenmenschlichen Beziehungen und kann daher als orthopraktische Form der Evangelisierung verstanden werden.

Die gelebte *Communio* gehört zur ersten Phase der Verkündigung Jesu Christi, die man Prä-Evangelisierung nennt⁷⁶. Nach dem Vorbild der urchristlichen Gemeinden spricht sie in der modernen, säkularisierten Gesellschaft menschliche Gefühle und Sehnsüchte an, indem sie durch ein human und menschenzentriert gestaltetes Lebensmilieu bei den Zeitgenossen Interesse und Hoffnung auf die Existenz in einer menschlicheren Welt weckt. Die *Communio*-Praxis kann man auch zur Evangelisation schlechthin zählen, wenn die in ihrem Raum geschaffene Möglichkeit der direkten Verkündigung des Evangeliums hervorgehoben wird. Sowohl das Wirken der kleinen kirchlichen Gemeinschaften, als auch die christliche Gastfreundschaft und alle durch die Christen initiierte und gepflegte zwischenmenschliche Beziehung eröffnen eine Chance, den aufgenommenen Gästen und begegneten Gesprächspartnern vom Leben aus dem Glauben in der Kirche und von der persönlichen Gotteserfahrung zu erzählen.

Communio, die sich im Leben der kirchlichen Gemeinschaften und damit auch den ganzen Pfarreien, Vereinen, Gruppen usw. aktualisiert, lässt nicht zu, dass sich die Gläubigen ausschließlich mit sich selbst beschäftigen und auf die eigenen Bedürfnisse konzentrieren. Da sie in ihrem Kern aus Nehmen und Geben besteht, provoziert die Erfahrung der kirchlichen *Communio* zu einer großzügigen Beteiligung am Leben der Welt und zu einem eifrigen

⁷⁵ S. Lanza, *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, Roma 2008, S. 199.

⁷⁶ Vgl. EN Nr. 51.

Engagement für die Proklamation der christlichen Botschaft. Wer an der göttlichen *Communio* teilhat und sie inmitten des Lebens und Handelns der Kirche erkennt, setzt sich für die Verkündigung des Evangeliums unermüdlich ein, damit „das Geschenk des göttlichen Lebens – *Communio* – in der Welt immer mehr Verbreitung finden möge“⁷⁷.

Streszczenie

Ewangelizować poprzez żywą *communio*

Communio jest pojęciem, którego używa Nowy Testament, by opisać życie Kościoła. Zgodnie z ideałem *communio* kształtowane są również egzystencja i działalność pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Od Soboru Watykańskiego II *communio* staje się wiodącą myślą eklezjologiczną, która pozwala określić naturę Kościoła, nadać kształt jego strukturom oraz wyznaczyć kierunek jego urzeczywistniania się w świecie. Ideał komunii jest bardzo bliski koncepcji (nowej) ewangelizacji, którą „należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła” (por. EN 14). Działalność ewangelizacyjna nie może być sprowadzona do przekazu doktryny, ale musi przyjąć postać ortopraktyki, czyli życia i działania wypełnionego czynami dokonanymi w duchu Ewangelii. Taką możliwość stwarza *communio*, która swoją siłę ewangelizacyjną ujawnia w działalności małych wspólnot kościelnych, w gościnności chrześcijańskiej oraz w relacjach międzyosobowych, pozwalających na przekaz doświadczenia wiary. Wspólnoty kościelne ożywiane ideałem *communio*, praktykujące chrześcijańską gościnność i pielęgnujące otwarte, braterskie relacje stają się uprzywilejowanymi miejscami socjalizacji religijnej, czyli przekazywania z pokolenia na pokolenie wiary w Chrystusa wraz z wynikającymi z niej wartościami, normami i postawami.

Ryszard Hajduk CSsR – święcenia kapłańskie przyjął w 1992 roku. W latach 1992–1995 studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Juliusza Maksymiliana w Würzburgu (Niemcy), uzyskując doktorat z teologii pastoralnej, a habilitację w 2001 roku na UKSW w Warszawie. Wykładowca homiletyki w WSD Redemptorystów w Tuchowie, wykładowca na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie oraz na Uniwersytecie Katolickim w Cochabambie (Boliwia). Od 2010 roku pełni funkcję kierownika Katedry Teologii Praktycznej i Ekumenizmu na Wydziale Teologii UWM.

⁷⁷ VD Nr. 2.

Andriy Oliynyk CSsR
Uniwersytet Katolicki – Lviv

PASTORAL WORK IN THE SERVICE OF THE KINGDOM OF GOD – BLESSED PRIEST EMILIAN KOVCH (1884–1944)

Słowa kluczowe: ks. Emilian Kowcz, Królestwo Boże, duszpasterstwo, parafia, martyria, liturgia, diakonia, koinonia, męczeństwo
Keywords: Fr. Emilian Kovch, Kingdom of God, pastoral work, parish, martyria, liturgia, diakonia, koinonia, martyrdom
Schlüsselwörter: Pater Emilian Kovtsch, Reich Gottes, Seelsorge, Pfarre, Martyrium, Liturgie, Diakonie, Koinonia

Emilian Kovch¹ was a pastor of the Ukrainian Greek Catholic Church during the complicated inter-war period, which was characterized by frequent changes in the occupational regimes, each of which in its own turn hindered clergy

¹ Blessed Emilian Kovch was born on August 20, 1884 in the village of Kosmach (Kosiv district), where his father Hryhoriy, was the pastor. As a child, he was very talented, and his father cared that he would study philosophy and theology in Rome in the Urbanian University (1905–1911), after which he married (October 24, 1910) and was ordained a priest in 1911. At first he ministered in the parish in Pidvolochys'k (Skalat district) and then in 1912 volunteered for missionary work among the Ukrainian Catholics in Yugoslavia. In 1916 he returned to Galicia and became an assistant-pastor in Sernyky Horishni (Rohatyn district). From 1919 he becomes the chaplain of the Ukrainian Galician Army. In 1921 he became pastor in Borshchiv (Peremyshliany district), and about a year later – in the town of Peremyshliany and the nearby village of Korosno, performing his pastoral service here until his arrest. For administering the Sacrament of baptism to Jews persecuted by the Nazis and active pastoral work among them, on December 30, 1942 he was arrested and taken to the prison in Lviv on the Lontskoho street and then in August 1943 he was transferred to the concentration camp „Majdanek”, near Lublin. In February 1944, Fr. Emilian fell seriously ill and was sent to the camp hospital. He most likely died on the 25th of March 1944, and the body of probably burned in the crematorium. In 1999, Fr. Kovch was posthumously awarded the title of „Righteous man of Ukraine” by the Jewish community. June 27, 2001, Pope John Paul II, during his official visit to Ukraine declared Fr. E. Kovch Blessed along with the other Ukrainian martyrs. On April 15, 2011 the first annual youth pilgrimage honoring heroic acts of Fr. E. Kovch took place to the museum „Majdanek” in Lublin. On May 1, 2012 in Peremyshliany a monument to Blessed E. Kovch was erected. He was proclaimed the patron of pastors in the Ukrainian Greek Catholic Church (В. Гриб, *Душпастирське служіння блаженного священномученика Еміліяна Ковча в період 1911–1944 рр.*, Львів 2013 (manuscript), p. 18–28, 111–135; К. Лабінська, *Дивен Бог у святих Своїх*, Львів 2001, p. 14–20).

in their pastoral work with the faithful. At this short period of time in Galicia, during which the government changed three times; Fr. Emilian working in these extreme conditions, was able to carefully and zealously carry out his pastoral ministry². However, the most specific form of pastoral work which engaged this priest was his spiritual guidance of prisoners, first in Lviv prison and later in the Nazi concentration camp „Majdanek”, located on the outskirts of Lublin. The proof of his pastoral care in the prison, based on his courageous witness of his faith until the moment of his martyr's death, was the characterization of Fr. Emilian as „the pastor of Majdanek”³.

According to the specific circumstances of the pastoral work of Fr. E. Kovch, through which he realized all four directions of service of the Church for the Kingdom of God – martyria, leiturgia, diakonia and koinonia⁴ – can be divided into two periods: the pastorship in the parish (1911–1942) and pastoral work in extreme conditions – in prison (1942–1944). It should be noted that there is little evidence of his pastoral work in the prison environment⁵, which lasted less than two years. However, from eyewitness accounts it becomes evident that he voluntarily chose this particularly dangerous ministry, begging his relatives not to do anything for his liberation. In his letters Fr. Kovch affirmed that he felt happy in the concentration camp, since he considered it his duty to be with the most abandoned and those who suffered the most⁶.

² Р. Кіцелюк, *Душпастирська діяльність блаженного о. Е. Ковча*, Львів-Рудно 2004 (manuscript), p. 3.

³ Х. Сніжна, *Блаженний Отець Еміліян Ковч. Парох Майданека*, Львів 2008, p. 65.

⁴ The Church carries out its mission in the world through the four pastoral functions that foresee: intensive activity in spreading the word and testimony of faith (martyria), zealous ritual and sacramental ministering (liturgia), compassionate ministry for the good of the community as a whole and each of its members in their particular need (diakonia), and the formation of a brotherly environment, unity and dynamic aspirations of the whole community to missionary life in God (koinonia). The goal of this well rounded service is to „declaration of the approach of the kingdom of God, in which people are able to truly feel it and contribute to its expansion in the world” (R. Hajduk, *Czynić prawdę. Elementy teologii pastoralnej fundamentalnej*, Olsztyn 2010, p. 40).

⁵ М. Луцький, *О. Е. Ковч був моїм сусідом... Свідчення про небуденного приятеля у буденній праці*, in: А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., p. 127–128.

⁶ In a letter to his family Fr. Kovch wrote: „I understand that you are trying to free me. But I ask you not to do anything. Yesterday 50 people were killed here. If I am not here, who help them come through these sufferings? They would have gone into eternity with all of their sins and in deep despondency which lead to hell. Now they are going to die with heads raised up, leaving their sins behind them. And so they cross the bridge of eternity [...]. Except for heaven this is the only place where I would want to be. Here we are all equal: Polish, Jews, Ukrainian, Russians, Latvians, Estonians. From all those present I am the only priest. I can not even imagine what it would be like here without me” [...] (*Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, Архів Постуляційного Центру УГКЦ (manuscript), p. 3).

1. Martyria – ministry of preaching

Preaching the Word of God was one of the key tools in the ministry of Fr. Kovch, for evangelization of people. The sermons of Fr. Emilian were meaningful, relevant, and tailored to each listener⁷, because often he used metaphors and stories so pointedly that later parishioners long remembered, embodied, and even included the current language phrases which they had heard on the pulpit. Once Fr. Kovch preached in the village of Univ (near Peremyshliany), about the need for healthy patriotism and the necessity to show your dignity on your own soil in relation to the occupiers. He built his speech on a parable he created himself about „farmer Ivan”, who through his indecisiveness and compliance, resembled the behavior of some of his parishioners⁸.

Preaching helped Fr. Kovch care about the high level of Christian morality in the community of the faithful. He often sharply criticized various cases of immoral behavior from the pulpit, despite everything happening in this difficult war time. There is mention of one particularly „educational” sermon from the pulpit, which Fr. Emilian gave after he learned of how his parishioners in the village Korosno had robbed the newly arrived troops. In the homily, Fr. Kovch ordered them to return all the loot. This act of the pastor sharply increased its credibility, as well the number of active parishioners and supporters in the neighborhood, in addition it also a chance for practical evangelism in the hard war times⁹.

Fr. Emilian Kovch not only expertly preached on his own parish, but often visited surrounding rural communities and gave sermons there, especially on the occasion of celebrating the church feast day. For example, an eyewitness account survived from an employee of the Peremyshliany church – Mykhaylo Pryshliak, who says that in his native village of Tuchne, Fr. Emilian was often their „feast day” preacher. Lay people liked to listen to the ardent sermons of Fr. Kovch, and because of this nearby villagers often gathered together to hear the famous preacher from Peremyshliany. During such celebrations Fr. Emilian often touched on subjects such as: the necessity of faith in the Lord, love and respect for God, the need to preserve your own religious traditions, and also

⁷ М. Шкільник, *Апостольський відвагою і євангельський вірністю*, in: А.-М. Ковч-Баран (ред.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., p. 129.

⁸ One day Farmer Ivan invited guests to his home. Very many people arrived, both those invited and uninvited, and they began to crowd out the owner with saying: „Ivan, move!”. The submissive nature of this man and his modest demeanor led to the fact that before he knew it he was outside of his own house. The sermon was so well absorbed by audience that in certain circumstances where one should defend their right to patriotism and stop groveling before the invaders, they called to one another: „Stop being Ivan!” (А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., p. 30–31).

⁹ Ibid., p. 31–32.

stressed the importance of honest patriotism. Highlighting these and similar topics on the pulpit, Fr. Kovch often, for better absorption, used humorous sayings and spoke with enthusiasm, as he had set as his main task – to promote the unity of the people around the basic principles of the Christian faith¹⁰.

Pastoral care through preaching was particularly intense for Fr. Emilian during the first period of Soviet occupation (1939–1941). Immediately after the conquest of the Western Ukraine, the Soviet troops launched a series of anti-religious actions, combining them with mass arrests and deporting people to Siberia. Fr. Kovch with the aid of the words he boldly preached stood on the side of truth¹¹. He set himself the task to strengthen the faith of his parishioners and dispel their fear¹², „uttered these fearless sermons, so that even those who have never come into the church, became vigilant participants in the Divine Services and listening deeply to the meaningful sermons of the pastor, which gave them comfort in sorrow, and the supported them in their time of need”¹³.

Preaching God’s Word, in the life of Fr. E. Kovch not limited to the church and pulpit. He knew that faith should be declared publicly, without fear of any consequences, especially if it occurred in the context of the dominant occupational government. A good opportunity for delivering sermons beyond the church, was the annual celebration on Epiphany („Jordan”), with a procession to the river Hnyla Lypa in Peremyshliany where there was a solemn blessing of water and Fr. Emilian proclaimed passionate sermon. Many times after such public religious actions, Fr. Kovch was summoned to the police, which lead to arrests and short periods of detainment¹⁴.

Finally, the arrest of Fr. Kovch by the Gestapo was mainly due to his courageous preaching activities, as he had sharply criticized the occupiers for their crimes in his speeches, especially for the deportation of civilians for forced labor to Germany. In addition, the tireless preacher urged parishioners at all costs not to cooperate with the Nazis in their extermination of the Jews, despite all sorts

¹⁰ Ibid., p. 27–28.

¹¹ Х. Сніжна, *Блаженний Отець Еміліян Ковч. Парох Майданека*, op. cit., p. 13–14.

¹² М. Шкільник, *З моїх споминів про о. Е. Ковча*, Вінніпег 03.04.1960, Архів Постуляційного Центру УГКЦ (manuscript), p. 5.

¹³ А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., p. 31.

¹⁴ The Jordan water blessing in Peremyshliany, where pastor ardently preached occurred even during the two-years of the atheistic Soviet rule, through the authority of Fr. E. Kovch. Although such „Jordan campaigns”, causing frequent summons of the pastor to the NKVD, but they usually ended as largely successful for the father, as a gentle disposition, ability to engage in dialogue and discussion with representatives of security agencies, as well as his popularity among the people stopped the application of punitive measures towards him. Although it is known that Fr. Kovch because of his active pastoral work was included in the list of potential victims of the Soviet „Red Terror” (Ibid., p. 33–34, 36).

of career promise on their part, and also encouraged the young not to enter the service of the Nazi police¹⁵.

2. Liturgia – liturgical celebrations

Liturgy in the Church is the key plane, for beginning the realization of the Kingdom of God. This is why Fr. E. Kovch not only carefully performed liturgical practices¹⁶, but devoted his only theological publication, entitled „Why ours flee from us”, to the liturgical problem and to the issue of formation of future priests. In the book, the author shows his concern about people leaving their native rite and Church, he sees the solution to this problem in conducting a pastoral-liturgical reform in the Church¹⁷. Proposed changes primarily relate to the needs of the modern use of the Ukrainian language in worship, the use of clear liturgical texts, correct singing, modernizing the requirements of fasting and other details which in the context of worship should bring every particular believer to the essence and meaning of mistagogia and liturgical spirituality of the Byzantine-Ukrainian rite¹⁸.

Realizing the liturgical area, Fr. Kovch besides the usual worship, organized an annually special liturgical congress in Peremyshliany called the „Eucharistic Congress”, which had as its objective to strengthen the faith and to deepen the devotion of people from the Peremyshliany deanery. These congresses were held periodically even in the conditions of occupation¹⁹. These celebrations were a time of intense liturgical prayers, processions with the Eucharistic Christ. During these congresses sermons were preached and there was an opportunity to partake in the sacrament of Penance²⁰. The congresses in Peremyshliany were attended by many of the clergy and many faithful, as seen in preserved photographs²¹. „With no exaggeration it can be said that the Peremyshliany Eucharistic Congresses, were truly a feast of the humility of the human soul, prayer and song that with their reverence and emotionality squeezed out tears not from one pair of eyes and didn't stop for all three Eucharistic Day”²².

¹⁵ Ibid., p. 56–57, 60.

¹⁶ В. Гриб, *Душпастирське служіння блаженного священномученика Еміліяна Ковча в період 1911–1944 рр.*, op. cit., p. 74.

¹⁷ Блаж. Е. Ковч, *Чому наші від нас утікають?*, Львів 2006, p. 7–8.

¹⁸ Ibid., p. 9–61.

¹⁹ М. Гаврилюк, *Геройство пароха Перемишлян, „Шлях-The Way”* (Philadelphia, PA, 06.11.1948), in: А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., p. 113.

²⁰ В. Гриб, *Душпастирське служіння блаженного священномученика Еміліяна Ковча в період 1911–1944 рр.*, op. cit., p. 64–66.

²¹ А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., p. 42–45.

²² Ibid., p. 39–41.

During the Nazi occupation of Peremyshliany, first Jew who was baptized by Fr. Kovch, was a lawyer from a mixed Ukrainian-Jewish family. This catechumen was carefully prepared for receiving the Sacrament. Subsequently the new baptized, like a „missionary” described the Christian truths to other Jews who saw this as a chance to save themselves. Because of this in Peremyshliany approximately 25% of the total Jewish population wished to be baptized²³. Although the certificate of baptism, which Fr. Kovch gave newly baptized Jews could help them very little in escaping from death, yet the pastor from Peremyshliany was one of the few priests who massively baptized Jews, and even asked German police permission to celebrate a Liturgy for Jewish Christian in the ghetto, which the Gestapo organized in the city upon their arrival. Thus, the pastoral work of Fr. E. Kovch can be described as an attempt to take care of fulfilling the liturgical and sacramental ministries, even at the risk of his own freedom and life²⁴. Because of his refusal to promise to the Nazi government to stop baptizing Jews, Fr. Kovch did not use this opportunity to be released, but voluntarily remained in prison²⁵.

Fr. E. Kovch not neglect his liturgical practice while in Lviv prison, where, according to fellow prisoners, he was severely tortured and interrogated. He periodically, whenever possible, served the Divine Liturgy in the cell. To implement this, in a letter he asked his daughter to visit the monasteries in the city asking for liturgical wine and to pass it to him in prison²⁶. Moreover, as noted by his cellmate, at dawn, when all the other prisoners still slept, he quietly whispered his prayer with hands lifted up, serving the Divine Liturgy, and Blessed all those present²⁷.

Very little information remains from Fr. E. Kovch's stay in the death camp „Majdanek”, but reminiscences of a Lithuanian former prisoner of the concentration camp, characterize the personality of Fr. Emilian as an „especially meaningful and valuable person who became the spiritual leader for all the prisoners”²⁸. His „liturgy” pastoral work in Majdanek presupposed joint prayers, hearing of confessions and participating in spiritual conversations with inmates, the purpose of which was to support their spirit, advising them and te-

²³ М. Гаврилюк, *Геройство пароха Перемишлян, „Шлях-The Way”* (Philadelphia, PA, 06.11.1948), in: А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., p. 113.

²⁴ А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., p. 58–59.

²⁵ А. Курдидик, *Криваві сліди, „Неділя”* (Ashafenburg, 25.07.1948), в: А.-М. Ковч-Баран (ред.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., p. 117–118.

²⁶ Ibid., p. 61.

²⁷ Ibid., p. 64.

²⁸ Ibid., p. 66.

aching the basics of the Christian faith²⁹. This was facilitated by the tolerance of the barracks guard who allowed Fr. Emilian to serve in his priestly functions: confess, give the Holy Eucharist and serve the Divine Liturgy in the corner³⁰. Because of this the „pastor of Majdanek” received general respect among the prisoners and great love that manifested in many inmates volunteering to assist Fr. Kovch in performing his camp duties³¹.

3. Diakonia – charitable acts

A particular virtue that characterized Fr. E. Kovch was „full selflessness and complete lack of interest in material goods”³². Evidence of this was his modest and patched priestly garment, his family’s simple lifestyle in the parish house, even though the parish in Peremyshliany was numerous and possessed considerable lands³³. This unpretentious lifestyle of Fr. Kovch, in practice meant that most of the material resources which were in his dispose were directed to charity and through this he showed mercy to those in need³⁴.

At the beginning of his priestly ministry, as a pastor in Yugoslavia, in Kozarats, Fr. Emilian often traveled with his pastoral visit to the faithful, especially those most in need, who lived far away in the mountains. After these visits, he often returned home with several young children from poor families, bringing them into his own apartment in order to feed them and allow them play with the toys of his children, and to have a fun and interesting time³⁵.

The Kovch family not only constantly engaged in charitable activities in relation to members of their parish communities. A well known case is the care for a family of Ukrainian refugees after the fall of Tsar in Russia in 1917, who had fled to Western Europe through Galicia. So Fr. Kovch and his wife provided several weeks of refuge in their home for a family of a stranger – Jacob Miller. Later, the wife and daughter of the escaped man decided to go back home, and Jacob was allowed to live for some time in an empty house in the village of

²⁹ Р. Кабачій, *Парох Майданека*, „Україна молода” (Київ, 02.02.2006), р. 9.

³⁰ А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., р. 68.

³¹ Ibid., р. 65–66.

³² М. Шкільник, *Апостольський відагою і євангельський вірністю*, in: А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, р. 129.

³³ П. Сивіцький, *Отець Еміліян Ковч наш християнський герой*, „Наше слово” (Warsaw, 15.04.2001), р. 3.

³⁴ П. Конвіцький, *За нас, християн... Розповідь про сім’ю Ковч – українських священників, патріотів*, „Галицький Шлях” 68 (1991), in: А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., р. 135.

³⁵ А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., р. 16.

Korosno until the time when the situation improves in his homeland. The man became a close friend of the Kovchs, living in Korosno until his death. Because of this merciful act of Fr. Kovch he converted and was baptized, and went on to become an exemplary member of the parish community³⁶.

Fr. E. Kovch often personally showed spontaneous acts of aid to the poor and those in need, where he worked. A special place for charitable ministry was the school in Peremyshliany and Korosno, where Fr. Kovch briefly taught religious studies³⁷. His daughter Anna Maria mentions a situation with her classmate and friend Katrusya, whose father died in the war. Fr. Emilian helped the fatherless girl buy school books and school clothes, but also did this to education his daughter about being charitable, buying books for the poor girl, he offered Anna Mary to borrow them from Katrusya when they were necessary for her studies³⁸.

At the parish, Fr. Kovch organized charitable fundraisers to help poor families, especially those affected by World War I, having lost the main breadwinner of the family. Some of the fields in the village Korosno, which the parish rented to farmers for significant pay, Fr. Emilian divided into smaller parcels and offered them to the parish widows to use for free³⁹.

Fr. Emilian also didn’t forget about charity and mercy when he was imprisoned. Letters from Fr. Kovch written to his family from the prison in Lviv, asking to convey necessary things for him, also mention the needs of the families of his cellmates. Fr. Emilian requested material help for their wives and children who were in trouble because their husbands are currently under arrest. In addition, he asked them to inform the families about their detained relatives in the prison⁴⁰.

4. Koinonia – community building

The ability to live in a community and to build it based on Christian principles and values, Fr. Emilian acquired in his native home, as he was the fifth and youngest child in his family. In addition, being a married priest, he was an exemplary father to his own six children⁴¹. His talent to create good relationships within his family, spread to his ability to build his own parish community

³⁶ Ibid., р. 92–93.

³⁷ П. Конвіцький, *За нас, християн... Розповідь про сім’ю Ковч – українських священників, патріотів*, „Галицький Шлях” 68 (1991), in: А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., р. 136.

³⁸ А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., р. 93–94.

³⁹ Ibid., р. 95–96.

⁴⁰ Ibid., р. 102–104.

⁴¹ В. Гриб, *Душпастирське служіння блаженного священномученика Еміліяна Ковча в період 1911–1944 рр.*, op. cit., р. 14, 30.

through his pastoral care. This contributed to the fact that two of Fr. Emilian's sons also became priests⁴².

Fr. Kovch paid particular attention to the youth, aspiring to bring each of them up to be mature Christians. Except for the church, where he readily met with the growing generation, another place where youth often gathered was the parish house. Systematic formational conversation, where Fr. Kovch often took the role of both father and older brother, were supported by integration games, communication and sharing a meal. Often young people even slept in the house of the priest⁴³.

His obvious efforts to strengthen the parish community were a trademark of Fr. Emilian's work in the town of Kozarats in Yugoslavia, with Ukrainian immigrants. From the recollections of his wife and daughter it becomes clear that Fr. Kovch was rarely at home during this time, because he often traveled with pastoral visit to the mountainous areas to visit his parishioners who lived very poor, which made it difficult for them to attend worship in Kozarats⁴⁴.

Becoming the pastor in the Greek Catholic parish in Peremyshliany in 1922, Fr. Emilian finds it neglected. Therefore he expands his activities beyond the four walls of the church in order to create a strong parish community. He rebuilt the ruined church of St. Nicholas, builds a bell tower and organizes the cemetery, restores the People's House, where he unites the congregation into a theatrical troupe and initiates joint profitable activities – within the restored building bank opened as well as a joint warehouse-store⁴⁵.

Fr. Emilian built another building in Peremyshliany, to start a Ukrainian preschool, giving the Sisters Servants care over the children of his parishioners, organizes the parish youth into youth groups and a church choir⁴⁶. Therefore, we can affirm that the pastor, to implement „koinonia”, not only shaped the religious life of their spiritual „sheep”, but also develops cultural and educational sector as well as promote the economic development of his fellow villagers⁴⁷. Fr. Kovch was also very active in developing a strong parish community in the village of Korosno⁴⁸.

⁴² В. Мацелюх, *За перемогу Божої і української правди, „За вільну Україну”* 12 (2011), р. 9; А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., р. 12.

⁴³ В. Щербій, *Я його бачив майже щодня зблизка*, in: А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., р. 121–122.

⁴⁴ А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., р. 14.

⁴⁵ Ibid., р. 21–24; В. Гриб, *Душпастирське служіння блаженного священномученика Еміліяна Ковча в період 1911–1944 рр.*, op. cit., р. 90.

⁴⁶ Ibid., р. 89–91.

⁴⁷ А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., р. 22–23.

⁴⁸ *Шематизм духовенства Львівської архієпархії на рік Божий 1938*, Львів 1938, р. 63.

A special opportunity for building parish life was the organization of pilgrimages by Fr. Kovch, which were remembered by many residents of Peremyshliany. Fr. Emilian organized walking pilgrimages to the churches in the nearby villages of: Borshchiv, Ushkovychi, Lypivtsi, Vyshnivchyk and Vovkiv. From the initiative of Fr. Kovch, there were also youth pilgrimage by railway to more distant pilgrimage places. For example, a pilgrimage under the slogan „Ukrainian Youth for Christ” took place in 1933 to the village of Zarvanytsia and the city of Hoshiv. Preparing in advance for these types of events Fr. Emilian initiated the youth of the parish in plays and performances, fairs, celebrations, to be able to raise funds for those participants of the pilgrimage who could not afford to pay for their own tickets for the train. Youth pilgrimage by train were an excellent opportunity to strengthen the parish community, since organizing them Fr. Kovch rented a whole railway car, which was filled to the brim with young people⁴⁹.

Summarizing the analysis of the life and work of Blessed Fr. Emilian Kovch, it may be argued that his pastoral ministry was a successful attempt to realize the Kingdom of God in practice. He performed this task emphatically on his parishes from the very moment of his ordination, and until his martyrdom in the concentration camp. With charismatic preaching Fr. Emilian, concerned about the morale of his faithful, preached interesting relevant topics from the pulpit. In a word, he inspired people's hope, consoled them, supported and inspired them to fight in difficult situations, urging them to be courageous witnesses of Christ's truth. In addition, Fr. Kovch with much dignity and care served the liturgical office and performed his sacramental ministry, accompanying those men entrusted to him on their journey to meet God. This becomes especially evident in relation to the Jews who he protected from Nazis persecution, harboring and baptizing them. Fr. Kovch initiated liturgical reforms, the implementation of which would make services more meaningful and understandable in modern times. Fr. Emilian also devoted a lot of his attention and energy to acts of charity towards the most needy: refugees, orphans, widows, and prisoners. In his ministry he wanted to convey to his „spiritual flock” a moral code for Christians in that world. For this to happen he worked on building one true Christian community that would unite the faithful in the love of God and their neighbor. That's why Fr. E. Kovch paid a lot of attention to the problems of education of the youth, seeing that they were the future for the Church and nation.

⁴⁹ А.-М. Ковч-Баран (ed.), *За Божі правди і людські права. Блаженний священномученик Еміліян Ковч*, op. cit., р. 38.

Streszczenie

Duszpasterstwo w służbie Królestwa Bożego – bł. ks. Emilian Kowcz (1884–1944)

Artykuł ukazuje działalność duszpasterską błogosławionego męczennika obozu koncentracyjnego „Majdanek” Emiliana Kowcza (1884–1944), kapłana Ukraińskiej Cerkwi Grecko-Katolickiej, uwzględniając cztery płaszczyzny pastoralnego zaangażowania Kościoła na rzecz budowania Królestwa Bożego: martyrii, liturgii, diakonii oraz koinonii. Działalność „proboszcza Majdanka” obejmuje jego długoletnie zaangażowanie jako duszpasterza w różnych parafiach (1911–1942) oraz posługę pasterską w warunkach więziennych w latach 1942–1944: najpierw we lwowskim więzieniu, a później jako więźnia obozu koncentracyjnego „Majdanek” koło Lublina. W tekście została przedstawiona sylwetka ks. Kowcza jako utalentowanego kaznodziei, który dbał o wzrost wiary oraz wysoki poziom moralności swojej trzody, odważnie głosząc prawdę Chrystusową i potwierdzając ją swoim przykładem. Poprzez słowo pocieszał, pokrzepiał oraz umacniał swoich wiernych w trudnych czasach. Czynności liturgiczne sprawował wiernie i gorliwie. Jego postawa była heroiczna, o czym świadczą liczne przypadki udzielenia przez niego chrztu wielu Żydom w czasie ich prześladowania przez niemieckich nazistów, wskutek czego poniósł śmierć męczeńską. Posługa charytatywna wymagała od ks. Emiliana wielkiego zaangażowania ze względu na konieczność udzielania wsparcia materialnego ubogim i potrzebującym: uchodźcom, sierotom, wdowom oraz więźniom. Bł. Emilian Kowcz starał się również o budowanie i wzrost wspólnoty wierzących w Chrystusa w duchu koinonii, kształtując w nich postawy nacechowane solidarnością, braterstwem oraz miłością do Boga i bliźniego.

Andriy Oliynyk CSsR – ur. 1979, kapłan grecko-katolicki. Pracuje jako wykładowca teologii pastoralnej, misjologii oraz komunikacji kościelnej na Ukraińskim Uniwersytecie Katolickim we Lwowie. W 2011 roku obronił doktorat z teologii na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie. Jest duszpasterzem młodzieży, ponadto głosi misje oraz rekolekcje na Ukrainie, w Polsce, Belgii, Portugalii oraz USA.

Olga Cyrek
URz – Rzeszów

ZNACZENIE INFORMACJI W CODZIENNYM ŻYCIU WCZESNOŚREDNIOWIECZNYCH MNICHÓW NA PODSTAWIE REGUŁY BENEDYKTA Z NURSJI

- Słowa kluczowe:** informacja, słowo, gesty, obserwacja, monastycyzm, opinia, reguła klasztorna
- Keywords:** information, words, gestures, observation, monasticism, opinion, monastic rule
- Schlüsselwörter:** Information, Werb, Geste, Beobachtung, Mönchtum, Meinung, Ordensregel

Wstęp

Każdy człowiek w ciągu swojego życia przebywa w różnych środowiskach oddziałujących na jego psychikę, ale ma z nimi do czynienia tylko w pewnych okresach. Jednak istnieje środowisko, z którym związany jest przez całą swoją egzystencję, a mianowicie środowisko informacji, tzw. infosfera.

Określenie to pochodzi od łacińskiego *informatio* (informacja) oraz greckiego σφαίρα (środowisko)¹. Informacja to nie tylko ogół działań powodujących jej przekazywanie, ale także zawartość tego przekazu².

Wyróżnia się infosferę jednostki oraz większej grupy ludzi, np. społeczeństwa³.

Również w klasztorze mamy do czynienia z indywidualną infosferą każdego mnicha, jak i infosferą całego zgromadzenia cenobitów. Niemniej jednak trzeba podkreślić, że infosfera jest tworem społecznym i najbardziej oddziałuje na jednostkę w gronie innych osób⁴. W artykule opisana została mniejsza społeczność, to znaczy wspólnota cenobitów zgromadzonych w jednym klasztorze, oddzielnym od zewnętrznego świata i od wpływu świeckich.

¹ A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2011, s. 170; G. Lissowski, *Informacja*, w: *Wielka encyklopedia powszechna*, Warszawa 2002, s. 126n.

² Th. Suave, *Information*, w: *Dictionnaire economique et social*, Paris 1973, s. 234–235, za: A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 170.

³ Na temat szumu informacyjnego występującego w zbiorowościach ludzkich zob. A. Wallis, *Informacja i gwar. O miejskim centrum*, tłum. A. Lepa, Warszawa 1979.

⁴ A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 171.

Ogólnie mówiąc, każda grupa ludzi może się prawidłowo rozwijać tylko wtedy, kiedy jest dobrze poinformowana o ważnych dla niej sprawach. Dzięki temu jej członkowie wiedzą, czego należy unikać, jak się bronić przed określonym niebezpieczeństwem oraz jakie mają względem siebie prawa czy obowiązki⁵.

Jeśli informacje docierające do ludzi są zniekształcone lub ich brakuje, tzn. kiedy mamy do czynienia z deficytem informacji, rozwój jednostki oraz społeczności, do której ona należy, zostaje zachwiany. We współczesnym świecie wiąże się to przede wszystkim z informacjami przekazywanymi przez media⁶. W artykule skupiono się jednak na informacjach płynących z innych źródeł obecnych w środowisku, w którym człowiek funkcjonuje.

Jeśli chodzi o cenobitów przebywających w gronie osób o podobnym usposobieniu, to chociaż docierały do nich informacje ze świata, były one znacznie ograniczone. Przyczyniali się do tego sami mnisi, którzy świadomie odcinali się od wpływu czynników zewnętrznych na swe życie. Codziennie spotykali się tylko z ludźmi swego stanu, natomiast kontakt ze świeckimi minimalizowali.

Informacja tworząca środowisko infosfery spełnia bardzo ważne funkcje dla prawidłowego rozwoju człowieka. Jest ona bowiem narzędziem porozumiewania się i nawiązywania relacji interpersonalnych⁷. Również mnisi nawiązywali takie relacje, chociaż na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że pozostawali w stosunku do siebie nieco obojętni. Komunikacja między nimi zachodziła w szybszy sposób bez zbędnego wypowiedziania się, a było to możliwe dlatego, że mieli podobne usposobienie i podobnie myśleli, więc nie musieli długo się zastanawiać, aby zrozumieć przekaz opata lub innego mnicha.

Środowisko informacji wykazuje dużą skuteczność oddziaływania na człowieka i kształtuje jego psychikę w sposób regularny i długotrwały. Wynika to z faktu, że ludzie przez większość życia związani są z tym środowiskiem⁸. Również cenobici, gdy zdecydowali się wstąpić do wspólnoty cenobitycznej, pozostawali w niej do końca życia, a tym samym odbierali tylko określone informacje. Przebywając cały czas w obrębie jednego kompleksu klasztornego, zespolili się, fizycznie i duchowo, z otaczającym ich środowiskiem. Całodobowy harmonogram i rytm życia obowiązujące w cenobium wywierały na ich psychikę trwały wpływ.

W artykule za podstawę źródłową posłużyła Reguła św. Benedykta z Nursji (zm. 547), jednego z najbardziej znanych organizatorów życia monastycznego,

⁵ Tamże, s. 169; zob. także: *Informacja a rozumienie*; red. M. Heller, J. Mączka, Tarnów 2005.

⁶ A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 169; na temat mediów zob. J. Braun, *Potęga czwartej władzy: Media, rynek, społeczeństwo*, Warszawa 2005; K. Ołdakowski, *Media pod lupą*, Kraków 2010.

⁷ Por. A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 173.

⁸ R. Zaniewski, *Les théories des milieux et la pédagogie mésologique*, Tournai 1952, s. 21–35; za: A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 171.

działającego w Italii⁹. Stała się ona punktem wyjścia dla innych regulacji klasztornych powstających na obszarach średniowiecznej Europy.

1. Sposoby przekazywania informacji. Człowiek źródłem informacji

Źródłem informacji jest wiele, do najważniejszych z nich zalicza się człowiek. To właśnie pośredni czy też bezpośredni kontakt między ludźmi przyczynia się do przekazywania ich¹⁰. Człowiek nie tylko otwiera się na informacje płynące z różnych źródeł, ale także sam staje się ich źródłem dla innych, to znaczy w jakiś sposób, celowo lub nieświadomie, przekazuje je.

Każdy zdobywa informacje przede wszystkim w wyniku bezpośredniego kontaktu werbalnego oraz sam uświadamia innym pewne fakty za pomocą słowa mówionego lub pisanego. Komunikuje także w sposób niewerbalny, całą postawą ciała, to znaczy poprzez określone zachowania, gestykulację, mimikę. Samą swoją powierzchownością, wyglądem zewnętrznym daje innym coś do zrozumienia, stając się pewnym komunikantem. Oznacza to, że człowiek wykorzystuje do komunikacji mowę twarzy i ruchów ciała, które są równie istotne jak język, chociaż w mniejszym stopniu uświadamiane¹¹.

W artykule omówiono, w jaki sposób cenobici pozyskiwali informacje w kontakcie z drugim człowiekiem, przeważnie mnichem, czyli osobą skupiającą się na sprawach duchowych. Podkreślić jednak należy, że mnisi byli zobowiązani do zachowywania milczenia, dlatego w większym stopniu komunikowali się niewerbalnie, np. gestami, unikając w ten sposób okazji do rozmowy.

⁹ Zob. *Benedykt z Monte Cassino, jego wejście do historii, do kultu i czci*, w: *Aby we wszystkim Bóg był uwielbiony. Rozważania monastyczne*, pr. zbior., Tyniec 1984, s. 44–54; P. Carosi, *Il primo monastero Benedettino*, Roma 1956; T.M. Dąbek, *Święty Benedykt z Nursji*, Kraków 2004; W. Derkse, „Reguła” *Świętego Benedykta dla początkujących*, tłum. T. Lubowiecka, Kraków 2008; *The Rule of St. Benedict. In Latin and English with Notes*, red. T. Fry, Collegeville, Minnesota 1981; G. Holzherr, *Reguła benedyktyńska w życiu chrześcijańskim*, tłum. Szlenzak, Tyniec 1988; B. Jaspert, *Die Regula Benedicti – Regula Magistri – Kontroverse*, Hildesheim 1975; R. Hanslik, *Benedicti Regula*, Vindobonae 1977; *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (CSEL) 75; A. de Vogüé, *La Règle de Saint Benoît*, t. I–II, Paris 1971–1972, *Sources chrétiennes* (SCh) 181–182; komentarz – t. IV–VI, 1971 (SCh) 184–186; przekład polski w: *Reguła Mistrza. Reguła św. Benedykta*, tłum. B. Turowicz, ŻrMon 40, Tyniec–Kraków 2006; *Starożytne reguły zakonne*, PSP 26, red. M. Starowieyski, Warszawa 1980. Najważniejsze komentarze do Reguły św. Benedykta: A. Böckmann, *Perspektiven der Regula Benedicti. Ein Kommentar zum Prolog und den Kapiteln*, Münsterschwarzach 1968; I. Herwegen, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln 1944; G. Hozherr, *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, Dusseldorf 2000; T.G. Kardong, *Benedict's rule. A Translation and Commentary*, Collegeville 1996; A. de Vogüé, *La communauté et l'abaté dans la Règle de saint Benoît*, Paris 1961; tenże, *La Règle de saint Benoît. Commentaire doctrinal et spirituel*, Paris 1977.

¹⁰ A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 171.

¹¹ P. Watzlawick, J.H. Beavin, D.D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication*, New York 1967; za: A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 170.

2. Informacja werbalna

2.1. Komunikacja za pomocą słowa mówionego

W procesie komunikacji ważną rolę odgrywa słowo mówione. Informacja przekazywana w sposób werbalny występuje zazwyczaj podczas konwersacji, dialogu, wszelkiego rodzaju dyskusji¹². Jednak w przypadku mnichów, którzy znacznie ograniczali mowę, informacja była przekazywana za pomocą prostych i krótkich poleceń, zwięzłych odpowiedzi, błogosławieństw czy prośb.

Milczenie

Trzeba podkreślić, że mnisi zazwyczaj ograniczali komunikację werbalną, chcąc uniknąć grzechu wielomówstwa. Praktykowali milczenie, to znaczy powstrzymywali się od wypowiadania słów, nawet tych pobudzających duchowo¹³, i starali się nie odzywać niepytani o zdanie¹⁴. Podczas posiłku w milczeniu wysłuchiwali lektora i nie zadawali żadnych pytań odnośnie do lektury. Jedynie przełożony wypowiadał się krótko na zakończenie w celu duchowego podbudowania braci¹⁵. Milczenie mnichów zawsze było czymś wymownym, ponieważ świadczyło o zachowaniu spokoju i wewnętrznej równowagi.

Słuchanie upomnień

Już na samym wstępie swojej reguły Benedykt poleca mnichom słuchać poleceń duchowego kierownika, zwanego ojcem. Cenobici jednak nie tylko biernie wysłuchiwali upomnień opata, ale też zostali zobowiązani do wypełniania jego zarządzeń¹⁶. Słuchając odgórnych poleceń, traktowali je zatem równocześnie jako ważną informację na temat tego, co należy robić, a czego się wystrzegać.

Oczywiście cenobici w zupełnie inny sposób niż świeccy przyswajali informacje płynące z otaczającej ich rzeczywistości. Wszystko, co pochodziło z ust

¹² A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 172.

¹³ S. Benedicti, *Regula* 6, 1–5: „Faciamus quod ait propheta: Dixi: Custodiam vias meas, ut non delinquam in lingua mea. Posui ori meo custodiam. Obmutui et humiliatus sum et silui a bonis. Hic ostendit propheta, si a bonis eloquiis interdum propter taciturnitatem debet taceri, quanto magis a malis verbis propter poenam peccati debet cessari. Ergo, quamvis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis, perfectis discipulis propter taciturnitatis gravitatem rara loquendi concedatur licentia, quia scriptum est: *In multiloquio non effugies peccatum*, et alibi: *Mors et vita in manibus linguae*”; tłum. pol.: ŻrMon 40, s. 409.

¹⁴ Tamże 7, 56: „Nonus humilitatis gradus est si linguam ad loquendum prohibeat monachus et, taciturnitatem habens, usque ad interrogationem non loquatur”; tłum. pol.: ŻrMon 40, s. 416.

¹⁵ Tamże 38, 8–9: „Nec praesumat ibi aliquis de ipsa lectione aut aliunde quicquam requirere, ne detur occasio; nisi forte prior pro aedificatione voluerit aliquid breviter dicere”.

¹⁶ Tamże, *Prologus* 1–2: „Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple, ut ad eum per oboedientiae laborem redeas, a quo per inoboedientiae desidiam recesseras”.

opata, uważali za ostateczną normę i nakaz do wypełnienia, wyrzekając się przy tym własnej woli i zachowując bezwzględne posłuszeństwo¹⁷.

Z powyższego wynika, że opat komunikował się z podległymi sobie mni-
chami przede wszystkim za pomocą słowa, to znaczy pouczał ich oraz wyda-
wał rozkazy czy polecenia, pamiętając jednak, że nie mogły one być sprzeczne
z przykazaniami Bożymi¹⁸. Posłusznicy zaś skupiali się na wypowiedziach opa-
ta nie tylko po to, by przyswoić sobie określoną wiedzę. Dzięki nim jednocyli
się z wolą zwierzchnika cenobium, wykonując nawet bezwiednie jego życzenia.

Kontrola słowa mówionego, unikanie plotek i rozmów

W komunikacji zawsze jest istotna kontrola słowa mówionego, co czynili także mnisi, starając się nie wypowiadać niestosownie¹⁹. Powstrzymywali się od wypowiadania próżnych słów pobudzających do śmiechu oraz od głośnych żartów²⁰, unikali obmawiania i narzekania²¹. Oznacza to, że mieszkańcy klasztoru zachowywali zawsze powagę.

Interesujący jest fakt, że mnisi czasem dowiadywali się wielu rzeczy, korzy-
stając z niestosownych środków przekazu. Przykładowo, niektórzy mogli trak-
tować plotki jako okazję do zdobycia pewnych informacji o innych braciach.
Trzeba przecież pamiętać, że asceci byli w pewnym stopniu odizolowani od
świata i świeckich ludzi, dlatego niekiedy zdarzało im się urozmaicać sobie mo-
notonię codziennego rytmu próżnymi pogawędkami. Niemniej jednak, zgod-
nie z Regułą św. Benedykta, mnisi ogólnie starali się nie podejmować rozmów,
a już szczególnie w czasie przeznaczonym na lekturę²². Ograniczając dopływ in-
formacji szkodliwych dla ich duchowości, równocześnie powstrzymywali się od
dyskusji na tematy świeckie, a tym bardziej od plotek.

Oczywiście, wcale nie oznacza to, że asceci w ogóle nigdy nie rozmawiali. Ow-
szem, mogli to robić, tyle że o właściwej porze. Starali się wówczas uważnie i rozsąd-
nie dobierać słowa. Wypowiadali się zwięźle i z zachowaniem należytej powagi, tak
aby nie pobudzać innych do śmiechu²³. Używali też określonych zwrotów grzec-
nościowych świadczących o ich szacunku wobec drugiej osoby. Podczas rozmowy

¹⁷ Tamże, *Prologus* 3: „Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntians propriis voluntatibus, Domino Christo vero regi militaturus, oboedientiae”.

¹⁸ Tamże 2, 4: „Ideoque abbas nihil extra praeceptum Domini quod sit debet aut docere aut constituere vel iubere”.

¹⁹ Tamże 4, 51: „... os suum a malo vel pravo eloquio custodire”.

²⁰ Tamże 4, 52, 53, 54: „... multum loqui non amare, verba vana aut risui apta non loqui, risum multum aut excussum non amare”.

²¹ Tamże 4, 39, 40: „... non murmuriosum, non detractorem”.

²² Tamże 48, 17–18: „Ante omnia sane deputentur unus aut duo seniores qui circumeant monasterium horis quibus vacant fratres lectioni, et videant ne forte inveniatur frater acediosus qui vacat otio aut fabulis et non est intentus lectioni, et non solum sibi inutilis est, sed etiam alios distollit”.

²³ Tamże 7, 60: „Undecimus humilitatis gradus est si, cum loquitur monachus, leniter et sine risu, humiliter cum gravitate vel pauca verba”.

wy nie zwracali się do siebie po imieniu, lecz starsi nazywali młodszych braćmi, a młodszy starszych ojcami²⁴. W ten sposób ujawniali także swój wewnętrzny stosunek do bliźniego, uzależniony od jego wieku.

Słowne wyznanie grzechów informacją na temat stanu duchowego

Cenobici byli zobowiązani do natychmiastowego informowania opata o swoich przewinieniach i zaniedbaniach. Nie mogli niczego ukrywać i oskarżali się nie tylko przed najwyższym zwierzchnikiem w klasztorze, ale także przed całym zgromadzeniem. Niemożliwe było zatajenie czegoś na dłuższy czas, ponieważ wszyscy się wzajemnie kontrolowali podczas wykonywania codziennych obowiązków²⁵. Członkowie zgromadzenia, widząc, że ktoś nie przestrzega reguły, natychmiast informowali o tym władze klasztorne.

Zupełnie inaczej sprawa wyglądała w odniesieniu do intymnych i wstydlivych grzechów, których cenobici nie wyznawali przed ogółem braci, lecz tylko opatowi lub duchowym ojcom. Starsi mnisi pełniący funkcję spowiedników zachowywali w tajemnicy słabości mnichów i pomagali im je zwalczać, dając duchowe pocieszenie²⁶.

Cenobici, wyznając przed opatem swoje duchowe rozterki i skryte myśli²⁷, przekazywali mu w ten sposób wiedzę na temat swojego życia wewnętrznego, a dzięki temu uzyskiwali od niego pomoc w walce z namiętnościami²⁸. Podczas indywidualnego wyznania grzechów asceci uzewnętrzniali swoje uświadomione wady, co miało dla nich znaczenie oczyszczające oraz ułatwiało pracę nad własnym charakterem.

Oznacza to, że asceci mieszkający we wspólnocie nigdy nie zmagali się sami ze swoimi problemami, bo to źle wpłynęłoby na ich stan psychiczny. W cenobium było wielu ojców duchowych, którzy na osobności pocieszali i przekazywali odpowiednie rady odczuwającym przygnębienie²⁹. Można nawet

²⁴ Tamże 63, 10–12: „Iuniores igitur priores suos honorent, priores minores suos diligent. In ipsa appellatione nominum nulli liceat alium puro appellare nomine, sed priores iuniores suos fratrum nomine, iuniores autem priores suos nonnos vocent, quod intellegitur paterna reverentia”.

²⁵ Tamże 46, 14: „Si quis dum in labore quovis, in coquina, in cellario, in ministerio, in pistrino, in horto, in arte aliqua dum laborat, vel in quocumque loco, aliquid deliquerit, aut fregerit quippiam aut perdidit, vel aliud quid excesserit ubiubi, et non veniens continuo ante abbatem vel congregationem ipse ultro satisfecerit et prodiderit delictum suum, dum per alium cognitum fuerit, maiori subiaceat emendationi”.

²⁶ Tamże 46, 5–6: „Si animae vero peccati causa fuerit latens, tantum abbati aut spiritalibus senioribus patefaciat, qui sciat curare et sua et aliena vulnera, non detegere et publicare”.

²⁷ Tamże 7, 44: „Quintus humilitatis gradus est si omnes cogitationes malas cordi suo advenientes vel mala a se absconse commissa per humilem confessionem abbatem non celaverit suum”.

²⁸ Tamże 4, 50: „Cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum allidere et seniori spiritali patefacere”.

²⁹ Tamże 27, 2–3: „Et ideo uti debet omni modo ut sapiens medicus, immittere senpectas, id est seniores sapientes fratres, qui quasi secreta consolentur fratrem fluctuantem et provocent ad humilitatis

powiedzieć, że obowiązkiem starszych i doświadczonych mnichów było zdobywanie wiedzy na temat stanu duchowego młodszych braci, aby realnie wpływać na ich doskonalenie duchowe.

2.2. Informacja pośrednia za pomocą słowa pisanego

W komunikacji przekazywanej za pomocą słowa ważną rolę odgrywa informacja pośrednia, czyli źródła pisane. Do nich w cenobium należała m.in. reguła klasztorna, którą cenobici uznawali za główne źródło informacji na temat właściwego zachowania i nie odstępowali od jej przepisów bez wyraźnej potrzeby³⁰.

Asceci dość często słuchali czytanej reguły, by na bieżąco przypominać sobie, jakich praw należy przestrzegać. Dzięki tej wiedzy nie mogli już wymyślać pretekstów i usprawiedliwiać się nieznajomością prawa obowiązującego we wspólnocie³¹. Również kandydaci do klasztoru dzięki wielokrotnemu słuchaniu reguły świadomie podejmowali decyzję co do wyboru takiego rodzaju życia³². Tym bardziej opat musiał się wykazywać bardzo dobrą jej znajomością, co ułatwiało mu odwoływanie się do niej w każdym miejscu i czasie³³.

Do innych źródeł zaliczały się dokumenty sporządzane w klasztorze. Przykładowo, osoba decydująca się wstąpić do cenobium pozostawiała widzialny znak swego przyrzeczenia, to znaczy podpisywała specjalny dokument i kładła go na ołtarzu³⁴. Nawet jeśli po jakimś czasie opuściła ona wspólnotę, to dokument przechowywano na stałe w klasztorze³⁵, by stanowił ważną informację dla potomnych.

Informację pośrednią o świecie i o innych ludziach mnisi otrzymywali także poprzez czytanie książek i listów przesłanych im przez rodzinę czy znajomych prowadzących świeckie życie.

3. Pedagogiczne (wychowawcze) oddziaływanie infosfery

Środowisko infosfery ma na człowieka oddziaływanie pedagogiczne, to znaczy w pewien sposób go wychowuje i wpływa na jego osobowość. Pedagogia środowiska informacji i proces wychowawczy w największym stopniu ma miej-

satisfactionem et consolentur eum *ne abundantiori tristitia absorbeatur*”.

³⁰ Tamże 3, 3: „Ideo autem omnes ad consilium vocari diximus quia saepe iuniori Dominus revelat quod melius est”.

³¹ Tamże 66, 7.

³² Tamże 58, 8–16.

³³ Tamże 64, 20: „Et praecipue ut praesentem regulam in omnibus conservet”.

³⁴ Tamże 58, 19–20: „De qua promissione sua faciat petitionem ad nomen sanctorum quorum reliquiae ibi sunt et abbatis praesentis. Quam petitionem manu sua scribat, aut certe, si non scit litteras, alter ab eo rogatus scribat et ille novicius signum faciat et manu sua eam super altare ponat”.

³⁵ Tamże 58, 28–29: „... ut si aliquando suadenti diabolo consenserit ut egrediat de monasterio – quod absit – tunc exutus rebus monasterii proiciatur. Illam tamen petitionem eius, quam desuper altare abbas tulit, non recipiat, sed in monasterio reservetur”.

sce w rodzinie, gdzie operuje się różnymi rodzajami informacji. Również cenobici mieszkający razem pod władzą kierownika duchowego stanowili pewnego rodzaju rodzinę. Traktowali oni opata jak swego ojca, któremu bezwzględnie ufali, i zdawali się na jego autorytet, dzięki czemu mieli poczucie bezpieczeństwa i duchowej stabilności.

Dziś podkreśla się, że informacja powinna służyć też komunikacji. Aby jednak ludzie mogli nauczyć się komunikacji między sobą, niezbędne jest wychowanie dzieci i młodzieży oraz odpowiednia formacja dorosłych³⁶. Podobnie kandydaci na mnichów byli odpowiednio przygotowywani, to znaczy przechodzili określoną formację, ucząc się, jak mają postępować w klasztorze.

Infosfera jako środowisko wychowania posługuje się pewnymi metodami kształtującymi mentalność i psychikę. Wychowawca dysponuje określonymi środkami, dzięki którym wpływa na wychowanków³⁷, to znaczy w umiejętny sposób przekazuje im posiadaną wiedzę.

Również w klasztorze istnieli wyznaczeni nauczyciele, przekazujący mniichom tylko wiedzę korzystną dla ich życia duchowego. Kierownicy duchowi odpowiednio selekcjonowali informacje i w ten sposób wychowywali młodszych braci oraz wyrabiali w nich stosowne wewnętrzne przekonania. W odniesieniu do cenobitów można nawet mówić o wychowaniu permanentnym, trwającym przez całe życie, a także o samowychowaniu. Mnisi pilnowali siebie nawzajem, kontrolowali nie tylko swoje własne myśli i zmuszali się do określonego zachowania, ale także wpływali na postępowanie innych, a będąc ciągle w towarzystwie współbraci, narzucali sobie samokontrolę.

Prostym środkiem wychowania może też być indywidualna rozmowa między nauczycielem a uczniem. W przypadku cenobitów mamy do czynienia z relacją między opatem a mnichem – posłusznikiem, który słuchał poleceń starszego, ale równocześnie sam przekazywał mu swoje prośby lub dzielił się z nim swoimi rozterkami duchowymi.

3.1. System nagradzania i karania

Infosfera staje się sprawnym środowiskiem wychowania, jeśli istnieje w niej dobrze zorganizowany system nagradzania i karania, dzięki któremu przekazywana jest wiedza na temat prawidłowego zachowania.

W cenobium opat bacznie obserwował sposób życia mnichów i to stanowiło dla niego podstawę do stosowania kar w klasztorze. Z reguły nie okazywał nikomu szczególnych względów³⁸. Wszystkim przydzielał określone miejsce,

³⁶ A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 175.

³⁷ Tamże.

³⁸ S. Benedicti, *Regula* 2, 21–22: „Solummodo in hac parte apud ipsum discernimur, si meliores ab aliis in operibus bonis et humiles inveniamur. Ergo aequalis sit ab eo omnibus caritas, una praebeatur

uzależnione od czasu ich wstąpienia do wspólnoty³⁹. Niemniej jednak w wyjątkowych sytuacjach, jeśli spostrzegł, że ktoś przewyższa innych braci w posiadanych cnotach, mógł go wyróżnić i przydzielić ważniejsze miejsce w hierarchii, nie zważając nawet na czas przebywania w cenobium⁴⁰.

Opat wykazywał pedagogiczne podejście, biorąc pod uwagę różnice charakterów, usposobienia oraz inteligencji wychowanków – stosował wobec nich różne metody wychowawcze, takie jak nagany, rady lub pochwały⁴¹. Nieodpowiednie zachowanie mnichów traktował jak ważną informację, uświadamiał bowiem sobie, że nie pokonali jeszcze swoich duchowych słabości i cielesnych namiętności. Wobec tego kierownik duchowy nigdy nie przymykał oczu nawet na drobne zaniedbania podopiecznych i robił wszystko, aby wykorzenić w nich wady, gdy tylko się ujawniły⁴². Zawsze postępował w umiejętny i taktowny sposób, tak aby nikogo nie zrazić do podejmowania ascezy. Na początku delikatnie prosił o zmianę postępowania, a dopiero gdy upomnienia nie przynosiły skutku, ostro ganił i wprowadzał kary, takie jak chłosta różgą czy wyłączenie ze wspólnoty⁴³. Oczywiście zdawał sobie sprawę, że młodszy mnisi niezdolni byli pojąć znaczenia czasowej ekskomuniki, dlatego karał ich cielesnie lub nakładał surowszy post⁴⁴.

Opat, aby móc dobrze wychowywać, musiał też wykazać się dobrą znajomością prawa klasztornego, obowiązujących przykazań oraz zarówno starych, jak i nowych zasad postępowania, które stosował w zależności od sytuacji. Objawiał więc elastyczność myślenia, wprowadzając niekiedy nowe metody wychowawcze⁴⁵.

Istotne jest również to, że przy karaniu opat starał się szanować ludzką godność. Dlatego początkowo zawsze upominał na osobności, a dopiero potem, w przypadku braku poprawy, udzielał mniichom publicznej nagany wobec ca-

in omnibus secundum merita disciplina”.

³⁹ Tamże 63, 1: „Ordines suos in monasterio ita conservent ut conversationis tempus ut vitae meritum discernit utque abbas constituerit. Tamże 63, 5: et in omnibus omnino locis aetas non discernat ordines nec praeiudicet”.

⁴⁰ Tamże 61, 11–12: „Quem si etiam talem esse perspexerit abbas, liceat eum in superiori aliquantum constituere loco. Non solum autem monachum, sed etiam de suprascriptis gradibus sacerdotum vel clericorum stabilire potest abbas in maiori quam ingrediuntur loco, si eorum talem perspexerit esse vitam”.

⁴¹ Tamże 31.

⁴² Tamże 26–29: „Neque dissimulet peccata delinquentium; sed et mox ut cooperint oriri radicitus ea ut praevaleret amputet, memor periculi Heli sacerdotis de Silo. Et honestiores quidem atque intellegibiles animos prima vel secunda admonitione verbis corripit, improbos autem et duos ac superbos vel inoboedientes verberum vel corporis castigatio in ipso initio peccati coerceat, sciens scriptum: *Stultus verbis non corrigitur*, et iterum: *Percute filium tuum virga et liberabis animam eius a morte*”.

⁴³ Tamże 2, 23: „In doctrina sua namque abbas apostolicam debet illam semper formam servare in qua dicit: *Argue, obsecra, increpa*”. Tamże 20, 1–6.

⁴⁴ Tamże 30, 1–3.

⁴⁵ Tamże 64, 9: „Oportet ergo eum esse doctum lege divina, ut sciat et sit unde proferat nova et (...)”.

łego zgromadzenia⁴⁶. Było to o tyle ważne, że właśnie wtedy odczuwali oni zawstydzenie i mogli się dzięki temu zmobilizować do pracy nad sobą. Taka publiczna nagana pełniła funkcję wychowawczą nie tylko w stosunku do tych, którzy łamali przykazania, ale też stanowiła pouczenie dla innych i przypominała, by w przyszłości nie popełniali podobnych błędów.

Opat zmieniał swoje postępowanie w zależności od okoliczności i raz stosował surowe napomnienia, a niekiedy okazywał większą łagodność. Bardziej stanowczo karał buntowników jawnie lekceważących polecenia, natomiast wobec posłusznych i cierpliwie znoszących upomnienia wykazywał miłosierdzie, nie straszył ich, lecz nakłaniał do wytrwania w dobrym postępowaniu⁴⁷.

Z powyższego wynika, że również rodzaj kary stosowany przez opata stanowił dla mnichów pewną informację dotyczącą odpowiedniego prowadzenia się. Biorąc to pod uwagę, zwierzchnik klasztoru wprowadzał gradację kar uzależnioną od stopnia winy, aby uświadomić mnichom wagę popełnianych przez nich błędów. Dzięki temu pojmowali szkodliwość swoich zaniedbań i szybciej się poprawiali. Gdyby byli zdani tylko na siebie i pozbawieni nagan, straciliby duchową orientację i zdolność rozróżniania dobra i zła. Pozostawieni bez odpowiedniego kierownictwa nadal tkwiliby w błędzie, nie wiedząc, jak postępować. Widać, że utrzymywanie karność w klasztorze było istotne nie tylko dla zachowania ogólnego porządku we wspólnotie i spokojnej egzystencji. Dzięki niej bowiem wszyscy uświadamiali sobie, co należy robić, aby odnieść duchową korzyść.

Przykładowo, mnisi winni lżejszych wykroczeń byli pozbawieni możliwości zasiadania do wspólnego posiłku wraz z innymi braćmi⁴⁸. Natomiast ci, którzy dopuścili się cięższych przewinień, nie mogli ponadto modlić się na oficjach wraz z pozostałymi członkami zgromadzenia. Nawet podczas pracy pozostawali w oddaleniu od innych i z nikim nie rozmawiali. Oznacza to, że na jakiś czas byli pozbawieni towarzystwa i kontaktu z ludzką mową, a tym samym ich informacje dotyczące życia w klasztorze zostały ograniczone⁴⁹. Pokutnicy co prawda

⁴⁶ Tamże 23, 1–3: „Si quis frater contumax aut inoboediens aut superbus aut murmurans vel in aliquo contrarius existens sanctae regulae et praeceptis seniorum suorum contemptor repertus fuerit, hic secundum Domini nostri praeceptum admoneatur semel et secundo secreta a senioribus suis. Si non emendaverit, obiurgetur publice coram omnibus”.

⁴⁷ Tamże 2, 24–25: „... id est, miscens temporibus tempora, terroribus blandimenta, dirum magistrum patris ostendat affectum, id est indisciplinatos et inquietos debet durius arguere, oboedientes autem et mites et patientes ut in melius proficiant obsecrare, negligentibus et contemnentibus ut increpat et corripiat admonemus”.

⁴⁸ Tamże 24, 1–3: „Secundum modum culpae, et excommunicationis vel disciplinae mensura debet extendi; qui culparum modus in abbatis pendat iudicio. Si quis tamen frater in levioribus culpis invenitur, a mensae participatione privetur”.

⁴⁹ Tamże 1–2.

skazani byli na samotność, ale z drugiej strony to właśnie dzięki niej mogli przemyśleć swoje postępowanie i skupić się na sprawach duchowych.

3.2. Przekazywanie wiedzy

Infosfera staje się odpowiednim środkiem w procesie nauczania i przekazywania wiedzy i można się nią posłużyć, aby wpłynąć na postępowanie innych i zrealizować z góry ustalone cele⁵⁰. Również w cenobium nauczyciele i duchowi kierownicy posługiwali się określoną wiedzą i przekazywali tylko to, co uznali za istotne i korzystne dla życia mnichów. Posługiwali się więc informacją inną niż ludzie świeccy, mianowicie wiedzą duchową.

Jeśli nauczyciele wykazują znaczną wiedzę i umieją ją odpowiednio przekazać, to wzbudzają podziw uczniów swoimi umiejętnościami, erudycją i sposobem postępowania. Obowiązkiem nauczycieli jest bowiem inspirować uczniów i mobilizować ich do dalszego zgłębiania wiedzy na dany temat. Również we wspólnocie klasztornej bardziej gorliwym mnichom, jeśli tego chcieli, pozwalano więcej czasu poświęcać nauce.

Oczywiście w zdobywaniu wiedzy powinna być zachowana określona kolejność czynności. W klasztorze młodszy mnisi najpierw musieli nauczyć się czytać, aby następnie móc zgłębiać duchową lekturę. Nikogo nie pozbawiano możliwości zdobywania informacji ważnych dla życia duchowego. Pomocą w tym służyli doświadczeni nauczyciele, którzy niekiedy wyjaśniali trudniejsze teksty i pomagali w ich interpretacji. Ich pouczenia zazwyczaj były krótkie, ale treściwe. Przykładowo po zakończeniu lektury przy posiłku mnisi nie zadawali pytań na temat usłyszanych fragmentów Pisma Świętego, jedynie opat mógł krótkim zdaniem podsumować czytanie dla ich pokrzepienia duchowego. Oznacza to, że zbyt dogłębna wiedza teologiczna zwykłym mnichom nie była tak bardzo potrzebna. Starali się oni co prawda zrozumieć tekst, ale przeważnie w tym celu, aby zmobilizować się do ascezy. Z reguły opat wykazywał większą wiedzę od pozostałych mnichów i dzięki temu w każdej chwili mógł służyć im radą i pomocą.

3.3. Przyswajanie informacji, zdobywanie wiedzy

Podkreślić należy, że w procesie gromadzenia (przyswajania) oraz przetwarzania (rozumienia) informacji ważną rolę odgrywa ludzka pamięć. Można jednak zauważyć, że człowiek najpierw stara się zrozumieć informację, z którą ma do czynienia, a dopiero później ją zapamiętuje. Oczywiście nie zmienia to faktu, że to właśnie dzięki pamięci utrwalone zostaje w umyśle znaczenie tego nabytego doświadczenia⁵¹.

⁵⁰ A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 176.

⁵¹ P.H. Lindsay, D.A. Norman, *Procesy przetwarzania informacji u człowieka*, tłum. A. Kowaliszyn, Warszawa 1984, s. 421–439; za: A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 170.

Jeśli chodzi o mnichów, to uczyli się oni na pamięć wielu psalmów, modlitw oraz różnych fragmentów z Biblii. Z pewnością recytacja modlitw z pamięci miała dla nich bardziej znaczenie praktyczne, a także wpływała na ich życie duchowe. Starali się oni wyryc w umyśle słowa modlitw po to, by nawet podczas snu czy stanów nieświadomości pozostawać zawsze w duchowej gotowości i trwać nieustannie myślami przy Bogu. Nawet w życiu codziennym ich zasób słów ograniczał się często do określeń wziętych z psalmów. Oczywiście jeśli chodzi o teksty z Pisma Świętego, to na pewno starali się je dobrze zrozumieć, gdyż niekiedy czytali objaśnienia do nich napisane przez prawowiernych ojców Kościoła, wyjaśniających skomplikowane teologiczne zagadnienia. Z drugiej jednak strony, nie poświęcali wiele czasu na egzegezę tekstów i czynność tę uznawali za dość trudną. Ważniejsze dla nich było moralne przesłanie duchowej lektury. Również teksty Pisma Świętego cenobici traktowali jak pewną informację, tyle że o funkcji umoralniającej i wzbogacającej duchowo.

3.4. Praca umysłowa uzależniona od pory roku i dnia

Mnisi przykładali wielką wagę do pracy umysłowej, polegającej przede wszystkim na czytaniu i słuchaniu duchowej lektury⁵². Niemniej jednak zdawali sobie sprawę, że ich aktywność umysłowa zmienia się w ciągu dnia, to znaczy pozostaje zależna od upływającego czasu. Inną bowiem sprawność intelektualną wykazywali rano, a inną wieczorem. Stąd też asceci umiejętnie zdobywali wiedzę i aktywizowali się umysłowo tylko w wyznaczonych godzinach, tak aby wykorzystać wszystkie swoje naturalne możliwości i zmaksymalizować efekty własnej pracy. Szczególnie zależało im na tym, aby dobrze wykorzystać godziny ranne na intensywną pracę intelektualną. W tym bowiem czasie mogli czytać różne teksty ze Starego i Nowego Testamentu wraz z objaśnieniami do nich napisanymi przez ojców Kościoła i byli zdolni do interpretacji nawet trudnych kwestii teologicznych. Natomiast w godzinach wieczornych ich umysły nie były w stanie dobrze przyswajać informacji, zresztą wówczas starali się oni uspokoić i przygotować do nocnego odpoczynku. Co prawda słuchali wtedy czytania, ale zazwyczaj tekstów łatwych do zrozumienia, takich jak *Rozmowy* Jana Kasjana czy pisma hagiograficzne, dzięki którym pobudzali się duchowo. Widać więc, że cenobici dobrze znali swoje możliwości, a przecież o późnej porze dnia nie byli w stanie poradzić sobie z trudnymi tekstami⁵³.

⁵² S. Benedicti, *Regula* 38, 1: „Mensis fratrum lectio deesse non debet, nec fortuito casu qui arripuerit codicem legere ibi, sed lecturus tota hebdomada dominica ingrediatur”.

⁵³ Tamże 42, 1–4: „Omni tempore silentium debent studere monachi, maxime tamen nocturnis horis. Et ideo omni tempore, sive ieiunii sive prandii: si tempus fuerit prandii, mox surrexerit a cena, sedeant omnes in unum et legat unus Collationes vel Vitas Patrum aut certe aliud quod aedificet audientes, non autem Heptateuchum aut Regum, quia infirmis intellectibus non erit utile illa hora hanc scripturam audire, aliis vero horis legantur”.

Mieszkańcy cenobium uwzględniali także porę roku i na czytanie przeznaczali inne godziny w zależności od długości dnia, czyli dostępu do światła naturalnego, oraz konieczności wykonania innych prac. Przykładowo od Wielkanocy do 1 października zasiadali do lektury dopiero o czwartej godzinie dnia (czyli ok. 10 rano) i czytali aż do seksty, czyli mniej więcej do południa. Związane to było z faktem, że w okresie letnim mnisi woleli wykonać najpilniejsze prace bardzo wcześnie, gdyż później z powodu wysokiej temperatury odczuwali już zmęczenie i nie będąc w stanie trudzić się fizycznie, podejmowali wysiłek umysłowy. Również po obiedzie w ramach czasu przeznaczanego na odpoczynek niektórzy, jeśli odczuwali taką potrzebę, zajmowali się czytaniem w ciszy⁵⁴.

Natomiast w okresie zimowym mnisi zmieniali kolejność czynności i byli bardziej skłonni podjąć aktywność umysłową z samego rana, kiedy panowała jeszcze ciemność sprzyjająca skupieniu, a prace fizyczne nie były możliwe do wykonania. Dlatego też od 1 października aż do rozpoczęcia Wielkiego Postu czytali od rana do drugiej godziny dnia (mniej więcej 8 rano)⁵⁵. Dopiero po całym dniu pracy i odprawieniu oficjum nony ponownie poświęcali czas na lekturę⁵⁶. To oznacza, że późnym popołudniem znów byli zdolni do refleksji i rozważania duchowych kwestii.

W niektórych okresach w ciągu roku cenobici w większym stopniu przykładali się do zdobywania duchowej wiedzy. Przykładowo podczas Wielkiego Postu w godzinach rannych dłużej czytali – aż do trzeciej godziny dnia, czyli mniej więcej do 9 rano. W tym ważnym czasie, kiedy przygotowywali się do Wielkanocy, zobowiązani byli do przeczytania w całości jednej książki⁵⁷, co w innych miesiącach nie było możliwe.

Istotne jest również to, że w ciągu tygodnia najwięcej czasu na pracę umysłową i aktywność duchową mnisi poświęcali w niedzielę, zresztą w dzień Pański nie byli zmuszeni podejmować ciężkich prac⁵⁸, co także sprzyjało skupieniu.

⁵⁴ Tamże 48, 4–5: „... ab hora autem quarta usque hora qua sextam agent lectioni vacent; post sextam autem surgentes a mensa pausent in lecta sua cum omni silentio, aut forte qui voluerit legere sibi sic legat ut alium non inquietet”.

⁵⁵ Tamże 48, 10: „A kalendas autem Octobres usque caput quadragesimae, usque in hora secunda plena lectioni vacent”.

⁵⁶ Tamże 48, 12–13: „... facto autem primo signo nonae horae, deiungant ab opera sua singuli et sint parati dum secundum signum pulsaverit. Post refectiorem autem vacent lectionibus suis aut psalmis”.

⁵⁷ Tamże 48, 14–15.

⁵⁸ Tamże 48, 22.

4. Wpływ informacji na opinię (aktywne i bierne przyswajanie informacji)

Informacja wpływa na osobistą postawę oraz wyrażanie opinii na dany temat⁵⁹. Współcześnie ludzie nie tylko biernie przyjmują informacje, ale zmuszając do aktywności swój intelekt, odpowiednio je selekcionują, to znaczy wybierają to, co jest dla nich ważne i korzystne, przetwarzają te dane i wnikliwie oceniają otaczającą ich rzeczywistość. Oznacza to, że sami tworzą opinie⁶⁰.

Mnisi z pewnością także byli dobrymi obserwatorami i selekcionowali informacje płynące z otaczającego ich świata. Niemniej jednak rzadko kiedy wyrażali swoje opinie na głos, co nie znaczy, że w głębi duszy nie żywili własnych przekonań. Istotne jest, że im dłużej przebywali w klasztorze, tym bardziej swoje przekonania dostosowywali do opinii opata oraz innych mnichów. Wszyscy mieszkający w cenobium w miarę upływu czasu zaczęli podobnie myśleć, a ich usposobienie stawało się niemalże identyczne, można rzec: stawali się jakby jednym duchem i jednym ciałem. Ta postawa wynikała z przestrzegania reguły. Na pewno cenobici w mniejszym stopniu niż świeccy wypowiadali swoje zdanie, gdyż zobowiązani zostali do wyrzeczenia się swojej woli i osobistych racji.

Dzisiaj w procesie wychowania młodego pokolenia podkreśla się, że każdy powinien wykazać inicjatywę wobec odbieranych informacji. Zupełnie inaczej wyglądało to u cenobitów, którzy nie podejmowali samodzielnie decyzji w żadnej sprawie. Słuchali poleceń starszych mnichów, we wszystkim zdając się na ich autorytet oraz doświadczenie duchowe, a już tym bardziej nie mogli spierać się z opatem ani uparcie obstawać przy własnych poglądach⁶¹.

Oczywiście w pewnych okolicznościach, np. podczas wspólnej narady, mieszkańcy cenobium mieli możliwość wyrażania na głos własnych myśli i opinii. Dzięki temu zwierzchnik klasztoru orientował się w ich poglądach oraz dowiadywał się, jakie mają usposobienie i charakter.

Opat, zdając sobie sprawę, że nie jest nieomylny, nie rozwiązywał sam wszystkich problemów wspólnoty. Na zgromadzeniu wszystkich członków klasztoru przedstawiał określoną sprawę i korzystał z rady innych⁶². Oznacza to, że mnisi przekazywali sobie nawzajem pewne ważne informacje, ale przede wszystkim czynili to na wspólnym zebraniu i razem naradzali się na temat obowiązujących rozporządzeń.

Z powyższego wynika również, że opat nie wstydził się zasięgać opinii młodszych od siebie, ale po wysłuchaniu wszystkich wybierał tę możliwość, którą

⁵⁹ A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 170; zob. A. Biela, *Informacja a decyzja: badania eksperymentalne z zakresu psychologii rozwojowej*, Warszawa 1976.

⁶⁰ Por. N. D'Almeida, *La société du jugement*, Paris 2007, za: A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 20, 175.

⁶¹ S. Benedicti, *Regula* 3, 8–9.

⁶² Tamże 3, 1.

uznał za najbardziej pożyteczną dla ogółu⁶³. Zwykli mnisi wypowiadali się zawsze pokornie, z zachowaniem uległości wobec starszych, i nie obstawali przy swoich przekonaniach. Mieli jedynie prawo sugerowania opatowi pewnych myśli i nigdy nie narzucali mu sposobu postępowania. To do niego zawsze należało ostateczne słowo, a podlegający mu cenobici przystawali na jego decyzję, okazując bezwzględne posłuszeństwo⁶⁴.

Istotne jest, że opat tylko w ważnych sprawach zasięgał opinii wszystkich mnichów, zarówno młodych, jak i starszych, aby zyskać szerszy ogląd danej kwestii. Natomiast przy drobnych problemach naradzał się jedynie ze starszymi, bardziej doświadczonymi braćmi. Nie chciał bowiem codziennie zwoływać rady, wiedząc, że powoduje to nieporządek w klasztorze i ogólne roztargnienie⁶⁵.

Cenobici mogli także niekiedy podawać powody niemożności wywiązania się ze swoich obowiązków, jeśli uznali, że nie są zdolni do wykonania polecenia opata, które przekraczało ich możliwości. Oczywiście zawsze robili to w odpowiedniej chwili, spokojnie wymieniali racjonalne argumenty, nie narzucając swojego zdania. Zachowywali przy tym postawę pełną pokory i uniżoności, tak aby nie wywoływać niepotrzebnych kłótni⁶⁶.

Wyjaśnienia podawane przez cenobitów stanowiły też dobrą informację dla przełożonego, który w ten sposób dowiadywał się o predyspozycjach i możliwościach swoich podopiecznych. Niemniej jednak, jeśli opat nadal podtrzymywał swój rozkaz, to stanowiło to również informację dla mnichów, którzy zachowując bezwzględne posłuszeństwo, starali się wykonać zarządzenie, pokonując przy tym swoje słabości⁶⁷.

5. Przesyt informacji (szum informacyjny) a świadome minimalizowanie wpływu informacji poprzez ograniczenie kontaktu z ludźmi

Infosfera zawsze kształtuje się i rozwija dzięki kontaktom międzyludzkim. Staje się bardziej urozmaicona, jeśli łączy różnych ludzi, prezentujących odmienne poglądy. Oczywiście wiele rozmaitych i sprzecznych informacji niekoniecznie musi mieć pozytywny wpływ na ludzką psychikę. Może bowiem wówczas dojść do przesyty informacji lub tzw. szumu informacyjnego, w którym człowiek się gubi i nie jest w stanie wyselekcjonować najważniejszych danych potrzebnych mu w codziennym życiu.

⁶³ Tamże 3, 2–3.

⁶⁴ Tamże 3, 4–5.

⁶⁵ Tamże 3, 12–13: „Si qua vero minora agenda sunt in monasterii utilitatibus, seniorum tantum utatur consilio, sicut scriptum est: *Omnia fac cum consilio et post factum non paeniteberis*”.

⁶⁶ Tamże 68, 1–3.

⁶⁷ Tamże 68, 4–5.

Jeśli chodzi o cenobitów, to świadomie ograniczali oni kontakty z wieloma ludźmi, a szczególnie z tymi, którzy prowadzili tryb życia znacznie różniący się od monastycznej egzystencji. Mnisi wiedzieli bowiem, że takie relacje narażają ich na wewnętrzny nieład i niepotrzebne emocje utrudniające im zdobycie duchowego pokoju. Przykład świeckich mógł powodować zgorzenie przede wszystkim u ascetów słabszych duchowo i łatwo ulegających pokusom.

5.1. Informacje przenoszone przez ludzi z zewnątrz i świeckich

Niemniej jednak zdarzało się, że wspólnotę cenobitów niekiedy odwiedzali pielgrzymi spoza niej. Opat zaś zdawał sobie sprawę, że świeccy mogliby przekazać mnichom za dużo informacji na temat życia na zewnątrz murów klasztornych, dlatego świadomie ograniczał ich kontakty ze swoimi podwładnymi.

Goście zawsze zaburzali harmonogram obowiązujący we wspólnocie, stąd też obowiązkowo urządzano dla nich osobną kuchnię⁶⁸, a jeść z nimi mogli tylko wybrani mnisi i przełożony⁶⁹. Ogólnie cenobici nie podejmowali rozmów z gośćmi bez pozwolenia, a jeśli ich spotkali na swej drodze, ograniczali się jedynie do krótkiego pozdrowienia oraz oznajmienia, że nie wolno im z nimi dyskutować⁷⁰. W ten sposób między osobami świeckimi a duchownymi nie zachodziła żadna wymiana zdań, która mogłaby niekorzystnie wpłynąć na stan ducha mnichów. Gdyby asceci za dużo dowiedzieli się na temat spraw zwykłych ludzi, to z pewnością zaprzętnęłoby to ich umysł nieodpowiednimi myślami, które rozpraszałyby ich i utrudniały skupienie się na modlitwie. Widać więc, że ci, których powołaniem było rozmyślanie o sprawach Bożych, uznawali zbyt szeroką wiedzę na temat doczesnego świata za coś niestosownego.

Ograniczając dopływ informacji, starano się także chronić mniej doświadczonych i niewytrwałych w ascezie cenobitów, którzy w kontakcie ze świeckimi mogliby nawet odczuć pragnienie opuszczenia wspólnoty, by doświadczyć życia pełnego wrażeń, jakie toczyło się poza obrębem klasztoru. Nieraz bowiem się zdarzało, że podatni na wpływ rezygnowali z życia monastycznego i nie kontynuowali swojego wysiłku, łamiąc zakonne przyrzeczenie. Początkowa gorliwość mnichów mogła się skończyć właśnie na skutek oddziaływania ludzi świeckich, którzy całą swoją osobą przekazywali ascetom nieodpowiednie dla nich informacje i wzbudzali pokusy.

⁶⁸ Tamże 53, 16: „Coquina abbatis et hospitum super se sit, ut, incertis horis supervenientes hospites, qui numquam desunt monasterio, non inquietentur fratres”.

⁶⁹ Tamże 53, 8: „Suscepti autem hospites ducantur ad orationem et postea sedeant cum eis prior aut cui iusserit ipse. Legatur coram hospite lex divina ut aedificetur, et post haec omnis ei exhibeatur humanitas”.

⁷⁰ Tamże 53, 23–24: „Hospitibus autem cui non praecipitur ulla tenus societur neque colloquatur; sed si obviaverit aut viderit, salutatis humiliter, ut diximus, et petita benedictione pertranseat, dicens sibi non licere colloqui cum hospite”.

Mieszkańcy cenobium ograniczali kontakt ze światem także dlatego, że starali się, by klasztor pozostał samowystarczalny pod względem gospodarczym. Korzystali z warsztatów, pola, ogrodu i młyna tylko w obrębie kompleksu klasztorowego, a utrzymując się z pracy własnych rąk, w mniejszym stopniu liczyli na pomoc ludzi z zewnątrz⁷¹.

Spotykanie się z nieznanymi zawsze związane było z przyswajaniem pewnych nowych wrażeń, które czasem niekorzystnie wpływały na psychikę mnichów. Stąd też zamykali się oni na dopływ takich bodźców, a przebywając na stałe w jednym miejscu w gronie dobrze znanych sobie osób, zapewniali sobie większe poczucie bezpieczeństwa.

Oczywiście pewien kontakt ze świeckimi był możliwy. Informację spoza klasztoru mogły stanowić listy przesyłane przez rodzinę albo znajomych, które oczywiście przyjmowano tylko po uprzednim uzyskaniu pozwolenia od opata⁷².

Ważne jest również to, że częstsze relacje ze świeckimi mogli zawiązywać tylko niektórzy mnisi, mający odpowiednie duchowe predyspozycje i niezachwiany charakter. Należeli do nich m.in. furtianie stojący przy bramie klasztornej, w największym stopniu narażeni na takie kontakty. Nie tylko zdobywali oni informacje płynące ze świata, ale też sami przekazywali pewne fakty dotyczące klasztoru. Zobowiązani byli bowiem do udzielania krótkich i uprzejmych odpowiedzi pielgrzymom nawiedzającym klasztor, a także innym podróżnym, którzy tylko mijali cenobium. Oznacza to, że furtianie otwierali się na kontakt z każdym człowiekiem i zawsze traktowali go z szacunkiem⁷³.

Ogólnie zbyt wielką ciekawość świata uznawano za coś niestosownego dla osób przeznaczonych do życia kontemplacyjnego. Stąd też tylko ci, którzy wykazywali stałość charakteru i niezachwianą naturę, niepodatną na wpływy zmiennego otoczenia, otrzymywali od opata pozwolenie na wyjście poza obręb cenobium⁷⁴.

Cenobici, którzy udawali się na zewnątrz klasztoru w celu załatwienia ważnych spraw, uświadamiali sobie, że narażają się na niebezpieczeństwa duchowe wynikające z kontaktu ze światem. Niejednokrotnie bowiem słyszeli i widzieli nieodpowiednie dla swego stanu rzeczy, a i sami nieraz wdawali się w rozmowy ze świeckimi, ulegając gadatliwości. Poza murami cenobium w większym stopniu otwierali się na informacje płynące ze świata, co burzyło ich spokój wewnętrzny. Po powrocie z podróży pojmowali jednak, jak wielu przewinień się dopuścili, świadomie bądź nieświadomie. Zgodnie z przykazaniem Reguły, pod

⁷¹ Tamże 66, 5–6.

⁷² Tamże 54 1: „Nullatenus liceat monacho neque a parentibus suis neque a quoquam hominum nec sibi invicem litteras, eulogias vel quaelibet munuscula accipere aut dare sine praecepto abbatis”.

⁷³ Tamże 66, 1–3.

⁷⁴ Tamże 66, 67, 7.

żadnym pozorem nie mogli opowiadać tego, co widzieli i słyszeli na zewnątrz, bo w ten sposób zgorzyliby niewytrwałych ascetów⁷⁵. Słabi zaś i ulegli mnisi, słysząc różne informacje dotyczące spraw zwykłych ludzi, niejednokrotnie mogliby odczuć pragnienie wyjścia na zewnątrz w celu doświadczenia świeckiego życia lub też trwałego opuszczenia wspólnoty.

5.2. Infosfera a ciekawość

Informacja pobudza też zainteresowania człowieka, kształtuje jego usposobienie oraz wykształca preferencje do wykonywania pewnych czynności lub prowadzenia określonego trybu życia właściwego tylko dla niego. Może więc przyczynić się do powstania i rozwoju jakichś pasji, które dotychczas pozostały nieujawnione. Wiedzieli o tym z pewnością zwierzchnicy klasztoru, którzy świadomie minimalizowali dopływ nieodpowiednich dla mnichów informacji pobudzających ich do zgłębiania wiedzy świeckiej, odciągającej od rozważania spraw ostatecznych i za bardzo wiążącej z doczesnością.

Opaci ograniczali kontakt podwładnych ze świeckimi, aby pohamować ich ciekawość, to znaczy poniekąd stłumić naturalną potrzebę człowieka, który z ciekawym otaczającym światem chce zgłębić niektóre jego tajemnice. Dla cenobitów zaś ciekawość odnosząca się do przyziemnych spraw stanowiła coś nieprzyzwoitego i próżnego, starali się oni raczej wzbudzić w sobie ciekawość tajemnic Bożych.

6. Informacja niewerbalna

W komunikacji niewerbalnej istotną rolę odgrywają mimika twarzy oraz określone ruchy ciała, czyli język gestów. Także powstrzymywanie się od wypowiedziania słów, czyli świadome milczenie, jest bardzo wymowne i ma na celu zasugerowanie rozmówcy swojego zdania. U mnichów milczenie było obowiązkiem i nie zawsze świadczyło o negatywnym i czy pozytywnym stosunku do danej osoby. Cenobici o wiele częściej wypowiadali się za pomocą gestów, to znaczy odpowiednich ruchów rąk, lub przez niskie ukłony.

6.1. Czyny jako przykład postępowania

Opat zdawał sobie sprawę, że nauczanie za pomocą słowa jest niewystarczające, dlatego też własnymi czynami wskazywał braciom, jak należy się zachowywać, dając tym samym realny przykład życia mniszego⁷⁶. Oczywiście bardziej pojętym i posłusznym uczniom, otwartym na jego pouczenia, przekazywał

⁷⁵ Tamże 67, 3–5.

⁷⁶ Tamże 2, 1: „Abbas qui praeesse dignus est monasterio semper meminere debet quod dicitur et nomen maioris factis implere”.

przykazania Boże tylko słownie i nie musiał im niczego pokazywać w widoczny sposób. Natomiast tych, którzy nie byli w stanie zrozumieć poleceń, pouczał za pomocą gestów, a całą swoją postawą świadczył, w jaki sposób należy prowadzić życie ascetyczne. Oznacza to, że widzialny wzór do naśladowania miał o wiele większy wpływ na zmianę postępowania zatwardziały i upartych mnichów, do których nie trafiały żadne napomnienia⁷⁷.

6.2. Postawa

Mnisi postawą zewnętrzną zaświadczały także o swoim życiu wewnętrznym. Wywyższanie się stanowiło objaw pychy⁷⁸, natomiast pochyłona postawa ciała i spuszczone nisko wzrok mówiły o pokorze⁷⁹.

Cenobici usilnie starali się powstrzymać od gniewu, a ujawniając tę wadę na zewnątrz, dowodzili tym samym, że nie poradzili sobie jeszcze ze swoją namiętnością. Jeśli mnich objawiał wzburzenie, to stanowiło to niewerbalną informację dla opata, który natychmiast podejmował określone środki zaradcze.

Również sam opat swoją postawą dawał świadectwo o swoim usposobieniu i charakterze. Powstrzymywał więc emocje i nie okazywał gwałtowności, bo to świadczyłyby o duchowym niepokoju.

Cenobici swoim zachowaniem okazywali również posłuszeństwo wobec opata. Zobowiązani byli do natychmiastowego wypełniania jego rozkazów⁸⁰, co dowodzi, że nie zastanawiali się nad słusnością swoich czynów, lecz bezwolnie zdawali się na opinię kierownika duchowego. Pokorną, pełną uległości postawą wyrażali także swój szacunek wobec przełożonych, zwłaszcza kiedy kierowali do nich prośby⁸¹.

6.3. Gestykulacja

Ogólnie cenobici pragnęli w jak największym stopniu kontrolować swoje odruchy i powstrzymywali się od niepotrzebnych poruszeń ciała, objawiając w ten

⁷⁷ Tamże 11–12: „Ergo, cum aliquis suscipit nomen abbatis, duplici debet doctrina suis praeesse discipulis, id est omnia bona et sancta factis amplius quam verbis ostendat, ut capacibus discipulis mandata Domini verbis proponere, duris corde vero et simplicioribus factis suis divina praecepta monstrare”.

⁷⁸ Tamże 7, 2: „Cum haec ergo dicit, ostendit nobis omnem exaltationem genus esse superbiae”.

⁷⁹ Tamże 7, 62–64: „Duodecimus humilitatis gradus est si non solum corde monachus sed etiam ipso corpore humilitatem videntibus se semper indicet, id est in opere Dei, in oratorio, in monasterio, in horto, in via, in agro vel ubicumque sedens, ambulans vel stans, inclinato sit semper capite, defixis in terram aspectibus, reum se omni hora de peccatis suis aestimans iam se tremendo iudicio representari aestimet”.

⁸⁰ Tamże 5, 4: „... mox aliquid imperatum a maiore fuerit, ac si divinitus imperetur moram pati nesciant in faciendo”. Tamże 5, 14: „Sed haec ipsa oboedientia tunc acceptabilis erit Deo et dulcis hominibus, si quod iubetur non trepide, non tarde, non tepide, aut cum murmurio vel cum responso nolentis efficiatur”.

⁸¹ Tamże 6, 7: „Et ideo, si qua requirenda sunt a priore, cum omni humilitate et subiectione reverentiae requirantur”.

sposób cnotę wstrzemięźliwości. Z tego też względu unikali błazeńskich wygłupów i śmiechu. Poruszając się w nieopanowany sposób, dawaliby bowiem świadectwo duchowego wzburzenia i nieumiejętności radzenia sobie z namietnościami.

Nie oznacza to wcale, że mnisi nie doceniali mowy ciała. Wręcz przeciwnie, gestykulacja odgrywała u nich doniosłą rolę i stawała się nośnikiem informacji. W razie konieczności, gdy chcieli coś zasygnalizować, wykonywali bardziej wyraziste ruchy. Przykładowo podczas wspólnego posiłku, jeśli czegoś potrzebowali, nie prosili o to na głos, lecz komunikowali za pomocą gestu.

7. Informacja prawdziwa i fałszywa

W życiu ważna jest umiejętność odróżniania informacji prawdziwej od fałszywej, czyli sprzyjającej manipulacji⁸². Cenobici zawsze pragnęli uniknąć informacji zniekształconych, zwłaszcza pochodzących ze świata świeckiego. Mnisi wychodzący niekiedy na zewnątrz kompleksu klasztornego po swoim powrocie nie mogli opowiadać innym, co widzieli i słyszeli, bo to mogłoby doprowadzić do konfabulowania i przejawiania pewnych faktów. W ten sposób gadatliwi bracia mogliby negatywnie wpłynąć na psychikę wrażliwych i podatnych na manipulacje młodych mnichów, którzy mogli się zgorszyć i zrezygnować z praktykowania ascezy. Dlatego też, zgodnie z Regułą, mieszkańcy klasztoru nie opowiadali sobie nawzajem niczego, co wiązało się z życiem zwykłych ludzi. Unikali w ten sposób nadmiaru informacji, tym bardziej że pewne zdarzenia mające miejsce w życiu społecznym i politycznym nie musiały ich wcale dotyczyć. Nie zawsze wykazywali oni zainteresowanie aktualnymi wydarzeniami (szczególnie dotyczyło to prywatnych sporów świeckich), które nieraz pozostawały dla nich niezrozumiałe. Widać więc, że asceci zamykali się w swoim duchowym świecie i celowo oddalali od siebie wszystko, co mogło zakłócić im spokój.

Również informacje przekazywane tylko w obrębie kompleksu klasztornego nie mogły być zafałszowane. Było to o tyle istotne, że niektórzy pozostawali jeszcze w duszy podstępni, umiejętnie kamuflowali swoje odczucia i obłudnie dawali oznaki nieprawdziwego pokoju⁸³.

Tymczasem zgodnie z Regułą wszystkich członków wspólnoty obowiązywała szczerłość, nie tylko wyrażana za pomocą słowa, ale też odczuwana duchowo⁸⁴, oraz zakaz kłamliwego oczerniania i podawania nieprawdziwego świadectwa o sobie i o innych⁸⁵.

⁸² A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 177.

⁸³ S. Benedicti, *Regula* 4, 25–26.

⁸⁴ Tamże 4, 28.

⁸⁵ Tamże 4, 7.

7.1. Krytycyzm wobec informacji

W procesie odróżniania prawdy od kłamstwa podkreśla się konieczność przyjęcia postawy krytycznej wobec napływających informacji i sprawdzania dokładnie ich źródła⁸⁶. Również zwierzchnicy klasztoru z dystansem odnosili się do informacji płynących z zewnątrz, szczególnie jeśli dotyczyły one spraw doczesnych. Większą wiarygodność miały dla nich listy przysyłane od innych opatów lub wieści przynieszone przez mnichów z innych wspólnot niż te przekazywane przez pielgrzymów czy świeckich gości mieszkających przez jakiś czas w obrębie klasztoru.

8. Infosfera zorganizowana i niezorganizowana

8.1. Informacja zorganizowana

Środowisko informacji może być zorganizowane i niezorganizowane, czyli tworzone w sposób spontaniczny i nieświadomy⁸⁷. Infosfera oddziałuje jednak w największym stopniu, jeśli jest zorganizowana, a wówczas zapewnia zachowanie ładu w określonej wspólnotie ludzi.

W przypadku wspólnoty cenobitów mamy do czynienia z dokładnym zorganizowaniem ich funkcjonowania w ciągu całej doby. Mnisi bowiem musieli ściśle przestrzegać harmonogramu, który został im odgórnie narzucony przez regułę. Również ich mowa oraz gesty mieściły się w pewnych z góry określonych granicach. Wydawać się więc mogło, że nie działali oni w sposób spontaniczny, lecz raczej zmechanizowany, bez własnej woli, zdając się zawsze na polecenia opata. Dopuszczali też do siebie bodźce płynące ze świata tylko w takim stopniu, w jakim pozwalała im na to reguła, a wszelkie doznania dźwiękowe, wzrokowe, dotykowe czy smakowe minimalizowali, by ujarzmić zmysły.

Ludzie tworzą infosferę zorganizowaną, jeśli ze sobą współpracują oraz prawidłowo korzystają z informacji, to znaczy działają w sposób stały i konsekwentny⁸⁸. Również w cenobium mamy do czynienia z taką sytuacją, kiedy opaci i przełożeni umiejętnie i konsekwentnie selekcjonowali informacje napływające do klasztoru, a ojcowie duchowi przekazywali wiedzę tylko w kontekście duchowości i w ramach tematów teologiczno-ascetycznych. Selekcja informacji wpływała bowiem na kształtowanie postaw i ogólne zachowanie mnichów. Świadome zatajanie pewnych faktów dotyczących życia na zewnątrz było istotne dla ich wychowania. Gdyby młodszy mnisi mieli świadomość, jakie grzechy popełniają ludzie świeccy, mogłoby to ich zgorszyć lub zachęcić do podobnego zachowania.

⁸⁶ J. Piette, *Éducation aux medias et fonction critique*, Paris 1996; za: A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., przyp. 28, s. 177.

⁸⁷ A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 171.

⁸⁸ Tamże, s. 178.

8.2. Informacja niezorganizowana

Człowiek niekiedy może też mieć do czynienia z informacją niezorganizowaną, tzw. spontaniczną⁸⁹. Dzieje się tak wtedy, gdy osoba staje się źródłem pewnych informacji niezależnie od swoich intencji, np. gdy wykonuje nieświadomy gest, wypowiada słowa szybko i bez zastanowienia, zazwyczaj pod wpływem emocji.

Cenobici tymczasem pragnęli przebywać w środowisku zorganizowanym, dlatego kontrolowali swoje odruchy, tak aby nie były one niespokojne i chaotyczne, i nie wywoływały u innych irytacji. Niemniej jednak każdy człowiek pozostaje istotą emocjonalną, wrażliwą na bodźce płynące z otoczenia, i nie zawsze jest w stanie uniknąć pewnych bezwolnych odruchów. Tak działo się i w klasztorze, kiedy mnisi nieświadomie okazywali swoje niezadowolenie z jakiegoś powodu. Także opat mimiką twarzy mógł dać do zrozumienia, czy aprobuje czyjeś zachowanie lub też wyraża dezaprobatę. Oznacza to, że mieszkańcy cenobium wcale nie pozostawali bezduszni ani pozbawieni ludzkich odruchów, lecz nieraz spontanicznie wyrażali stan swojej duszy. To także stawało się informacją dla innych, którzy w określony sposób ustosunkowywali się do ich zachowania.

Czasem w infosferze niezorganizowanej niektóre za bardzo spontaniczne gesty czy słowa mają negatywne efekty⁹⁰. Przykładowo jeśli w cenobium znaleźli się mnisi, którzy za głośno rozmawiali, i to w czasie kiedy obowiązywała cisza (podczas posiłku czy odprawiania oficjum), lub też oddawali się plotkom i wykonywali zbyt pospieszne ruchy, to tym samym wywoływali u innych wzburzenie i rozkojarzenie, a swoim chaotycznym zachowaniem burzyli plan dnia obowiązujący w klasztorze.

Współcześnie w niezorganizowanym środowisku wychowawczym młodym ludziom pozwala się na zbyt wiele, co wynika z przesadnego liberalizmu. Tymczasem w klasztorze niezależnie od wieku mnichów nie dopuszczano zbyt dużej swobody. Szczególną wagę przykładano do wychowania cenobitów poniżej piętnastego roku życia, których od samego początku uczono ścisłej dyscypliny.

9. Dźwięk jako informacja

Ponieważ w klasztorze w zależności od pory roku godziny wykonywania różnych czynności mogły ulec przesunięciu, mnisi musieli być na bieżąco informowani o porach odprawiania Bożych oficjów. Ogłaszał to opat lub inni specjalnie wybrani do tego celu bracia, którzy dbali o to, by wszystko zostało

⁸⁹ Por. tamże, s. 177.

⁹⁰ Tamże.

wykonane we właściwym czasie i bez roztargnienia⁹¹. Ponieważ cenobici ograniczali komunikację słowną, dlatego posługiwali się niekiedy słyszalnym znakiem w formie nieartykułowanego dźwięku, który stanowił dla nich informację o konieczności udania się na wspólne modlitwy i równocześnie stawał się wyznacznikiem czasu.

Już nad ranem mnisi słyszeli wyraźny dźwięk, który traktowali nie tylko jako pobudkę, ale także znak, że zbliża się pora oficjum⁹². Dzięki temu mobilizowali się do szybkiego wstania i energicznie rozpoczynali dzień od aktywności duchowej. Również kilka razy w ciągu dnia natychmiast po głośnym sygnale przerywali swoje dotychczasowe prace i szybko szli na modlitwne zebrania⁹³.

10. Obserwacja sposobem zdobywania informacji

Sposobem zdobywania informacji jest również wnikliwa obserwacja osób we własnym otoczeniu. To właśnie na tej podstawie opat orientował się, jakie cechy charakteru mieli mnisi, czego można się po nich spodziewać i komu można zaufać, np. powierzając nadzór sprzętów klasztornych⁹⁴. Opat obserwował swoich podopiecznych także z tego powodu, aby poznać ich potrzeby i słabości⁹⁵. Przykładowo jeśli spostrzegł, że bracia narzekali z powodu zbyt ciężkiej pracy, łagodził przepisy klasztorne, aby nic nie przerastało ich możliwości⁹⁶.

Ogólnie jednak mnisi nie mogli wyrażać swojego niezadowolenia, niemniej w wyjątkowych sytuacjach, jeśli rzeczywiście czuli zmęczenie, dawali temu wyraz na zewnątrz, co stanowiło widoczny znak dla opata.

Oczywiście obserwacja była obustronna – nie tylko zwierzchnik klasztoru patrzył na zachowanie podległych sobie cenobitów, ale również zwykli mnisi zdobywali rozeznanie na temat jego sposobu życia i duchowej wiedzy, jeszcze zanim wybrali go sobie na opata⁹⁷. Również mnisi przybywający z innej wspólnoty i pragnący przebywać w danym klasztorze, goszcząc w nim, obserwowali zwyczaję jego mieszkańców i dokładnie poznawali obowiązujący ich rytm dnia⁹⁸. Dopiero po tym okresie próbnym, podczas którego zaznajamiali się z postępowaniem cenobitów, podejmowali decyzję, czy taki tryb życia im odpowiada.

⁹¹ S. Benedicti, *Regula* 47, 1.

⁹² Tamże 22, 6.

⁹³ Tamże 43, 1.

⁹⁴ Tamże 32, 1–2: „Substantia monasterii in ferramentis vel vestibis seu quibuslibet; rebus praevideat abbas fratres de quorum vita et moribus securus sit, et eis singula, ut utile iudicaverit, consignet custodienda atque recolligenda”.

⁹⁵ Tamże 34, 2.

⁹⁶ Tamże 41, 5.

⁹⁷ Tamże 64, 2.

⁹⁸ Tamże 61, 1–3; 61, 5.

Podsumowanie

Środowisko informacji odgrywało istotną rolę w życiu cenobitów mieszkających we wspólnocie i przestrzegających Reguły Benedykta z Nursji. Ogólnie rzecz ujmując, bezpośrednie spotkania z ludźmi zawsze stanowią pewną wartość informacyjną i podobnie też w cenobium mnisi stale przebywający w swoim towarzystwie komunikowali sobie nawzajem pewne treści.

Cenobici, chociaż przez większość dnia milczeli, jednak niekiedy musieli się porozumiewać za pomocą słowa mówionego. Oznacza to, że informacja werbalna nie została całkiem zlikwidowana, a jedynie zminimalizowana i bardziej zorganizowana. W klasztorze nauczyciele duchowi nauczali za pomocą słowa, natomiast uczniowie słuchali ich w milczeniu⁹⁹. Istotne dla nich było wykonywanie poleceń opata i starszych, a sami wypowiadali się tylko z zachowaniem odpowiedniej powagi, powstrzymując się od niestosownych rozmów. Za pomocą słowa mówionego czynili również wyznanie grzechów i informowali opata o swoich duchowych problemach.

O wiele częściej jednak asceci posługiwali się informacją niewerbalną, tzn. gestykulacją i postawą ciała. Tym ważniejsze było więc odpowiednie postępowanie zwierzchnika klasztoru, mającego być wzorem do naśladowania dla innych. Stąd też rozporządzenia opata nie mogły być sprzeczne z regułą klasztorną, bo w przeciwnym wypadku dezorientowałyby to mnichów.

Zazwyczaj dla cenobitów najważniejsze były dwa główne źródła informacji, dzięki którym wiedzieli, jak mają postępować: reguła klasztorna oraz przykład ze strony starszych mnichów¹⁰⁰.

Bez informacji nie byłby również możliwy proces wychowania, a jego skuteczność uzależniona była od przestrzegania karności w cenobium. W zależności od inteligencji i usposobienia mnichów przełożeni stosowali różne metody pedagogiczne. Opat zaś wnikliwie oceniał zachowanie podwładnych pod kątem konieczności zastosowania kar. Rodzaj i wielkość kar stawały się też informacjami dla mnichów, dzięki którym uświadamiali oni sobie wagę swoich przewinień.

Zwierzchnik całego zgromadzenia klasztornego traktował zachowanie swoich podwładnych oraz ich osobistą postawę jako dobre źródło informacji. W ten sposób dowiadywał się bowiem wiele na temat ich życia duchowego, wiedział, czego może się po nich spodziewać oraz komu może zaufać w ważnych sprawach. Również jego postawa, gesty oraz słowa były pomocne dla cenobitów. Osoba kierownika duchowego stawała się dla nich drogowskazem, to dzięki jego napomnieniom mogli oni uniknąć błędów i pracowali nad swoimi wadami¹⁰¹.

⁹⁹ Tamże 6, 6.

¹⁰⁰ Tamże 7, 55.

¹⁰¹ Tamże 2, 40.

Informacja jest podstawą wszelkiego nauczania i przekazywania wiedzy. W klasztorze mnisi poprzez odpowiednio dobraną lekturę nabywali wiedzę duchową, a poprzez uczenie się na pamięć tekstów rozwijali się intelektualnie. Opaci zdawali sobie sprawę, że mnichom należy odpowiednio przekazać wiedzę, ale tylko z określonej dziedziny – ograniczali się oni do spraw teologicznych i zagadnień z zakresu ascetyki. Wszelkie informacje związane z życiem doczesnym asceci spychali na dalszy plan, aby nie rozpraszać się i nie rozmyślać o tym, co zbędne.

Przełożeni oraz kierownicy duchowi w klasztorze zawsze dbali o to, aby umiejętnie przekazać informacje, tak aby inni odnieśli z tego pożytek, czyli w pewien sposób wpływali oni na kształtowanie się myśli mnichów. Zwyczaj cenobici zaś rzadko kiedy wyrażali swoje indywidualne opinie, co związane było z faktem, że wyrzekali się własnej woli i przyjmowali zdanie opata jako własne.

Krytyczne podejście do informacji u dzisiejszych ludzi wpływa na przyjęcie przez nich postawy dialogu¹⁰². Tymczasem mieszkańcy cenobium nie wyrażali swojego zdania, chyba że wymagała tego sytuacja, a tym bardziej nie wdawali się w szersze dysputy.

Oczywiście informacja nie jest czymś biernym, lecz aktywizuje postawy tych, którzy ją odbierają. Każde środowisko za pomocą określonych czynników – bodźców – oddziałuje na człowieka i wpływa na jego reakcje. Człowiek natomiast świadomie przyjmuje właściwą postawę, świadczącą o ustosunkowaniu się do tych czynników środowiskowych¹⁰³. Również mnisi pod wpływem bodźców zewnętrznych podejmowali działanie, jednak zawsze było ono zgodne z przepisami reguły, którą świadomie decydowali się przyjąć. Po usłyszeniu polecenia opata natychmiast je wykonywali, przestrzegając zasady posłuszeństwa. Również znaki dawane im przez starszych mnichów stawały się dla nich impulsem do jakby bezwolnej reakcji. Oznacza to, że cenobici pod wpływem otaczającego ich środowiska stawali się bardziej ulegli. Nie przyjmowali szczególnie aktywnej postawy wobec bodźców do nich docierających, a posłuszenie otwierali się jedynie na rozporządzenia opata i przełożonych; w pewien sposób jednoczyli się z otaczającą ich rzeczywistością. Ich reakcje zawsze były zminimalizowane i ograniczały się do bezwzględnego wypełniania tego, co im odgórnie polecono.

Istotne jest to, że w cenobium kontrolowano również dopływ informacji oraz jej recepcję. Mnisi starali się, by informacje docierające do klasztoru nie były fałszywe i ogólnie minimalizowali dopływ danych ze świata zewnętrznego, dokonując ich odpowiedniej selekcji. Świadomie więc unikali przesytu informa-

¹⁰² A. Lepa, *Pedagogia infosfery człowieka*, dz. cyt., s. 178.

¹⁰³ Tamże, s. 175.

cji, ograniczając bezpośrednie kontakty ze świeckimi. Robili to przede wszystkim po to, aby uniknąć duchowego rozproszenia, dlatego świadomie wybierali sobie towarzystwo osób o podobnym usposobieniu. Oddalali się natomiast od tych, którzy wywoływali u nich wewnętrzny niepokój i nie pozwalali skupić się na modlitwie i kontemplacji Boga.

Niekiedy przesyt informacji doprowadza to dezinformacji czy też chaosu informacyjnego, z którym każdy współczesny człowiek ma do czynienia. Oczywiście, jeśli mówimy o cenobitach zamkniętych w jednym miejscu i odizolowanych od środowiska zewnętrznego, to trzeba podkreślić, że ich infosfera w największym stopniu pozostawała zorganizowana, co oznacza, że dezinformacja u nich nie występowała. Byli oni przecież dobrze poinformowani na temat tego, co powinni zrobić w ciągu dnia, znali swoje obowiązki oraz prawa, gdyż często słuchali czytanej reguły. Tym samym nie mogli się tłumaczyć nieświadomością i nieznaną prawą klasztornej, a żyjąc w ściśle zorganizowanym środowisku, postępowali zgodnie z ogólnie ustalonym harmonogramem. Zresztą każdy człowiek podejmuje pewne wysiłki, by uchronić się przed oddziaływaniem skażonej informacji, która negatywnie na niego wpływa. Podobnie postępowali mnisi, tyle że w sposób bardziej konsekwentny niż świeccy.

Summary

The importance of information in the daily life of early monks under the Rule of Benedict of Nursia

The paper describes the basis of the Rule of Benedict of Nursia (d. 547) datascape environment present in the community of monks living in the monastery and the ways of acquiring information. The primary source of information for them was another man, especially a monk, and contact with the laity much they confine.

Important information for them was verbal, which is transmitted by word and non-verbal information, transmitted gesture and posture. They used the word only in exceptional circumstances and with dignity. Also conveyed his command charged with words, but Cenobites were obliged to listen to him in silence. If you need anything, it's more likely to be expressed by the movements of the body. Information plays an important role in the educational process, which is facilitated by the introduction of the discipline in the monastery. Abbots used the information for teaching and imparting knowledge, but the monks did not take an active role, but rather passively absorb everything supervisor told them. In exceptional cases, they can express their views, such as the common meeting. Monks depend primarily on the spiritual peace, hence they try to create the environment around them organized. Disinformation in them did not exist, because often they read the Rule and thus keep gaining knowledge about behavior. They knew so well their duties and rights and follow the top-down schedule.

Olga Cyrek – doktor nauk humanistycznych w zakresie historii, pracuje na Wydziale Socjologiczno-Historycznym Uniwersytetu Rzeszowskiego. Prowadzi zajęcia z historii nowożytnej, cywilizacji nowożytnej. Zainteresowania badawcze: patrystyka, monastycyzm starożytny i średniowieczny, historia Kościoła od starożytności do nowożytności, ikonografia bizantyjska.

Krzysztof Kranicki
Graz, Austria

**KAPŁANA-POETY DOŚWIADCZANIE SŁOWA.
SZKIC NA TEMAT EGZYSTENCJALNEJ LEKTURY
PISMA ŚWIĘTEGO W TOMIKU
DOŚWIADCZANIE ZIEMI KS. JANUSZA
S. PASIERBA**

Słowa kluczowe: egzystencjalna lektura Biblii, poezja, Janusz S. Pasierb, *locus theologicus*
Keywords: the existential interpretation of Scripture, poetry, Janusz S. Pasierb, *locus theologicus*
Schlüsselwörter: Die existenzielle Lektüre der Bibel, die Dichtung, Janusz S. Pasierb, *locus theologicus*

nie jak do biblioteki
chciałbym wejść w Biblię
jak się wchodzi w dom
pragnąłbym w niej zamieszkać
mając za domowników np. Daniela i Rut
lecz przypomniałem sobie
że musiałbym widywać także Jezabel i Saula
bo i oni są w Biblii
w Biblii przecież jak w życiu
Biblia jest jak świat
więc może poczekam
póki co
pomieszkam
na ziemi

ks. J.S. Pasierb, 141. *W Biblii?*

Przykładem rzetelnego czytelnika Biblii może stać się dla wielu dworzaniek królowej etiopskiej Kandaki, zarządzający całym jej skarbem, który podczas podróży próbował zgłębić Księgę Izajasza. Na pytanie Filipa: *Czy rozumiesz, co czytasz?*, odpowiedział szczerze: *Jakże mogę zrozumieć, skoro mi nikt*

nie wyjaśni? (Dz 8, 31). Był człowiekiem wykształconym, czytał Izajasza prawdopodobnie po hebrajsku, a jednak poszukiwał kogoś, kto przybliży mu znaczenie Pism. Dziś zadanie to stoi przede wszystkim przed teologami, kapłanami, katechetami i animatorami kręgów biblijnych. W niniejszym artykule postaram się ponadto wykazać, że może ono również stać przed poezją i uprawiającymi ją.

Zanim jednak podejmiemy to zagadnienie (choć celem tego artykułu jest zaledwie postawienie tezy, a nie rozwiązywanie), postaram się w skrótovej formie wskazać kluczowe założenia metody egzystencjalnej, a przede wszystkim błędy, jakie mogą popełniać biblijni interpretatorzy.

1. „Aby dosięgnąć umysłu autora” (św. Augustyn)

Zaproponowane w tytule tej części artykułu zdanie może rozwiązać wiele związanych z tematem wątpliwości. Biskup Hippony w dalszej części *De doctrina christiana* pisał, że „jest błędem nadawanie Pismu znaczenia odmiennego od tego, które było zamierzone przez pisarzy, nawet wówczas, gdy taka interpretacja służy rozbudzeniu miłosierdzia i tym tkwi w królestwie prawdy”. Natomiast Pius XII w encyklice *Divino afflante Spiritu* (nr 34–35) stwierdza, że „nadrzędną zasadą interpretacji jest odkrycie i określenie tego, co dany autor zamierzał wyrazić. W mowach i pismach starożytnych autorów ze Wschodu nie zawsze jest to tak oczywiste i jasne, jak w dziełach nam współczesnych. Bo to, co chcieli wyrazić, nie może być jedynie określone na podstawie reguł gramatycznych i filologicznych, ani też tylko w oparciu o kontekst. Komentator musi całkowicie wczuć się w ducha tych odległych wieków na Wschodzie i z pomocą historii, archeologii, etnologii i innych nauk trafnie określić, jakich sposobów pisania mogli używać starożytni pisarze i jakich faktycznie używali”. Nie trzeba jednak wychodzić poza tekst biblijny, by odnaleźć jasną przestrożę: *to przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest do prywatnego wyjaśniania* (2 P 1, 20).

Wierność intencjom autora natchnionego jawi się tu jako naczelną zasadą egzystencjalnej lektury Pisma Świętego. Przed czym ma bronić takie podejście? Szczegółowo temat błędnych tendencji w tym zakresie opisuje ks. M. Rosik w artykule *Zagrożenia przy lekturze Biblii*¹. Pośród wyzwań, przed jakimi stoi współczesna biblistyka, widzi on m.in. psychologizm, którego przedstawiciele postulują „odczytanie tekstu biblijnego w kluczu symbolicznym, poprzez

¹ http://wroclaw.biblista.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=268:zagrozenia-przy-lekturze-biblii&catid=24&Itemid=66 (dostęp: 9 lipca 2011); zob. także: M. Rosik, *O Anselma Grūna czytaniu Biblii*, http://twwww.biblista.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=774&catid=79&Itemid=65 (dostęp: 9 lipca 2011).

odkrycie w poszczególnych opowiadaniach obrazu człowieka, jakim winniśmy się stać. Biblia, innymi słowy, winna służyć do ujawnienia tego, co jest w naszej psychice nieuświadomione. Poprzez ujawnienie tych nieświadomych mechanizmów łatwiej zrozumieć samego siebie, a w konsekwencji zmienić się². Autor pyta zatem, czy należy przyjąć zasadę św. Augustyna, że każda interpretacja, która odrywa się od sensu zamierzonego przez autora natchnionego, jest fałszywa, czy raczej postulat Ricouera, że tekst po napisaniu odrywa się od autora i „żyje swoim życiem”, można więc czerpać z niego nawet to, czego autor nie zamierzył? Ten i podobne problemy to zadania stojące przed biblistami.

Kolejnym zagrożeniem wskazanym przez ks. Rosika jest subiektywizm, który pomijać może pierwotną intencję autora natchnionego. Wydaje się, że największe niebezpieczeństwo subiektywizmu przy lekturze Biblii pojawia się wówczas, gdy w tekście występują pojęcia abstrakcyjne. Ich rozumienie w różnych środowiskach i u poszczególnych osób jest odmienne, stąd łatwo o wypaczenia. Po omówieniu kolejnych problemów, jakimi są tendencje fundamentalistyczne i te związane z renesansem symbolizmu, autor dochodzi do konkluzji, że „po wskazaniu niektórych tropów, które mogą okazać się fałszywe w interpretacjach biblijnych, należy jeszcze raz zachęcić, by Biblia czytana była w takim duchu, w jakim została napisana”. Mówi o tym również Konstytucja o Bożym Objawieniu: „Musi więc komentator szukać sensu, jaki hagiograf w określonych okolicznościach, w warunkach swego czasu i swej kultury zamierzał wyrazić i rzeczywiście wyraził” (nr 12).

Nie można jednak zapominać o tym, że dla historii zbawienia ośrodkiem jest Jezus Chrystus i Jego Ewangelia, zatem normą dla interpretacji Pisma Świętego jest również Ewangelia. „Ona bowiem stanowi szczyt i swego rodzaju skrót całego Pisma Świętego (*summa Scripturae Evangelium*). (...) Ewangelia stanowi normę Pisma Świętego, a więc normę normy, czy normę w normie teologii (*norma normae theologiae Evangelium*). (...) Prymat Ewangelii pośród innych ksiąg biblijnych należy do podstawowych zasad hermeneutyki biblijnej i teologicznej³”.

2. Egzystencjalna lektura ksiąg Pisma Świętego w poezji ks. Pasierba

Napisałem we wstępie, że zadanie interpretowania Pisma Świętego spoczywa w znacznej mierze na teologach, katechetach i duszpasterzach. Nie bez znaczenia pozostaje jednak odszukiwanie wciąż aktualnych sensów Biblii w gałęziach szeroko pojętej sztuki, jaką jest literatura piękna. Jako taka stanowi przecież miejsce teologiczne.

² Tamże.

³ S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, s. 73–74.

Badania nad literaturą w perspektywie jej teologicznych sensów trwają. Rozpatrywaniem jej jako *locus theologicus* zajmowali się już wielorako m.in. ks. Franciszek Sawicki (1877–1952)⁴, ks. Antoni Dunajski (ur. 1947)⁵ i ks. Jerzy Szymik (ur. 1953)⁶. Ujrzeli oni w słowie literackim miejsce teologiczne, określane – za popularyzatorem pojęcia Melchiorem Cano (1509–1560) – mianem źródła, z którego teologia czerpie argumenty do przedkładania swojej nauki (*locus theologicus – sedes argumentationis theologicae*)⁷.

Na terenie poezji „egzystencjalna” lektura ksiąg Pisma Świętego ma długą, sięgającą starożytności tradycję, a we współczesnej poezji polskiej wybitnych przedstawicieli, m.in. Romana Brandstaettera, Annę Kamieńską, Wacława Oszacę. Wydaje się, że ks. Janusz S. Pasierb (1929–1993), znakomity historyk sztuki, poeta i pedagog, świadomie wpisuje się w nurt owej „liryki biblijnej”, wiedząc, iż w niejednym wyprzedza ona dokonania teologów⁸.

Biblijne odczytywanie rzeczywistości określane jest mianem hermeneutyki. Pojęcie to w naukach humanistycznych oznacza m.in.:

- praktykę lub rezultat interpretacji i rozumienia tekstu;
- układ reguł stanowiący metodę interpretacji i rozumienia tekstu;
- metodykę interpretacji (teologicznej, filozoficznej, prawniczej lub ogólnej – humanistycznej);
- ogólną teorię interpretacji i rozumienia tekstu;
- teorię (metodologię) poznania humanistycznego;
- kierunek filozoficzny w postaci ontologiczno-epistemologiczno-antropologicznej teorii rozumienia w ogóle⁹.

⁴ Wybitny filozof dziejów, teolog dogmatyk i apologeta związany z Pelplinem, był jednym z pierwszych myślicieli przełomu XIX i XX wieku, którzy „dojrzeli w literaturze artystycznej »locum theologicum« i wezwali poetów, by byli, obok teologów, świadkami życia Słowa Bożego w świadomości ludzkiej” (J.S. Pasierb, *Miasto na górze*, Pelplin 2000, s. 63). Zob. też Cz.S. Bartnik, *Franciszek Sawicki jako historyk*, Lublin 1992; *Sawicki Franciszek*, w: *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, red. H. Mross, Pelplin 1995, s. 288–289. „Obok dzieł filozoficznych i teologicznych, tekstów Pisma Świętego i wypowiedzi Magisterium Kościoła, Sawicki posługiwał się też chętnie »argumentem z literatury«” (Z. Pawłowicz, *Nauczanie o człowieku w ujęciu ks. Franciszka Sawickiego*, w: *Księga jubileuszowa. 350 lat Wyższego Seminarium Duchownego w Pelplinie (1651–2001)*, Pelplin 2001, s. 667).

⁵ Kapłan diecezji pelplińskiej, teolog dogmatyk, autor m.in. ważnego artykułu *Literatura piękna jako locus theologicus*, „Studia Pelplińskie” 12 (1981), s. 105–124.

⁶ Kapłan diecezji katowickiej, teolog dogmatyk, autor rozprawy doktorskiej opublikowanej pod tytułem *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus* (Katowice 1994, 2007), która posłużyła mu jako narzędzie w badaniach twórczości Czesława Miłosza (rozprawa habilitacyjna wydana drukiem jako *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury*, Katowice 1996).

⁷ J. Buxakowski, *Objawienie i wiara*, Pelplin 1997, s. 79. Zob. H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 173.

⁸ Zob. W. Kudyba, *Rana, która przyzywa Boga*, Lublin 2006, s. 61–62.

⁹ Zob. A. Bronk, *Hermeneutyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, Lublin 1993, kol. 770–774.

Ks. M. Czajkowski pisał, że „hermeneutyka ma coś ze sztuki. Nie jest *re-productio*, lecz *re-creatio*: sens oryginalny tworzy na nowo w nowym kontekście. Słowu Bożemu przywraca jego pierwotną skuteczność¹⁰”. Biblista ks. W. Pikor stwierdza zatem, że „zasad hermeneutycznych nie można sprowadzić tylko do poprawnego odczytania sensu oryginalnego. Dzięki właściwej hermeneutyce słowo Boże ma odzyskać swój charakter prowokujący, »swoją pierwotną niebezpieczność« (*la sua pericolosità originaria*)”¹¹. Wskazuje przede wszystkim na kluczowy moment – odkrycie w Biblii Bożego słowa (słowa-sakramentu, słowa uobecniającego zbawienie, słowa dialogu, słowa egzystencjalnego, słowa-symbolu, słowa zawierzonego Kościołowi, słowa uzdalniającego do świadectwa), bo to właśnie rzeczywistość słowa Bożego jest kluczem interpretacyjnym Pisma Świętego.

Jak rozumieć „hermeneutykę” ks. Pasierba? Zanim podejmiemy to zagadnienie, spróbujmy krótko zaprezentować tomik wybrany na potrzeby tego artykułu z jego wielkiej spuścizny. Poeta kilkakrotnie odwiedzał Izrael, jednak najistotniejszą z tych wizyt była pielgrzymka do Ziemi Świętej jesienią 1985 roku. W wydanym cztery lata później tomiku *Doświadczanie Ziemi* (Znak, Kraków 1989, ss. 74) zamieścił 150 wierszy będących poetyckim zapisem wrażeń z tej podróży do miejsc stanowiących scenery wydarzeń opisywanych w Biblii. To swoisty psalterz, duchowy dziennik poety. „Skomponował tu (...) swoją własną Księgę Psalmów, pokazującą, jak ważna jest tradycja judaistyczna dla głębokiego rozumienia Ewangelii”¹².

¹⁰ M. Czajkowski, *Pismo św. w katechezie*, w: *Teoretyczne założenia katechezy*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 296.

¹¹ W. Pikor, *Hermeneutyka biblijna*, IV: *Rzeczywistość Bożego słowa jako klucz interpretacyjny Pisma świętego* (http://www.prorok.win.pl/files_czytelnia/Biblia_Katecheza_IV_Hermeneutyka_slowa.pdf (dostęp: 10 lipca 2011)).

¹² M. Borkowska, *Modlitwa, słowo i sztuka w poezji ks. Janusza St. Pasierba*, Lublin 2003, s. 99. „Tomik »Doświadczanie Ziemi«, tak odmienny od pozostałych, napisał ks. Pasierb podczas podróży do Ziemi Świętej. Zbiera on, niczym Psalterz, 150 utworów – pamiątek z pielgrzymowania. Czas wydaje się tu szalenie ulotny, ale materia przechowuje jego ślady, zaś poeta pragnie utrwalić to wszystko słowem. Jednak pisarska misja wiernego oddania tego, co się widzi i doświadcza, nie dotyczy jedynie rzetelnego opisu egzotycznych krajobrazów. Dlatego tak często jest w tych wierszach niepokój, a w zmieniających się słownych obrazach mamy nieustanną dynamikę. Poeta pragnie zapamiętać i przekazać odbiorcy każdy szczegół, wszystkie odczucia i wrażenia: kolory, zapachy, dźwięki, każdą porę dnia i nocy, wszystkie miejsca odwiedzone podczas pielgrzymki. Pojawiają się tu odczucia historyka sztuki, podawane niejednokrotnie językiem profesjonalisty, ale częściej odnajdziemy słowa oddające kontestację wrażliwego odbiorcy. Więcej tu przeżyć niż wiedzy, więcej uczuć niż chłodnych rzeczowych opisów. Poeta ujawnia miłość do natury, w której najlepiej widoczny jest Bóg” (K. Kranicki, *Poeta jako miejsce teologiczne. O ks. Januszu St. Pasierbie po lekturze tomiku »Doświadczanie Ziemi«, »Ateneum Kapłańskie» 157 (2011), z. 1, s. 133*). Omówienia tomiku: G. Leszczyński, *Poezja jako doświadczanie życia*, „Nowe Książki” 1989, nr 9, s. 41–42; T. Zaniewska, *Mówię mojemu sercu: nie ustępuj*, „Kierunki” 1989, nr 21, s. 10.

Wracając do swoistej hermeneutyki ks. Pasierba, należy zauważyć, że twórczość autora *Doświadczania Ziemi* mieści w sobie fundamentalne dla nowoczesnej świadomości przekonanie o tym, iż rzeczywistość, która nas otacza, jest światem zmediatyzowanym, uchwytnym poprzez znaki¹³. Nadto charakteryzuje ją przekonanie, że odczytywanie tych znaków nie jest ukierunkowane na pełniejsze rozumienie badanego „tekstu”, ale na rozumienie siebie i, ostatecznie, na egzystencjalną przemianę odbiorcy¹⁴. Horyzontem interpretacji symboli jest w tej twórczości sfera religijna, a u źródeł hermeneutycznych działań poety odnajdujemy fascynującą wizję kultury jako obszaru spotkania słowa ludzkiego ze słowem Bożym¹⁵.

W książce *Egzystencjalna lektura Biblii* ks. M. Czajkowski pisze, że „czytający może stanąć w jednym szeregu z ludźmi Biblii. Wspólne są bowiem ich uwarunkowania i doświadczenia, wspólne zwłaszcza przeżycie ludzkiej egzystencji. To, co proponują ludzie Biblii, (...) współczesny czytelnik odniesie także do siebie. Z pozycji dialogu egzystencjalnego z samym sobą czy dialogu wyłącznie z innymi ludźmi przejdzie do dialogu z Bogiem. (...) Jego główna egzystencjalna korzyść wyniesiona z lektury Biblii będzie polegać na egzystencjalnej reorientacji”¹⁶. Poprzez lekturę Biblii czytelnik ma współuczestniczyć i współtworzyć historię zbawienia, która nie jest już faktem z przeszłości, lecz należy do teraźniejszości.

U ks. Pasierba hermeneutyka ta znajduje swe odzwierciedlenie w takich zabiegach, jak posługiwanie się liryką maski, liryką roli, monologiem pierwszoosobowym. Kiedy bohater biblijny wypowiada się jako „ja” liryczne, poeta sugeruje uniwersalny wymiar jego doświadczeń. Biblijna postać nie przemówi do nas, jeżeli nie rozpoznamy w niej siebie, nie wrzucimy jej w wir doczesności. „Biblia zawiera w sobie podwójne objawienie: objawia nam Boga i jednocześnie objawia nam nas samych”¹⁷. Tak jest choćby w wierszu *Piłat*, w którym mowa o tym, że każdy z nas jest świadkiem i współuczestnikiem biblijnych wydarzeń:

nic nie pomoże
znalazłeś się
jak Piłat w credo
tuż obok imienia skazańca
obok imienia Boga
dziwne wszystko
jak to się można zaplątać.

¹³ W. Kudyba, *Rana...*, dz. cyt., s. 40.

¹⁴ Por. tamże, s. 41.

¹⁵ Tamże, s. 44–45.

¹⁶ M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii*, Lublin 1993, s. 102–103.

¹⁷ P. Ricca, *Czytać Biblię dziś według wiary chrześcijańskiej*, w: *Czytać Biblię dziś*, red. E. Borghi, tłum. J. Chapska, Ząbki 2004, s. 122.

Dla poety, który „został schwyty / jak w biblijne sidła / jak zwykle przez Boga”¹⁸, Biblia to podręcznik, z którego nieustannie korzysta, w którym szuka odpowiedzi na trudne pytania, z którym – biorąc pod uwagę częstotliwość odwołań w wierszach – zdaje się nigdy nie rozstawać. Wygłosem Pisma Świętego są jego utwory, w omawianym tomiku zebrane w formie swoistego psalterza. Ks. Pasierb nieustannie poszukuje w Biblii obrazów i motywów, które dają się odnieść do obecnej sytuacji człowieka, do jego doświadczeń i historii życia. W wierszu 87. *drogi krzyżowe* wyznaje:

tego piątku
odpawiłem dwie drogi krzyżowe

na via dolorosa (...)

lecz rano
wcześniej
w Yad Vashem
też droga krzyżowa (...)
stacje żydowskiej męki,

a w utworze 89. *obudź się harfo* obok Dawida i Saula odnajdujemy:

wojenne przedwiośnie
po polowaniu w getcie odjechali Niemcy
zostało kilka trupów na drewnianym wozie
widzę z boku jedno nagie ramię
sztywne palce poruszają się
bo dotykają szprych
jak strun.

Posługując się kluczem hermeneutycznym, postaram się zbadać kilka ważniejszych elementów egzystencjalnej lektury Pisma Świętego, występujących w tomiku *Doświadczenie Ziemi*. Pojawiają się tu m.in. takie motywy, jak kamień, serce i ziemia.

3. Czytanie słowa w *Doświadczeniu Ziemi*

Swoje *Sonety krymskie* poprzedził Mickiewicz mottem z Goethego: *Wer den Dichter will verstehen, muss in Dichters Lande gehen* – „Kto chce zrozumieć poetę, musi iść do kraju poety”. Za zakochanego poetę uważał ks. Pasierb również Chrystusa, ale zapewne nie to motto było dla niego motywem pielgrzymowania do Ziemi Świętej. Aby to zobaczyć, sięgnijmy do tomiku.

¹⁸ 124. *wybrany*.

Starotestamentowy Jonasz, do którego ks. Pasierb porównuje nawet samego siebie, jest bohaterem kilku utworów tego cyklu. Poeta podróżuje do Ziemi Świętej:

Janusz jak Jonasz – w brzuchu srebrnej ryby
płynę niepewny swojego wzruszenia¹⁹.

W kolejnych wierszach jeszcze bardziej widać swoiste przemieszanie porządków – ziemskiego i niebiańskiego, ludzkiego i Boskiego, horyzontalnego i wertykalnego, które zbiera w sobie słowo Boże i pozwala na uczciwe spojrzenie na historię swojego życia.

W wierszu 6. *Państwo Izrael* czytamy:

imiona które błyszczały na naszych ołtarzach
Adonai Jahwe Michael
słowo ze mszy Sabaoth
litery które za Niemca kurczyły się z bólu
na zwojach palonych lub wdeptanych w śnieg
teraz świecą neonem.

Poza migotliwymi obrazami przeszłości poeta nieustannie doświadcza obecności Jezusa – w omawianym tomiku to „dwunastolatek, który się zgubił rodzicom”²⁰, a chwilę później to „rabbi z jasną głową” i „szybkim czarnowłosym cieniem”²¹, który na weselu w Kanie jest „znajomym tylko przez matkę i przyprowadza dwunastu kolegów”²². Uzdrawiający głuchoniemego od urodzenia ma „płonące oczy” i „twarz spaloną miłością”²³. O zachodzie słońca płacze nad miastem „jak Dawid nad Absalomem”²⁴, nocą „idzie po ciemnej wodzie”²⁵ Jeziora Genezaret, a w Getsemani „pęka Mu serce”²⁶. Z kolei w wierszu 75. *gdym Jezus* jest starcem, który nie umarł na krzyżu i nie fascynuje „znudzonych już dawno słuchaczy”, nie znajduje wiary na ziemi i zbawia nas „przez kilkadziesiąt lat / swoim śmiertelnym zmęczeniem”. Ten Jezus, „jak na złość” spełniający Pisma, jest także „Bogiem ojców w wierze”, jak czytamy w wierszu 146. *przy Murze*. Poeta nie wkłada „w szparę żadnej karteczki z prośbą”, tylko ufnie modli się, przywierając cały do „Muru Tęsknoty”:

¹⁹ 1. *Peregrynacja wtóra do Ziemi Świętej*.

²⁰ 9. *międzynarodowe sympozjum*.

²¹ 13. *trzynastu*.

²² 112. *Kana*.

²³ 24. *uzdrowienie głuchego*.

²⁴ 102. *eschata*.

²⁵ 84. *Genezaret nocą*.

²⁶ 64. *Getsemani*.

Boże ojców w wierze proszę Cię o wiarę
tu gdzie płacze miłość proszę Cię o miłość
gdzie nie umarła nigdy proszę o nadzieję
Jezusie synu Dawidów zmiłuj się nad nami.

Obok Boga Ewangelii prezentuje poeta również innych bohaterów Nowego Przymierza, jak choćby pasterzy, długo kłęczących „w grodzie Narodzenia (...) jak w tamtą noc”²⁷, czy św. Elżbietę, do której przybywa Matka Boska autobusem numer 19²⁸. Maryja powraca jeszcze w kilku utworach – m.in. jako brzemienna, która wraz z „młodym mężem bez większej gotówki” przemierza z Nazaretu do Betlejem „kawał drogi”²⁹.

W tomiku odnajdziemy także utwór zatytułowany 86. *Judasz*, w którym jeden z Dwunastu – *ten, który Go wydał* (J 18, 2) – mówi do nas w pierwszej osobie:

ja także jestem objawieniem
beze mnie
nie wiedzielibyście tyle
o nim i o sobie.

Podmiot liryczny dodaje:

zdradzając zdradzasz siebie (...)
zdradzając zdradzasz się
i to wedle Pisma
jest konieczne.

Poeta konkluduje sześciowierszem, który wydaje się prawdą uniwersalną:

Człowiek
dopiero zdradzony jest wolny
zostaje sam
jest sobą
może wyjść naprzeciw
nocy.

Przywołać należy również takich bohaterów, jak św. Piotr – „mięknąca opoka / prosty twardy rybak”³⁰, paralityk, który „trzydzieści osiem lat miał pecha”³¹, a także niewyspany Piłat – „bo żona całą noc mówiła przez sen”³².

²⁷ 31. *grota Narodzenia*.

²⁸ 95. *Ein Karem*.

²⁹ 33. *kawał drogi*.

³⁰ 51. *opoka*.

³¹ 59. *paralityk*.

³² 67. *Piłat*.

Bezpośrednim bohaterem omawianych utworów i opisywanych w nich wydarzeń staje się również, za sprawą języka i stylu poety, sam czytelnik. To swoiste ustawienie odbiorcy w jednym szeregu z ludźmi Biblii sprawia, że współodczuwa on z postaciami Ewangelii, lepiej rozumiejąc siebie i, ostatecznie, dokonując egzystencjalnej przemiany. Widzimy to np. w wierszu 84. *Genezalet nocą*, kiedy Jezus, idący po ciemnej wodzie podnoszonej przez północny wiatr do gwiazd, zostaje poproszony:

o gdybyś przeszedł po falach
które huczą w mojej krwi
uciszył moje morze.

W wierszu 102. *eschata* czytelnik chce z Jezusem zapłakać nad miastem, natomiast w utworze 113. *synagoga w Nazaret* pamięta i wspomina, jak mały Jezus „latał po ulicach z dziećmi”.

Bardzo często w tym tomiku pojawia się serce – centralny symbol teologii³³. U ks. Pasierba funkcjonuje ono jako metafora, która odsyła nas do wnętrza człowieka i wnętrza Boga, do sfery ich odczuć na wspólnej płaszczyźnie emocjonalno-wolitywnej. To przestrzeń wzajemnej miłości, której symbolem jest przede wszystkim serce zranione, jak w przywoływanym już wcześniej wierszu 64. *Getsemani*:

jak to jest
gdy Bogu
pęka serce.

Boże serce wydaje się uchwytne dla poznania i doświadczenia ludzkiego. „Obejmując Boga, czujemy, jak bije Jego serce. I oto zostajemy rozbrojeni”³⁴. T. Tomasik wiąże motyw serca z ideą bliskości Boga, tak ważną w analizowanej twórczości³⁵. Bóg chrześcijaństwa nie jest niedostępnym Absolutem ani surowym sędzią, lecz „ma serce” – rozumie boleść ludzkości, bo sam jej doświadcza. „Zranione serce jest obszarem Jego intymnego życia, które staje przed nami otworem. Powraca w tekstach pisarza motyw wkładania dłoni w Bożą ranę. W wierszu 30. *Betlejem*

niewierny Tomasz
sonduje serce Jezusa³⁶.

³³ Por. A. Pethe, *Poeta czasu otwartego*, Katowice 2000, s. 92.

³⁴ J.S. Pasierb, *Czas otwarty*, Pelplin 1992, s. 44.

³⁵ W. Kudyba, *Rana...*, dz. cyt., s. 237.

³⁶ Tamże, s. 238.

Poeta pisze niekiedy o osobliwej „twardości” Boga: twarde są Jego dłonie (42. *Katharin*), twarde „objęcia czułości” (118. *Elohi Elohi*), „twarda miłość” (44. *modlitwa*)³⁷. Z drugiej strony odsłania obraz Boga troskliwego, Boga ludzkiego, który „przytula, obdarza przelotną pieśczętą”³⁸.

A jak wygląda serce człowieka? „Mieć serce” w poezji ks. Pasierba często oznacza posiadanie moralnych bądź duchowych cnót, czy też kierowanie się sumieniem, zaś „szukać serca” to odwoływać się do tego, co najbardziej ludzkie w człowieku³⁹:

jasność serca jest warta
każdej pogardy i grzechu
każdej nagiej pasji⁴⁰.

mówię mojemu sercu
nie ustępuj⁴¹.

Serce jest tą przestrzenią, w której człowiek doznaje bolesnego zranienia:

czuję że promień przesywa mi serce
jak miecz anioła którego zobaczył Dawid⁴².

Napotyamy tutaj także motyw rany, który często „towarzyszy relacjom bohatera lirycznego z Bogiem”⁴³. Do poznania Boga, przedarcia się przez zasłonę Jego niewidzialności, dochodzi się dzięki ranie – na drodze „rozumnej miłości”⁴⁴. Jednak ks. Pasierb przestrzega, by serce nie zatrzymało się na cierpieniu, ale

byśmy przetrwali Massa i Meriba
i nie pokochali spokojnej niewoli⁴⁵.

Czytelnik otrzymuje jasną instrukcję – jak w wierszu 134. *kilka prostych wskazówek*:

kochaj bardziej Boga niż religię
kochaj bardziej tego kogo kochasz
niż miłość
nie zakochuj się w swojej miłości
to jest śmierć.

³⁷ Por. tamże, s. 187.

³⁸ 115. *w bóżnicy*.

³⁹ Por. T. Tomasik, *Na skrzyżowaniu dróg. O poezji Janusza St. Pasierba*, Pelplin 2004, s. 194.

⁴⁰ 76. *Pier Paolo Pasolini: Ukrzyżowanie*.

⁴¹ 127. *prawo*.

⁴² 149. *pożegnanie Miasta*.

⁴³ A. Pethe, *Poeta...*, dz. cyt., s. 97.

⁴⁴ Por. T. Tomasik, *Na skrzyżowaniu...*, dz. cyt., s. 203.

⁴⁵ 44. *modlitwa*.

W twórczości ks. Pasierba często powraca także motyw kamienia; ma on bardzo różne znaczenia, symbolizuje m.in. nagość, śmierć lub pokrywe grobu, blokadę nałożoną na mowę poetycką bądź twórczą niemoc, trwałość Bożych przykazań czy moralną niedoskonałość człowieka⁴⁶. Jako motyw telluryczny nabiera kamień szczególnego znaczenia w tomie *Doświadczenie Ziemi*. Wystające spod spłowiejącej, jałowej, pofałdowanej powierzchni skały, porozrzucane wokół „bezlitosne kamienie / i obojętny błękit”⁴⁷ stają się najbardziej charakterystycznymi elementami poetyckiego krajobrazu Ziemi Świętej:

kamienie na wzgórzach
jak owce przed nocą⁴⁸.

Widać to również w wielu innych fragmentach, np.:

wielka historia w głazach
co tu jest górą a co jest ruiną
błądzą po krajobrazie powleczone złotem
oto jest ziemia wcielenia⁴⁹.

Poeta opowiada o kamieniu, nie tylko opisując „krajobraz czy domy zbudowane z kamieni, ale przeżycia podmiotu tych wierszy. Kiedy milczenie porówna z kamieniem, nie będzie to jeszcze dziwne, ale kiedy piętrzące się skały zostaną porównane z wzbudzonymi miastami czy pokruszonymi kośćmi, co ma zapowiadać miejsce szczególne, zwróci tym już naszą uwagę. Kamiennym rumowiskiem zapowie wtenczas mityczne centrum, bo właśnie tutaj trwa

ukryte cierpienie
sama istota świata,

tu przecież żył, cierpiał i zmarł na krzyżu Chrystus. (...) Lecz tamten czas już przeminął, trudno też mówić o tamtej mitycznej przestrzeni. Kamienie są teraz suche, bo w sadzawce »zatęchła woda«. Tylko życie trwa jak niegdyś i po tych samych kamieniach

biegają jak przed wiekami
nieznużone mrówki,

⁴⁶ Zob. T. Tomasik, *Na skrzyżowaniu...*, dz. cyt., s. 125nn.

⁴⁷ 10. *Tantur*; T. Tomasik, *Na skrzyżowaniu...*, dz. cyt., s. 125.

⁴⁸ 7. *z lotniska*.

⁴⁹ 92. *zapamiętać*, ale również 98. *pejzaż* oraz 120. *litera i duch (tablice drogowe)*.

w których nietrudno rozpoznać nas, ludzi. Kamień jest tutaj wiernym świadkiem Zbawiciela”⁵⁰.

Motyw kamienia w znaczeniach ewokowanych przez wydarzenia biblijne przywołuje ks. Pasierb choćby w wierszu 105. *** (*tam gdzie się urodził*):

tam gdzie go zabito
czuwa kamień.

Kamień był świadkiem śmierci Chrystusa i w jego milczeniu kryje się wiedza – wiedza o tamtym zdarzeniu i o nas. Natomiast w utworze 111. *Kafarnaum* czytamy:

kamień na kamieniu
ten dom i miasto
kamień taki sam
jaki miał się stać chlebem
kamień który chwycili
żeby rzucić w niego
kamień jak serce.

Jednym z najważniejszych elementów przyrody jest ten wymieniony w tytule tomiku *Doświadczenie Ziemi*. Motyw ziemi występuje w tym zbiorze często i w przeróżnych związkach, głównie teologicznych. Ziemia, bliska poecie w sensie przestrzennym, ale przede wszystkim duchowym, i równie bliska jego wyobraźni poetyckiej, występuje często „pomiędzy” – pomiędzy dwoma innymi żywiołami, jak choćby w wierszu 2. *ziemia*, w którym została zantropomorfizowana:

ziemia z wysokości dwunastu kilometrów
jaka jest bliska
czy to już Azja czy jeszcze Afryka
między szafirem wody i powietrza
różowa i bezbronna jak skóra człowieka.

Antropomorfizacja ziemi występuje w tomiku dość często, np. w wierszu 14. *ziemia święta*:

nigdzie niebo nie milknie
tak głucho
nigdzie ziemia
nie krzyczy tak głośno.

⁵⁰ Por. T. Linkner, *W misji słowa*, Pelplin 1998, s. 186.

Ziemia krzyczy, bo stanowi wciąż żywą pamiątkę zbawczych wydarzeń. Jest więc głosem, który uobecnia wcielenie oraz mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa.

Motyw ziemi pojawia się tu także w kontekście ewangelicznej przypowieści o siewcy, kiedy poeta kreśli obraz „świadomości własnego profilu duchowego”⁵¹:

jestem więc rolą uprawną
nie leżę odłogiem
muszę czekać cierpliwie
kiedy wyjdzie siewca
jeszcze tej jesieni?
dopiero na wiosnę?⁵²

Przyrównanie człowieka do ziemi ma tu dodatkowy sens wezwania: czytelnik jest ziemią – rolą uprawną – i czeka na siewcę. Taka egzystencjalna lektura Pisma Świętego przybliży mu rozumienie biblijnej perykopy i angażuje do podjęcia stawianego przez Chrystusa zadania.

Najbardziej ekspresywny wydzźwięk znajduje w cyklu topos *Terra Repromissionis* – Ziemi Obiecanej. Poeta wchodzi w relację z ziemią – „dotyka, doświadcza” – i wypowiadając się za pomocą lirycznego „ja”, pozwala na bezpośredni udział odbiorcy w tym procesie poznawczym:

dotykam jej
doświadczam

mocuję się
jak umiem

przecież i mnie
obiecana jest
ziemia⁵³.

Wiersz charakteryzuje ufność w Boży plan zbawienia. „Bohater pomimo pierwszych odruchów sprzeciwu ze spokojem i zrozumieniem a probuje swój los”⁵⁴. Ale jaka jest ta Ziemia Obiecana według ks. Pasierba? To ziemia obiecana tak, jak coś niepoliczalnego, poniekąd banalnego i nie do końca uchwytne:

kamienie i popiół
śródziemnomorski piach
i muł nad Jordanem.

⁵¹ M. Borkowska, *Modlitwa...*, dz. cyt., s. 181.

⁵² Zob. 144. *rola*.

⁵³ 135. *doświadczenie ziemi*.

⁵⁴ T. Linkner, *W misji...*, dz. cyt., s. 192.

Czy jest to jednak ziemia nieuchwytna, nie do zdobycia?

obiecana
na czterdzieści lat błędzenia
do oglądania z góry Nebo
obiecana jak fatamorgana
i twarda jak skorupa orzecha.

Poeta sugeruje, że nie jest to ziemia bez nadziei, gdyż „jest jednak w środku czułość zmierzchu / migotliwa mika południa / blask świąteczny cytryn”. Jest w niej zatem życie, uczucie i trud, ale to ziemia

podana ciepłą dłonią
jak owoc
zadana na wieczną udrękę
obiecana do zdobywania.

Ziemia to synonim ludzkiego życia, w którym zmaganie związane z próbą zgłębienia rzeczywistości transcendentnych od początku świata angażuje człowieka.

Ta poezja stanowi przede wszystkim zapis świadectwa wiary, zatem wewnętrzne przeżycia poety dotyczą osobowej relacji człowieka z Bogiem. Obserwujemy to w całym tomiku, a szczególnie pod koniec, kiedy pojawiają się takie stwierdzenia, jak:

nie ruszam się
ugodzony
pozoruję śmierć
w nadziei dalszych ciosów⁵⁵;

porażający stan łaski
jaki spadł na mnie
bez przygotowania
przeraża mnie bardziej
niż długi marsz przez pustynię
i milczenie nieba⁵⁶.

„Porażający stan łaski”, jakiego doświadczył pielgrzym, wydaje się ogromnym zaskoczeniem. Nawet pisarzowi trudno go nazwać i na pierwszy plan wysuwa się język *stricte* teologiczny: stan łaski. Opisuje go jednak takimi kwalifikatorami, jak: „porażający”, „niejasny”, „zamęt”. Boża interwencja zdaje się wymykać ludzkiemu poznaniu. Poeta błaga:

⁵⁵ 128. *pati divina*.

⁵⁶ 129. *nadmiar*.

Boże nie proszę Cię
by wszystko stało się jasne
lecz nie chciej
żebym umierał w zamęcie⁵⁷.

Zakończenie

Ks. Pasierb poprzez zapis własnych duchowych doświadczeń starał się pokazać człowieka oddanego całym sobą, niekiedy bezwiednie, Bogu i Miłości, ale też poddanego cierpieniu i śmierci, trwającego z pewnością wiary pomiędzy żywiołami ducha i ciała, przestrzeni i czasu. „Autor, opowiadając swoją poezją naszą i własną geografie zbawienia, doświadczaną w ziemskim wędrowaniu, dociera słowami swych wierszy do granic Tajemnicy”⁵⁸.

Podsumowaniem tej skrótowej prezentacji tematu uczynimy słowa A. Chiappiniego: „Logika świadectwa przynależąca do struktury słowa Bożego pokazuje, że interpretacja Pisma Świętego domaga się – obok ortodoksji – również ortopraksji, która zdaje się być uprzednia, warunkująca tę pierwszą”⁵⁹. Jeśli udało się przynajmniej zasygnalizować, że ową ortopraksją może być również poezja, to cel artykułu został osiągnięty.

Summary

A poet-priest's experience with the Word. A writing about the existential reading of the Holy Scriptures in the book *Experience of Earth* by Fr. Janusz S. Pasierb

This article aims to present poetry as a record of the existential interpretation of Scripture. As an illustration of this issue, the article examines the book of *Experiencing the Earth* by Fr. Janusz S. Pasierb (1929–1993). The text is part of the current research literature as a *locus theologicus*.

Krzysztof Kranicki – ur. 1985, diakon, absolwent Collegium Marianum i WSD w Pelplinie, magister teologii (praca nt. *Poezja ks. Janusza St. Pasierba jako „locus theologicus” na przykładzie tomiku „Doświadczanie Ziemi”*), doktor nauk humanistycznych Uniwersytetu Gdańskiego (dysertacja nt. *Sacrum w poezji ks. Janusza S. Pasierba*), autor tomiku wierszy *W drodze do Emaus* (Pelplin 2007).

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ T. Linkner, *W misji...*, dz. cyt., s. 168.

⁵⁹ A. Chiappini, *Słowo do czytania, słowo do modlitwy, słowo do życia*, w: *Czytać Biblię dziś*, dz. cyt., s. 21.

Ks. Roman Krawczyk
UWM – Olsztyn

KRYZYS W ŻYCIU PROROKA ELIASZA

Słowa kluczowe: prorok Eliasz, Achab, Izebel, potok Kerit, pustynia, góra Horeb, krzew janowca

Keywords: prophet Elijah, Ahab, Jezebel, Wadi Kerit, desert, Mount Horeb, broom tree

Schlüsselwörter: Prophet Elija, Ahab, Isebel, Bach Kerit, Wüste, Berg Horeb, Rizinusstrauch

Profetyzm nie jest zjawiskiem wyłącznie izraelskim. W wielu środowiskach starożytnego Wschodu pojawiali się ludzie, którzy czuli się powołani przez Boga i uważali, że przemawiają w Jego imieniu. Z pozabiblijnych postaci „prorockich” na pierwszy plan wysuwa się Balaam (Lb 22–24). Z kolei tekst z 1 Krl 18, 19–40 opisuje rozprawę Eliasza z 450 prorokami Baala i 400 prorokami Aszery. Działalność proroków pozaizraelskich odnosiła się w zasadzie do panującej dynastii, dotyczyła sfery rzeczy i zjawisk pozareligijnych i nie miała na celu oddziaływania na obyczaje społeczeństwa. Prorocy biblijni zaś swoją działalnością obejmują cały naród, wpływają korygująco na zachowanie całej społeczności, w tym również panujących władców¹.

W środowisku biblijnym istniała instytucja „widzących”, do których zaliczyć można następujące postacie biblijne: Debora, Samuel, Natan, Gad, Hulda. Nie są oni wszyscy formalnie nazywani „widzącymi”, reprezentują jednak ich tradycje. Poza tym znajdujemy w Biblii „grupy proroków” (1 Krl 18, 4.13; 2 Krl 2; 3, 4–27; 9, 10; 13, 14–21) oraz „synów prorockich” (1 Krl 20, 35; 2 Krl 2, 3; Am 7, 14). Ci ostatni prawdopodobnie byli uczniami proroków. Tytuł prorocki przypisany jest w Biblii dwóm kobietom: Miriam (Wj 15, 20) oraz Deborze (Sdz 5, 1).

Historia proroków biblijnych nie pokrywa się z treścią ksiąg biblijnych, wielu bowiem nie pozostawiło po sobie żadnej spuścizny literackiej. Do ważniejszych z tej grupy oprócz Debory, Samuela, Natana, Gada i Elizeusza należy prorok Eliasz (hebr. *elijah*, *elijahu*, „Jahwe jest moim Bogiem”). Podstawowym źródłem wiadomości o Eliaszu jest cykl opowiadań biblijnych z 1 Krl 17, 1 – 19, 21; 21, 17–29 oraz 2 Krl 1, 1 – 2, 18 (zwany cyklem eliańskim). Ukazuje on Eliasza jako bezkompromisowego obrońcę jahwizmu, ratującego naród przed popad-

nięciem w synkretyzm religijny. Eliasz żył w czasach, gdy Izrael był podzielony na państwo północne (Izrael) i państwo południowe – Judę. Królestwo Judy miało stolicę w Jerozolimie, Izrael zaś kilkakrotnie ją zmieniał: Sychem, Penuel, Tirsá, a w końcu Samaria wybudowana przez Omriego, ojca Achaba.

Eliasz nie pozostawił po sobie żadnych pism, ale jego rola w historii starożytnego Izraela sprawia, że można go zaliczyć do najwybitniejszych postaci Starego Testamentu. Wielkość proroka polega nie tylko na jego dokonaniach w obronie czystości jahwizmu, ale również na tym, że pozostaje wciąż wspaniałym przykładem człowieka czynu, który potrafił przetrwać i pokonać kryzys.

1. Kryzys – analiza pojęcia

Termin „kryzys” pochodzi od greckiego rzeczownika *krisis* (*krinein* – dzielić, odłączać, rozłączając), który oznacza oddalanie się, załamanie dotychczasowego stanu w różnych sferach życia indywidualnego lub społecznego. W psychologii oznacza stan zachwiania równowagi psychicznej będący skutkiem stresu i prowadzący do załamania mechanizmów adaptacyjno-obronnych. W medycynie – przełom w przebiegu choroby zmierzający ku poprawie lub pogorszeniu stanu pacjenta. W wymiarze personalnym jest walką pomiędzy dwoma siłami w życiu człowieka; nie bez powodu *krisis* obok podstawowego sensu „rozdzielania”, „oddzielania” oznacza również walkę i spór. Ta walka może być „szansą rozwoju albo ryzykiem zaburzeń”².

Kryzysy są częścią życia każdego człowieka; nie omijają również tych, którym w pełni się powiodło – nawet oni doznają wątpliwości w sens życia, sens własnych osiągnięć, w ludzką dobroć i przyjaźń, a nieraz w rządy Bożej Opatrzności. Przeżyty zawód, nadmierne wymagania, ciężka choroba, śmierć bliskiej osoby – to tylko przykłady zdarzeń, które zakłócają normalny przebieg życia. Stąd mówimy o kryzysie jako syndromie przeciążenia (gdy wymagania przekraczają możliwości danej osoby), syndromie straty (gdy dotyka nas rozłąka lub śmierć kogoś dla nas ważnego), syndromie wzrostu i rozwoju (przy przechodzeniu z jednego etapu życia w inny) i wreszcie o kryzysie religijnym. Ten ostatni jest kryzysem wiary przejawiającym się w kwestionowaniu, negacji i odrzuceniu prawd wiary, moralności i praktyk religijnych; może prowadzić do ateizmu i utraty sensu życia, a przezwyciężony do pogłębienia życia duchowego i umocnienia wiary³. Kryzysy religijne rodzą się najczęściej z trudnych doświadczeń,

² R. Krawczyk, *Biblijny i antropologiczny sens kryzysu*, „Kwartalnik Pastorski Diecezji Siedleckiej” 3 (2005), nr 3, s. 245–252; P. Oleś, *Doświadczenie kryzysu – szansa rozwoju czy ryzyko zaburzeń*, Katowice 1995.

³ E. Kasjaniuk, *Kryzys*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, s. 1426. Zob. też P. Bortkiewicz, *Wiara poszukująca. O kryzysie wiary młodego człowieka*, Warszawa 2000.

¹ W. Pikor, *Prorocy mniejsi. Prorocy więksi*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, s. 497–500.

które mogą podważać dotychczasowe wyobrażenia religijne. Ale właśnie w religijnych kryzysach życiowych leży szansa pogłębienia wiary i ufności w Bożą Opatrzność.

Kryzys przeżywał również prorok Eliasz. Jakże były jego źródła i jak go pokonywał – odpowiedzi na te pytania będziemy szukać w jego doświadczeniach życiowych.

2. Biografia proroka Eliasza

Na podstawie cyklu eliańskiego można odtworzyć podstawowe fakty biografii proroka, trzeba jednak pamiętać, że niektóre szczegóły z jego życia pokrywają się z wydarzeniami biblijnymi przypisywanymi Elizeuszowi⁴. Eliasz pochodził z Tiszbe w Gileadzie (Zajordania) i działał za czasów króla izraelskiego Achaba (873–853 przed Chr.), jego żony Izebel oraz Ochozjasza. Autor 1 Krl ukazuje proroka w opowiadaniu biblijnym bez żadnego odniesienia do jego rodziny, nie znamy nawet imienia jego ojca, które pojawia się zwykle w przypadku wielu innych postaci. Nie wiemy nic o jego dzieciństwie ani młodości. Nie był bliżej związany z żadnym sanktuarium. Jego nauczanie nie zostało zebrane w jedną uporządkowaną całość. Stary Testament przedstawia nam tylko niektóre wydarzenia z jego życia. Nie jest to biografia usystematyzowana ani zachowująca ciągłość⁵. Eliasz był typem proroka wędrownego nawiązującego do tradycji „widzących”⁶. Przemierzał często obszar całego kraju, udając się nawet poza jego granice, pojawiał się nagle, nierzadko wzbudzając przerażenie. Ubrany w płaszcz z sierści i pas, przebywał często na pustyni (1 Krl 19, 4); zbliżał się do ludzi tylko w celu ogłoszenia im posłannictwa Jahwe i następnie znikał w niewiadomym kierunku (*tchnienie Jahwe uniesie ciebie, nie wiem dokąd* – 1 Krl 18, 12)⁷. Jako sługa Pana niespodziewanie staje naprzeciw króla Achaba ze słowami: *Na życie Boga Izraela, Jahwe, któremu służę! Nie będzie w tych dniach ani rosy, ani deszczu, dopóki nie powiem* (1 Krl 17, 1). Groźba była spowodowana tym, że Achab namówiony przez swoją żonę Izebel sprzyjał kultowi Baala w państwie⁸. Stary Testament mówi o nim, że *nie było nikogo, kto by tak jak Achab zaprzedał się, aby czynić to, co jest złe w oczach Jahwe* (1 Krl 21, 25).

⁴ Por. 1 Krl 17, 18–24 i 2 Krl 4, 18–37; 1 Krl 19, 15 i 2 Krl 8, 7–15; 1 Krl 9, 16 i 2 Krl 9, 1–10. Cały opis odejścia (2 Krl 2, 1–12) zalicza się do cyklu Elizeusza.

⁵ B. Maggioni, *Trudna wiara. Postacie Starego Testamentu*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2003, s. 55.

⁶ L. Stachowiak, *Prorocy – słudzy słowa*, Katowice 1980, s. 31–42.

⁷ Tamże, s. 67; M. Zawada, *Niewyczerpana historia ognistego proroka*, Poznań 2010, s. 10.

⁸ Kult Baala był bardzo okrutny. Składano mu w ofierze ludzi, zwłaszcza dzieci. Jeden z jego wyznawców, Chiel z Betel, odbudowując Jerycho, w fundamenty miasta wmurował ciała swoich dzieci (1 Krl 16, 34) – w ten sposób chciał pozyskać łaskawość Baala. Jozue rzucał przekleństwo na każdego człowieka, który odważy się na taki czyn (Joz 6, 26).

Po ogłoszeniu Achabowi klęski suszy, która miała ujawnić bezsilność Baala, boga wegetacji, roślinności i deszczu, Eliasz na polecenie Jahwe ma ukryć się przed zemstą króla: *Odejdź stąd i udaj się na wschód, aby ukryć się przy potoku Kerit (...). Wodę będziesz pił z potoku, krukom zaś kazałem, żeby cię tam żywiły* (1 Krl 17, 3–4). Gdy po pewnym czasie potok wysechł, Eliasz usłyszał Boże wezwanie: *Wstań! Idź do Sarepty koło Sydonu i tam będziesz mógł zamieszkać, albowiem kazałem pewnej wdowie, aby cię żywiła* (1 Krl 17, 9). Przyjmuje ona u siebie proroka i mimo wielkiej biedy przygotowuje dla niego podpłomyk z ostatniej garści mąki i resztki oliwy. A Eliasz cudownie rozmnaża ten olej i mąkę tak, że ich zapas się nie wyczerpuje. Nieco później wskrzesza nawet jej syna. W ten sposób zaufanie, jakim kobieta obdarzyła proroka, goszcząc go u siebie, zostaje wynagrodzone. Postawę wdowy przypomina Ewangelia św. Łukasza: *Wiele było wdów w Izraelu za czasów Eliasza, kiedy niebo pozostawało zamknięte przez trzy lata i sześć miesięcy, tak że wielki głód panował w całym kraju; a Eliasz do żadnej z nich nie został posłany, tylko do owej wdowy w Sarepcie Sydońskiej* (Łk 4, 25–26).

Po upływie trzech lat Jahwe kieruje do Eliasza kolejne polecenie: *Idź, ukaz się Achabowi, albowiem zesłę deszcz na ziemię. Poszedł więc Eliasz, aby ukazać się Achabowi* (1 Krl 18, 1–2). Gdy król go zobaczył, zawołał: *To ty jesteś ten dręczyciel Izraela* (1 Krl 18, 17). Aby przekonać władcę o swoim prorockim powołaniu, Eliasz zwołuje na górę Karmel 450 proroków pogańskiego boga Baala oraz 400 proroków bogini Aszery. Rzuca im wyzwanie mające udowodnić prawdziwość i moc Jahwe: *Dokądże będziecie chwiać się na obie strony? Jeżeli Jahwe jest [prawdziwym] Bogiem, to Jemu służcie, a jeżeli Baal, to służcie jemu* (1 Krl 18, 21)⁹. W końcu nakazuje, aby fałszywi prorocy zostali zgładzeni (1 Krl 18, 40).

Po tej demonstracji mocy Eliasz z powodu zagrożenia ze strony Izebel ucieka na pustynię. Przyczyną jego wyczerpania był nie tylko wielki wysiłek fizyczny, ale przede wszystkim depresja duchowa. Nie czuł się bezpiecznie ani w Izraelu, ani w Fenicji, skąd pochodziła Izebel, ani w Judzie, gdzie dom królewski był z nią spokrewniony (2 Krl 8, 18), dlatego schronił się na Pustynię Synajską. Ale Bóg przewidział dla niego dalszy ciąg misji. Po cudownym nakarmieniu przez anioła (*Eliasz spojrział, a oto przy jego głowie podpłomyki i dzban z wodą* – 1 Krl 19, 6) otrzymał polecenie: *Wstań, jedz, bo przed tobą długa droga* (1 Krl 19, 7). Ma opuścić grotę, wyruszyć w drogę do Damaszku i namaścić Chazaela na króla Syrii, Jehu na króla Izraela oraz Elizeusza jako swego następcę (1 Krl 19, 15–16). Zmierzając w kierunku góry Horeb, Eliasz spotyka Elizeusza pracującego w polu; zgodnie z Bożym poleceniem namaszcza go na proroka. Ponownie dochodzi do poważnego starcia Eliasza z królem Achabem, który przywłaszczył

⁹ U. Szwarz, „Iść za Panem”. *Sens teologiczny tekstu 1 Krl 18, 21*, RBL 31 (1978), s. 184–193.

sobie niesprawiedliwie winnicę Nabota (1 Krl 21). Ojcowizna wiązała Izraelitę bardzo silnie z jego klanem i była podstawą jego uprawnień społecznych (zob. Lb 36, 2). Stąd odstąpienie jej komukolwiek było równoznaczne z rezygnacją z praw obywatelskich. Gdziekolwiek by się osiedlił taki człowiek, wszędzie uważano by go za obcego przybysza lub wędrowca. Autor biblijny podkreśla nikczemną rolę, jaką w sporze o winnicę odegrała Izebel. Na jej polecenie dwóch fałszywych świadków oskarżyło Nabota o bluźnierstwo, za co został ukamienowany. Eliasza w imieniu Jahwe obwieszcza królowi straszną karę: *Tam, gdzie psy wylizają krew Nabota, będą lizali psy również twoją krew* (1 Krl 21, 19). Według autora biblijnego, zapowiedź proroka spełniła się dosłownie po śmierci Achaba w wojnie z Syryjczykami (1 Krl 22, 38). Na tym kończy się opowiadanie o Eliażu w 1 Krl. Wiadomości uzupełnia 2 Krl.

Po śmierci Achaba władzę w Samarii objął Ochozjasz, który uzdrowienia w swojej chorobie szukał u Belzebuba, boga Ekronu (2 Krl 1, 1–2). Dowiedziawszy się o tym, oburzony Eliaż (*Czyż nie ma Boga w Izraelu, że wy idziecie wywiadywać się u Belzebuba*) przepowiada królowi śmierć (2 Krl 1, 6). W odpowiedzi Ochozjasz postanawia zemścić się na proroku. Trzykrotnie wysłał oddział 50 żołnierzy w celu pojmania Eliaża, ale bezskutecznie: *Oto ogień spadł z nieba i pochłonął obydwóch poprzednich pięćdziesiątników wraz z ich pięćdziesiątkami* (2 Krl 1, 14). Po tym zdarzeniu Eliaż wraz z Elizeuszem udają się do Jerycha, a stamtąd nad Jordan. Gdy przybyli nad rzekę, *Eliaż zdjął swój płaszcz, zwinął go i uderzył wody, tak iż się rozdzieliły w obydwie strony. A oni we dwóch przeszli po suchym łożysku* (2 Krl 2, 8). Następnie, gdy szli i rozmawiali, zjawił się *ognisty wóz wraz z rumakami ognistymi i rozdzielił obydwóch: a Eliaż wśród wichru wstąpił do niebios* (2 Krl 2, 11).

Przypomina o tym tekst z 1 Mch 2, 58: *Eliaż w nagrodę za swoją wielką gorliwość o Prawo został zabrany do nieba*. Jego tajemnicze zniknięcie jest po Henochu (Rdz 5, 24) drugim wydarzeniem, w którym zaznacza się specjalna interwencja Boża przy odejściu człowieka z tej ziemi. Dało ono Izraelitom podstawę do głębokiej wiary, iż Eliaż pojawi się ponownie na ziemi przed przyjściem Mesjasza.

Po odejściu mistrza Elizeusz próbuje przejść na drugą stronę Jordanu, ale udało mu się to dopiero wtedy, gdy uczynił ten sam znak co Eliaż: *wziął płaszcz Eliaża, który spadł z góry od niego, uderzył wody. Wtedy rzekł: Gdzie jest Jahwe, Bóg Eliaża?* (2 Krl 2, 14). Jak rozumieć to pytanie? Według Biblii Poznańskiej, „pytanie to ma charakter niezachwianej wiary i głębokiego przekonania, że ten sam Bóg, który obdarzył Eliaża mocą czynienia cudów, będzie również przez niego dokonywał wielkich rzeczy”¹⁰. Uczniowie proroków, którzy byli w Jery-

¹⁰ J. Homerski, *Elizeusz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1983, s. 896.

chu, nie wierzyli w cudowne odejście Eliaża i dlatego wysłali grupę 50 mężczyzn, którzy przez trzy dni go szukali: *Szukali Eliaża trzy dni i nie znaleźli go* (2 Krl 2, 17). Gdy wrócili do Elizeusza, rzekł do nich: *Czyż wam nie powiedziałem: Nie chodźcie?* (2 Krl 2, 18).

Biografia Eliaża z pewnością opiera się na faktach, ale ubogacona jest elementami pouczającego opowiadania. Nie jest historyczną kroniką, ale teologicznym przekazem nawiązującym do rzeczywistych wydarzeń. To swego rodzaju „budująca biografia”, w której dominuje to, co nadzwyczajne: ofiara na górze Karmel i wymordowanie setek proroków pogańskich, cudowne przejścia przez Jordan, ogień zstępujący z nieba i pochłaniający trzy oddziały żołnierzy wysłanych przez króla Ochozjasza w celu pojmania proroka (1 Krl 1, 1–14).

Poza cyklem eliańskim postać Eliaża pojawia się w wielu tekstach Starego i Nowego Testamentu. Prorok Malachiasz zapowiada powtórne przyjście na ziemię Eliaża, który *skłoni serce ojców ku synom, a serce synów ku ojcom, abym nie przyszedł i nie poraził ziemi przekleństwem* (Ml 3, 24)¹¹. Tekst 2 Krn 21, 12–15 wspomina o liście Eliaża do króla Jorama (*Przyszło potem do niego pismo od proroka Eliaża tej treści* – 2 Krn 21, 12). Za to, że król wymordował wszystkich swoich braci i niektórych książąt Izraela, Eliaż grozi mu strasznymi karami, których dozna *twój naród, twoi synowie, twoje żony i cały twój majątek* (2 Krn 21, 14). Syrach w „Pochwale ojców” krótko streszcza historię Eliaża, a charakteryzując go, mówi, że był to *prorok jak ogień, a słowo jego płonęło jak pochodnia* (Syr 48, 1).

W tekstach Nowego Testamentu znajdują się nawiązania do cudownych czynów proroka (Łk 4, 25–26; Rz 11, 2–4; Jk 5, 17–18; Ap 11, 5–6). Ewangelisti informują o obecności Eliaża wraz z Mojżeszem podczas przemienienia Pańskiego (Mt 17, 3; Mk 9, 4; Łk 9, 30). Identyfikują go z Janem Chrzcicielem (Mt 11, 10.14; Mk 1, 2; 9, 13; Łk 1, 16–17), wskazując wreszcie, że w czasach nowotestamentowych uważano go za posłańca Bożego i orędownika w potrzebach ludu Bożego (Mt 27, 47.49; Mk 15, 35–36).

W okresie międzytestamentowym i w późniejszym judaizmie imię Eliaża często powraca i cieszy się wielką czcią, o czym świadczy apokryficzna Apokalipsa Eliaża, zapowiadająca upadek antychrysta i przyjście Mesjasza oraz jego tysiącletnie panowanie. Według tego tekstu, duch Boży uniósł Eliaża „na południe świata, na miejsce wysokie, płonące w ogniu, gdzie żadna istota ludzka nie może wejść”. Tam jest on świadkiem ostatecznej rozprawy z wojskami Goga i Magoga, z antychrystem. Wszyscy sprawiedliwi zamieszkają w mieście Jeru-

¹¹ Niektórzy egzegeci prorocstwo Malachiasza odnoszą nie do Eliaża, lecz do Jana Chrzciciela, który ma przyjść „w duchu i mocy Eliażowej” (Łk 1, 17). Zdaje się za tym przemawiać mówiący o Janie Chrzcicielu tekst Mt 11, 10: „On jest tym, o którym napisano: oto posyłam mego wysłańca przed Tobą, aby Ci przygotował drogę”. Ten sam tekst odnosi do Jana Chrzciciela Łk 7, 27.

zalem, które zstąpi od Pana¹². Podczas uroczystej Paschy czeka na Eliasza czara wina, która symbolizuje nadzieję na jego przyjście. W czasie sederu zostawia się dla niego, „oczekiwanego gościa”, wolne krzesło. Eliaz powróci, by zwiastować przyjście Mesjasza. Według Rabbiego Eliezera, prorok Eliaz pełni w niebie funkcję przewodnika dusz ludzkich, które prowadzi przed oblicze Boga. Jest kronikarzem ludzkich czynów, a nawet je planuje, tak więc można go prosić o pomoc przy rozeznawaniu swoich życiowych dróg czy podejmowaniu decyzji¹³. Drugi tekst apokryficzny poświęcony Eliazowi to Księga Eliasza. Według niej, okres mesjański będzie trwał 40 lat, a Izrael zdobędzie panowanie nad innymi narodami¹⁴.

Oba apokryfy podkreślają wiarę i cudotwórczą moc Eliasza, jego bezgrzeszność i powtórne przyjście w czasach eschatologicznych. W chrześcijaństwie cnoty Eliasza eksponowali ojcowie Kościoła; widziano w nim inspiratora życia pustelniczego, a od XIII wieku „ojca założyciela” duchowości karmelitów.

3. Eliazowa droga kryzysu

W postaci Eliasza można wyraźnie odróżnić jego „wymiar ludzki” oraz „wymiar religijny” jako wysłannika Bożego. Obraz samego siebie jest u Eliasza całkowicie naznaczony jego misją. Walkę z politeizmem prowadzi bezwzględnie, nie bacząc na związane z tym niebezpieczeństwa. Ale gdy po sądzie Bożym nad pogańskimi prorokami dociera doń groźba Achaba i jego żony (*Niech to bogowie sprawią (...) jeśli nie postąpię jutro z twoim życiem, jak się to stało z życiem każdego z nich* – 1 Krl 19, 2), Eliaz jest przerażony; to już nie wojowniczy prorok, ale słaby człowiek, który lęka się o swoje życie. Chwile słabości nie omijają nikogo, nie ominęły także jego. Uważa swój czyn (wymordowanie pogańskich proroków) za usprawiedliwiony walką o wiarę w Jahwe, więc to nie poczucie winy, ale lęk przed zemstą króla każe mu uciekać. *Wtedy Eliaz zląkwszy się powstał i ratując się ucieczką, przyszedł do Beer-Szeby w Judzie i tam zostawił swojego sługę, a sam na odległość jednego dnia drogą poszedł na pustynię* (1 Krl 19, 3–4). Dotknięty lękiem widzi swą bezsilność wobec niebezpieczeństwa zagrażającego mu ze strony okrutnego króla, a zwłaszcza jego żony Izebel. Ratuje się ucieczką, szuka w niej wybawienia. Ten tkwiący w każdym lęku impuls jest całkowicie naturalny i zrozumiały w sytuacji kryzysu wywołanego zagrożeniem, który nie omija nawet tak nieustraszonego proroka, jakim w swej działalności okazał się Eliaz.

¹² S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 143; R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfu Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 116–119.

¹³ M. Zawada, *Niewyczerpana historia ognistego proroka*, dz. cyt., s. 15.

¹⁴ L. Stachowiak, *Apokalipsa Eliasza i Księga Eliasza*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, s. 761.

Ucieczka tylko pozornie przyniesie uwolnienie od groźby śmierci. „Na pustyni, dokąd prowadzi go kryzys zwątpienia, ponownie popada on – teraz w całkowicie inny sposób – w niebezpieczeństwo utraty życia. Jeśli chciał uciec przed śmiercią zadaną mu przez Izebel, to na pustyni spotka swe własne pragnienie śmierci”¹⁵. Zwraca się do Boga: *Wielki już czas, o Jahwe! Odbierz mi życie, bo nie jestem lepszy od moich przodków* (1 Krl 19, 4). Po męczącej ucieczce pragnie już tylko odpoczynku i niebieskiego pokoju – pragnie śmierci. Łatwo zrozumieć zwątpienie, jakie czuł Eliaz: zwycięstwo wiary na górze Karmel nie przyniosło oczekiwanych owoców i poprawy życia religijnego w Izraelu. Ponadto powołanie prorockie stanowiło o jego tożsamości, a oto teraz jest sam, na pustyni, bez urzędu i godności. Do świadomości Eliasza nie dotarło jeszcze, że ucieczka przed zewnętrznym zagrożeniem ułatwia wewnętrzne spotkanie z samym sobą i rodzi potrzebę, by dokonać refleksji. Pobyt na pustyni był dla Jezusa ważnym czasem przygotowania do publicznej działalności (Mk 1, 12–13). W Starym Testamencie pustynia jest opisywana jako ziemia zeschnięta, spragniona, bezwodna (Ps 63, 2), bezowocna (Pwt 1, 19; 8, 15), jałowa. Jest miejscem całkowitej samotności, kompletnej martwoty, gdzie człowiek umiera z głodu i pragnienia (Ps 107, 4–7). Nie można tu więc przebywać na stałe. Podobnie i kryzys nie jest sytuacją, którą można zaakceptować na stałe; trwanie w nim kończy się depresją, która oznacza nieruchome „pozostanie na pustyni”, a więc psychiczną blokadą.

Pustynia jako obraz wewnętrznego krajobrazu człowieka zdaje się nie pozostawiać nadziei. Ale historia Eliasza pokazuje, że również na pustyni może istnieć nadzieja. Unaocznia ją krzew janowca¹⁶: *Przyszedłszy [na pustynię], usiadł pod jednym z janowców* (1 Krl 19, 4). Krzew ten występuje na południu Palestyny i na Pustyni Synajskiej. Z jednej strony symbolizuje śmierć (spotyka się go również dzisiaj na cmentarzach), ale równocześnie podtrzymuje nadzieję życia. Na papirusowych zwojach starożytnego Egiptu janowiec jest wymieniany jako skuteczny lek. W średniowieczu w okresach epidemii miał chronić przed zarazą. Janowiec jest więc dla Eliasza symbolem zarówno bliskości śmierci, jak i nadziei na ratunek i powrót do życia. „To właśnie dzięki temu źródłu pustynia¹⁷ może się przemienić z końca drogi w początek drogi, skąd wychodząc, możemy tak się otworzyć, by przeżyć kryzys. Wiecznie zielony janowiec stoi w sercu pustyni jako znak nadziei”¹⁸.

¹⁵ R. Kachler, *Pokonaj kryzys*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2012, s. 46.

¹⁶ B. Szczepanowicz, *Atlas roślin biblijnych. Pochodzenie, miejsca w Biblii i symbolika*, Kraków 2003, s. 217–218; J. Pick, *W świecie Biblii. Flora*, Pelplin 1998, s. 62.

¹⁷ S. Hałas, *Pustynia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, s. 935–936; tenże, *Pustynia miejscem próby i spotkania z Bogiem. Wybrane zagadnienia biblijnej teologii pustyni*, Kraków 1999. Zob. też P. Skucha, *Teologia pustyni w Starym Testamencie*, Lublin 1980 (mps ARKUL); A. Tronina, *Bóg przybywa ze Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela*, Lublin 1989.

¹⁸ R. Kachler, *Pokonaj kryzys*, dz. cyt., s. 63.

Takim właśnie znakiem dla Eliasza okazał się krzak, pod którym się schronił. *Po czym położył się tam i zasnął. A oto anioł, trącając go, powiedział mu: Wstań, jedź! Eliasza spojrzal, a oto przy jego głowie podpłomyk i dzban z wodą. Więc podniósł się, zjadł i wypił, i znowu się położył. Powtórnie anioł Jahwe wrócił i trącając go, powiedział: Wstań, jedź, bo przed tobą długa droga. Powstawszy zatem, zjadł i wypił. Następnie mocą tego pożywienia szedł czterdzieści dni i czterdzieści nocy aż do Bożej góry Horeb* (1 Krl 19, 5–8). Zacytowane wiersze ukazują duchową metamorfozę Eliasza. Każdy kryzys może być pokonany, ale jest do tego potrzebna pomoc kogoś drugiego – tym kimś dla Eliasza był anioł. Również Jakub (Rdz 28, 10–22) w marzeniu sennym otrzymuje wskazówki i obietnice dotyczące jego życia. Oto na wierzchołku drabiny niebieskiej widzi Boga i słyszy głos: *Ja jestem z tobą i będę cię strzegł, gdziekolwiek się udasz* (Rdz 28, 15). Eliasza dwukrotnie budzi wezwanie: *Wstań (...) bo przed tobą długa droga*. To wystarczyło, by nakarmiony prorok podjął podróż.

Chleb¹⁹ dostarczony Eliaszowi przez anioła dał mu wewnętrzną siłę do przemiany – wyczerpany fizycznie i psychicznie staje się gotowy do długiej drogi. Już raz chleb i woda uratowały mu życie, gdy podała mu je wdowa z Sarepty (1 Krl 17). Chleb w Izraelu był traktowany jako dar Boga (Wj 16, 1–36; Ps 104, 14). Tak też go pojmujemy, gdy odmawiamy w Modlitwie Pańskiej słowa „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Dla Eliasza dar ten był znakiem bliskości i miłości Boga, towarzyszącego mu w kryzysie. Drugim środkiem, który daje Eliaszowi siłę do dalszej drogi, jest woda, pramateria wszelkiego życia, przeciwieństwo jałowej pustyni²⁰. Dostarczone Eliaszowi przez Boga stały się dla niego źródłem duchowej przemiany; z człowieka niemal pokonanego przez kryzys staje się znów niezłomnym prorokiem, który wyrusza w daleką i niebezpieczną drogę (trwającą 40 dni i 40 nocy) Symbolizuje ona drogę każdego człowieka, znajdując się na niej etapy jaśniejsze i ciemniejsze, lżejsze i trudniejsze²¹. Istnieje ów anioł, który powie każdemu cierpiącemu: „Wstań i jedź”, podając chleb i wodę, gdy dotknie go kryzys.

Po dotarciu do góry Horeb Eliasz *wszedł do pewnej groty, gdzie przenocował. Wtedy Jahwe skierował do niego słowa i przemówił: Co ty tu robisz, Eliaszu?*

¹⁹ Wiele tekstów Starego Testamentu głosi, że Bóg jest dawcą chleba (Ps 104, 14), brak chleba uważano więc za karę Bożą. Podczas wyjścia z Egiptu Bóg zsyłał narodowi wybranemu mannę (Wj 16, 4–35), którą nazywano chlebem z nieba (Ps 105, 40; J 6, 31) lub chlebem mocarzy (Ps 78, 25). Zob. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1982, s. 118–121; F. Gryglewicz, *Chleb*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1979, s. 185–186.

²⁰ Cztery strumienie w raju wytryskują z drzewa życia, *aby nawadniać ów ogród* (Rdz 2, 10). W wizji Ezechiela z nowej świątyni wypływa cudowny strumień, który daje życie nawet Morzu Martwemu (Ez 47, 1–12). Jezus pragnie dać człowiekowi wodę życia, która nigdy nie przestanie płynąć (J 4, 17; 7, 37; Ap 22, 17). Lecznicze działanie przypisywano wodzie w sadzawce Betesda (J 5, 1–9).

²¹ Po 40 dniach potopu wyłania się odnowiony świat (Rdz 6–9). Lud Izraela po trwającej 40 lat wędrówce przez pustynię dociera do Ziemi Obiecanej.

A on odpowiedział: Żarliwością rozpałem się o chwałę Boga Zastępów, Jahwe, gdyż Izraelici opuścili Twoje przymierze, rozwalili Twoje ołtarze, a Twoich proroków zabili mieczem. Tak że ja sam tylko zostałem, a oni godzą jeszcze i na moje życie (1 Krl 19, 9–10).

W starożytnych przekazach mitycznych grota to miejsce ciemne, otchłani pozbawiona wszelkiego życia, opuszczona przez Boga. Przypomina podziemny, odległy od żywych i od Boga świat zwany przez Izraelitów szeolem (zob. Ps 88, 5–7). Ale grota w Starym Testamencie ma również znaczenie pozytywne. Opisywana jest wielokrotnie jako miejsce ucieczki, a tym samym jako przestrzeń chroniąca. Izraelici uciskani przez Madianitów *kopali sobie schronienia w górach, jaskinie i miejsca obronne* (Sdz 6, 2; zob. też 1 Sm 13, 6). Również Eliasz skorzystał z groty, aby schronić się przed niebezpieczeństwami ze strony ludzi lub zwierząt. Grota daje nadzieję, że po wyjściu z niej odnajdzie się nową ufność i nową wiarę w siebie. Nie jest więc tylko przestrzenią śmierci, lecz także miejscem narodzin „nowego człowieka”. Zeus narodził się w jaskini na Krecie, a Hermes w grocie w górach Kyllene. Według apokryficznej ewangelii Jakuba, Jezus także narodził się w grocie. Łazarz został zbudzony w grocie grobowej (J 11, 38) i w takiej samej grocie dokonało się zmartwychwstanie Jezusa (Mk 16, 1–8). W różnych mitach zanurzenie się w głębi ziemi uznawane jest za nowe narodzenie i początek nowego, bogatszego życia.

Podobnie jako nowe narodzenie można traktować wydobywanie się z kryzysu. Jak mówi psalmista: *Zesłałeś na mnie wiele srogich utrapień, / lecz znowu przywrócisz mi życie / i z głębin ziemi znów mnie wydobędziesz* (Ps 71, 20). Pobyt w grocie tak właśnie wpłynął na Eliasza, który czuje, że Bóg przywrócił mu życie, i dlatego pełen wiary i odwagi stwierdza: *Żarliwością rozpałem się o chwałę Boga Zastępów, Jahwe* (1 Krl 19, 10). Taka sytuacja sprawdza się w życiu każdego człowieka; dotknięty kryzysem doświadcza poczucia niemocy. Jeśli w kryzysie pojawia się uczucie zstępowania w ciemność otchłani, to przy wstępowaniu w górę ciemność staje się jasnością. Dlatego do Eliasza, znów gotowego do kontynuowania swojej misji, Bóg kieruje słowa: *Wyjdz, aby stanąć na górze przed Jahwe. A oto przechodził Jahwe* (1 Krl 19, 11).

W mitach starożytnego Wschodu góry²², jako sięgające nieba, są wyróżnione obecnością Boga. Na górze Synaj Bóg spotkał się z Mojżeszem i przekazał mu dziesięć przykazań. W czasie biblijnego potopu Arka Przymierza osiadła na szczycie góry Ararat (Rdz 8, 4). Góry często były postrzegane jako mieszkania bogów (np. Olimp w Grecji), dlatego powstawały na nich sanktuaria. W Jerozolimie na Syjonie została zbudowana świątynia. Również w Nowym

²² J. Szlaga, *Góry w Biblii Starego i Nowego Testamentu*, „Wierchy” 52 (1983), s. 27–44. Zob. *Góra*, w: *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 299–303.

Testamencie góry są miejscem ważnych wydarzeń: kuszenia Jezusa (Mt 4, 1–11), przemienienia (Mt 17, 1nn), ukrzyżowania (Mt 27, 31–56), wniebowstąpienia (Dz 1, 9–12). Także z Eliaszem Bóg spotyka się na górze.

Człowiek, który staje na górze, oddycha świeżym powietrzem, widzi wszystko z dalekiej perspektywy, odczuwa zdolność do działania, odzyskuje wiarę we własne możliwości – w ten sposób został pokonany kryzys w życiu Eliasza. Tak odmieniony przeżywa teofanię: *Gwałtowna wichura rozwalająca góry i druzgocąca skały [szła] przed Jahwe. Ale Jahwe nie był w wichurze. A po wichurze – trzęsienie ziemi: Jahwe nie był w trzęsieniu ziemi. Po trzęsieniu ziemi powstał ogień: Jahwe nie był w ogniu. A po tym ogniu [dał się słyszeć] szmer łagodnego powiewu* (1 Krl 19, 11–12). Jest to obraz prawdziwego Boga.

Teofanii towarzyszą takie zjawiska, jak huragan, trzęsienie ziemi, ogień – są one manifestacją Bożej wszechmocy i Bożego majestatu²³. Ale to tylko jeden aspekt obrazu Boga. Z kolei „szmer łagodnego powiewu” jest symbolem łagodności i spokoju, dobroci i życzliwości. Taki właśnie obraz Boga – wszechmocnego, ale równocześnie miłościwego – przekazuje teofania na Horebie Eliasza i nam. *Kiedy tylko Eliasza go usłyszał, zastłoniwszy twarz płaszczem, wyszedł i stanął przy wejściu do grotty* (1 Krl 19, 13)²⁴. Nie ukrył się, ale stanął przy wejściu, gotowy do kontynuowania swojej misji. Zrozumiał bowiem, że Bóg, ukryty w delikatnej ciszy, w niewidoczny dla niego, ale skuteczny sposób będzie go dalej wspierał. Doświadczenie Eliasza przeżywają również ludzie znajdujący się w życiowym kryzysie: Bóg nie ukazuje się im w oczekiwany przez nich sposób. „Działanie Boga w kryzysie dostrzegają ludzie dopiero w spojrzeniu z dystansu, dopiero po wynurzeniu się z chaosu uczuć (...). W kryzysie nie wkracza On jako Bóg wszechpotężny, Bóg cudów, raczej jest obecny w swej ciszy, łagodnej egzystencji. Nasz wzrok, nasz wysiłek i cała nasza wola zbyt są jednak spętane wywołanym przez kryzys chaosem, byśmy mogli zauważyć Jego ciche towarzyszenie”²⁵.

²³ Na Synaju: *Góra cała była spowita dymem, gdyż Jahwe zstąpił na nią w ogniu... i cała góra bardzo się trzęsła* (Wj 19, 18). *Zatrzęsła się i zadrżała ziemia, posgigi gór się poruszyły* (Ps 18, 8).

²⁴ Zasłanianie twarzy w czasie teofanii (Rdz 32, 31; Wj 3, 6; Sdz 6, 22–23; Iz 6, 5) pochodzi z przekonania, że człowiek jako stworzenie nie może widzieć Boga lub zobaczyćwszy Go, nie może żyć dalej (Wj 19, 21; 33, 20; Kpł 16, 2; Lb 4, 20).

²⁵ R. Kachler, *Pokonaj kryzys*, dz. cyt., s. 124.

4. Uniwersalny wymiar religijnego doświadczenia Eliasza

Góra i grotta, miejsca związane ściśle z życiem proroka Eliasza, symbolizują dwa przeciwstawne doświadczenia egzystencjalne nie tylko jego samego, ale każdego z nas. Grotta to ciemność, góra to jasność. Ciemność i jasność, moc i słabość, upadki i wzloty, życie i śmierć, są przeciwstawnymi sferami, jednak ściśle się ze sobą splatają i będą istniały, *jak długo trwać będzie ziemia, siew i żniwa, mróz i upał, lato i zima, dzień i noc* (Rdz 8, 22). Sprawdza się to w życiu każdego człowieka: bogatego i biednego, zdrowego i chorego, wykształconego i prostego. Powodzenie i klęska w mniejszym lub większym stopniu dotyczą każdego, niezależnie od tego, czy jest mniej lub bardziej odporny na życiowe ciosy.

Wielu ludziom samotność, a raczej osamotnienie, doskwiera. Jest czymś niepożądanym, destrukcyjnym. Mędrzec powiada: *Biada samotnemu!* (Koh 4, 10). Skazanie na samotność jest w Biblii synonimem najcięższej kary. Rajski wąż został przez Boga przeklęty, to znaczy skazany na odsunięcie od wspólnoty z innymi zwierzętami. Ale samotność nie musi być i nie jest czymś wyłącznie negatywnym. Nawet tak „skazujące na śmierć” miejsce jak pustynia nie jest definitywnie pozbawione nadziei. „Tylko dzięki kontrastowi możemy całkowicie poznać jasność, piękno, szczęście i prawdziwie je oceniać. Pełną radość i szczęście może przeżyć tylko ten, kto jako część swego życia akceptuje również ból, cierpienie, kryzys”²⁶. Jeżeli człowiek nie „dotrze do tajemnicy swojej samotności, nie posiadzie głębiej tego, kim jest, gdyż samotność to kształt naszej podmiotowości”²⁷. Jacek Bocheński pisał: „Wszystkie wielkie osiągnięcia nauki – filozofii, sztuki, religii, powstawały w samotności. Człowiek mądry nie boi się samotności. Wrony żyją w gromadzie, orzeł jest sam”²⁸. Jana Chrzyciela samotność uczyniła *lampą, co płonie i świeci* (J 5, 36). „Człowiek wielki przeżywa w samotności swoją wielkość, a człowiek marny przeżywa swoją marność”²⁹.

Samotność zagraża szczególnie tym, którzy lekarstwa na nią szukają w tłumie. „Samotny tłum” to nie metafora. W nim możliwa jest samotność pełna rozpacz. Wiedzą o tym dobrze mieszkańcy wielkich miast: im bardziej przeciskają się wśród tłumu, tym trudniej im o spotkanie³⁰.

Jak samotność przezwyciężyć? Według Biblii – ufną wiarą w Bożą pomoc. Tak właśnie pokonywał ją cierpiący i atakowany przez złych ludzi bohater Psalmu 4: *Gdy się położę, zasypiam spokojnie, bo Ty sam jeden, Panie, pozwalasz mi*

²⁶ Tamże, s. 111.

²⁷ M. Zawada, *Niewyczerpana historia ognistego proroka*, dz. cyt., s. 59.

²⁸ J. Bocheński, *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1999, s. 51–52.

²⁹ M. Zawada, *Niewyczerpana historia ognistego proroka*, dz. cyt., s. 61.

³⁰ R. Krawczyk, *Sztuka życia według Biblii*, Warszawa 1997, s. 80–84.

mieszkać bezpiecznie (Ps 4, 9). Dlatego w każdych okolicznościach, a zwłaszcza tragicznych, pamiętajmy o apelu autora natchnionego: *Ducha nie gościę* (1 Tes 5, 19). Tak właśnie swój kryzys przeżywał prorok Eliasz.

Summary

Crisis in the life of prophet Elijah

The Old Testament presents prophet Elijah as an uncompromising defender of Yahwism who saves the Israeli nation from religious syncretism prevailing in the times of king Ahab.

Although Elijah left no written records, the role he played in the history of ancient Israel makes him one of the most remarkable figures in the Old Testament. The greatness of Elijah can be measured not only by his accomplishments in defending Yahwism but also by the ability to experience and overcome personal crises.

The author begins his paper with a short analysis of the term 'crisis' based on the Old and New Testament as well as apocryphal literature. Then, a biography of prophet Elijah is presented followed by the analysis of Elijah's religious activity, taking into account the role of personal crises in his life. The author ends the paper by emphasizing the universal dimension of Elijah's religious experience.

Ks. Roman Krawczyk – ur. 1951, prof. nadzwyczajny na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie; prof. zwyczajny w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych UPH w Siedlcach.

Konrad Komarnicki
UW – Warszawa

ŚWIĘTOWANIE W CHRZEŚCJAŃSTWIE W IV–V WIEKU

- Słowa kluczowe:** Sozomen, Sokrates, Egeria, świętowanie, wspólnota Kościoła, liturgia, V wiek, IV wiek, Kościół starożytny, celebracje, Sobór Nicejski, Konstantyn, kult świętych, Msza św., Wielkanoc, Pascha, Jerozolima, *cultus*, nowacjanie, Walens, Spirydion, Niedziela Palmowa, Triduum, Wielki Tydzień, Ignacy Antiocheński, Epifania, Pięćdziesiątnica, Święto Dedykacji, Betlejem
- Keywords:** feasting, celebration, Salminius Hermias Sozomenus, Socrates of Constantinople, Sozomen, Egeria, *Egeria's Travels*, common, ancient Church, First Council of Nicaea, calculation of the date of Easter, Constantine, Holy Land, Epiphany, Nativity of Christ, Holy Week, Palm Sunday, Bethlehem of Galilee, Liturgy of Saint James
- Schlüsselwörter:** Sokrates Scholastikos, Salamanes Hermeias Sozomenos, Egeria, Liturgie, Fest, Jerusalem, Pfingsten, Erste Konzil von Nicäa, Konstantin, Ostern, Palmsonntag, Messe, Sakrament, Erscheinung des Herrn, Karwoche, Alt-Jerusalem Liturgie, Alte Kirche, Heiliges Land, Ignatius von Antiochien

Czas człowieka, bez względu na to, do jakiej kultury czy religii należy, wypełniony jest świętami, które nadają rytm jego życiu i pomagają mu uchwycić sens jego istnienia. Również religia chrześcijańska, której podwaliny – jak podaje tradycja Kościoła – zostały położone na wzgórzu Golgoty i w Wieczerniku w roku 33 n.e., w ciągu dziejów wypracowała różne formy świętowania. Ich charakter i znaczenie, a także stopień sformalizowania zmieniał się w czasie, zachowując jednak pewne istotne treści.

Pragnę przyjrzeć się temu, jaki charakter miało świętowanie w IV i V wieku; przez pryzmat świętowania zaś przyjrzeć się chrześcijańskiemu życiu, formom manifestowania wiary, znaczeniu obrzędów, temu, w jaki sposób zmiana sytu-

acji chrześcijaństwa wpłynęła na formy kultu, jaka była geneza nowych świąt, jak bardzo chrześcijańskie formy świętowania różniły się od kultów innych religii. Zajmę się problemem ujednoczenia świąt, roli, jaką odgrywa świętowanie w tekstach chrześcijańskich pisarzy, i tym, w jaki sposób o nim pisano. Do których świąt przywiązywano największą wagę? Jak ważne było świętowanie w życiu chrześcijańskim? Jaki był udział i zaangażowanie wiernych? Z czym wiązało się świętowanie? Jak kult wpływał na kształtowanie wspólnoty?

Wypada również zastanowić się nad wzajemnymi relacjami pomiędzy liturgią a świętowaniem; jak dalece ta pierwsza wyczerpywała formy kultu, czy istniała wyraźna granica między nią a nieformalnymi przejawami świętowania.

W Kościele liturgią określa się czynności święte i zbawczo-kultowe, będące kontynuacją misji Chrystusa w Kościele i przez Kościół, „służbą Bożą”, *cultus*. Świętowanie zdecydowanie wychodzi poza jego ramy, trudno jednak wyznaczać tu precyzyjne granice, ponieważ gdy w czasach Konstancyntyna chrześcijaństwo stało się religią tolerowaną, kult i uroczystości religijne nie były jeszcze sformalizowane. Świętowanie ma bez wątpienia charakter wspólnotowy, który nadaje mu właściwą formę i sens, nie oznacza to jednak, że świętować zawsze trzeba w większych zbiorowościach i w tym samym czasie – bardziej istotna wydaje się łączność ideowa i treściowa, związana z miejscami, w których wypełniała się chrześcijańska „historia zbawienia”; dlatego traci tu na znaczeniu przebywanie razem w tym samym czasie, a ważniejsza staje się ciągłość tradycji i obrzędów. Świętowanie więc, choć związane nade wszystko ze wspólnotą i określonym czasem, może również być związane z miejscami czy określonymi typami czynności opartych na obyczajach danej zbiorowości.

Świętowanie w chrześcijaństwie, podobnie jak w większości innych religii, już od swego zarania miało niezwykle silny związek z teologią; prawie każda czynność ma na celu uświęcenie ludzi i uwielbienie Boga, nawet jeśli jej czysto fizyczna, materialna forma ma swoje źródła w tradycjach pogańskich i ludowych praktykach. Mimo wszystko wydaje się jednak, że teologia nie nadaje znaczenia wszystkim formom świętowania podejmowanym przez wiernych, chociaż – jak pokazuje historia Kościoła – zakres jej oddziaływania staje się stopniowo coraz szerszy, przenikając czynności dotychczas niezwiązane z *sacrum*.

1. Świętowanie w *Historiach Kościoła* Sokratesa Scholastyka i Sozomena Hermiasza

Na początku pragnę zająć się świętowaniem w dwóch *Historiach Kościoła*: Sokratesa Scholastyka i Sozomena Hermiasza. Wszystko, co wiemy o autorach, pochodzi z ich dzieł¹.

Sokrates urodził się około 380 roku w Konstantynopolu². Otrzymał staranne wykształcenie klasyczne, będąc uczniem dwóch pogańskich filozofów: Helle-diosa i Ammoniosa. Napisał *Historię Kościoła* w siedmiu księgach, która obejmuje lata od 306 do 439 roku. Poszczególne księgi odnoszą się do panowania kolejnych cesarzy. *Historia Kościoła* Sokratesa jest kontynuacją dzieła Euzebiusza z Cezarei. Sokrates krytycznie dobiera źródła, z których korzysta, i cytuje je w swej pracy. Powołuje się na pisma Rufina z Akwilei, Euzebiusza z Cezarei, Atanazego Wielkiego, Ewagriusza z Pontu, Jerzego z Laodycei, Filipa z Side, Akacjusza z Cezarei, Grzegorza Cudotwórcy, Grzegorza z Nazjanzu, Palladiusza oraz Libaniosa. Cytuje liczne dokumenty, akta soborów, listy cesarzy i biskupów. Stara się być bezstronny i krytyczny, w tym celu wnosi istotne poprawki do swojego dzieła. Choć pisze głównie o Kościele, to nie stroni od przedstawienia wydarzeń z historii świeckiej. Mało uwagi poświęca teologii. Według większości badaczy, żywił on wyraźną sympatię do sekty nowacjan, być może będąc nawet jej członkiem, choć pojawiają się też głosy zdecydowanie krytyczne wobec tej tezy³.

Sozomen, czyli Hermiasz Sozomen z Salaminy, urodził się w drugiej połowie IV wieku we wsi Bethleea, w Palestynie koło Gazy, w rodzinie chrześcijańskiej, bardzo zaangażowanej w sprawy Kościoła. Prawdopodobnie utrzymywał ścisły kontakt z mnichami palestyńskimi. Podróżował do Italii. Dzięki krytyce tekstu wiemy, że w 435 roku osiadł w Konstantynopolu i podobnie jak Sokrates był obrońcą sądowym. Napisał *Historię Kościoła* w dziewięciu księgach, obejmującą okres od 324 do 439 roku. Dzieło swe dedykował cesarzowi Teodozjuszowi II. Korzystał w znacznym stopniu z pracy Sokratesa, wprowadził jednak liczne zmiany i uzupełnienia. Sięgał również do wywiadów, własnych wspomnień oraz akt urzędowych, akt synodów, listów pasterskich i orędzi cesarskich. Nie cytuje źródeł, na których się opiera, i wydaje się znacznie mniej krytyczny od Sokratesa. Do swej narracji wprowadza liczne legendy i pobożne anegdoty,

¹ S. Kazikowski, *Wstęp*, w: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989; tenże, *Wstęp*, w: Sokrates z Konstantynopola, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986.

² Por. F. Drączkowski, *Patrologia*, Pelplin–Lublin 2009, s. 270–271.

³ Por. G.F. Chesnut, *The first Christian histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Macon, Georgia 1986.

wiele uwagi poświęcając mnichom. Zdaniem Focjusza, „w stylu jest lepszy od Sokratesa”⁴. Wierny jest nauce Kościoła nicejskiego, chociaż na wstępie swego dzieła stwierdza, że zamierzał na pierwszym miejscu pisać prawdę, a dopiero na drugim słać ortodoksję⁵.

W obu *Historiach Kościoła* niewiele jest wzmianek o świętowaniu – większość z nich związana jest ze świętem Paschy i soborem w Nicei, pozostałe pojawiają się głównie na marginesie narracji.

Sokrates Scholastyk, pisząc o soborze w Nicei w 325 roku, stwierdza, że problem daty tego święta jest jednym z dwóch powodów zwołania go przez Konstancyntynę; dotyczyć on miał jedynie niektórych Kościołów Wschodu: „miejskowa bolączka wprowadzająca zamieszanie pomiędzy poszczególne gminy kościelne”⁶, polegająca na tym, że część wiernych pragnęła obchodzić Paschę na sposób żydowski, inni zaś według tradycji większości chrześcijan „rozsianych po całym świecie”⁷. Różnica poglądów co do świętowania nie oznaczała jednak zerwania wspólnoty kościelnej, choć powodowała poważną niezgodę; spór ten nie ma charakteru doktrynalnego, lecz dotyczy sprzecznych tradycji, wydaje się, że stanowi tło kontrowersji doktrynalnych i wzmaga niesnaski⁸.

Na soborze w Nicei wraz z wyznaniem wiary miał zostać uzgodniony termin Wielkanocy: „identyczny u wszystkich termin zbawiennego święta Paschy”⁹. Wspólne świętowanie jawi się tutaj jako czynnik jednoczący, szczególnie wobec sporów doktrynalnych i rozłamów w Kościele. Ojcowie soborowi tak piszą do Kościoła w Aleksandrii:

Oznajmiamy wam także radosną nowinę o uzgodnieniu [terminu obchodu] największego święta Paschy: że dzięki waszym modlitwom i ten punkt przeprowadzony został pomyślnie, tak więc odtąd wszyscy bracia na Wschodzie, którzy poprzednio obchodzili to święto w tym samym terminie co żydzi, będą na przyszłość świętować razem z Rzymianami i z nami oraz ze wszystkimi, którzy z dawien dawna obchodzili święto Paschy z nami¹⁰.

Konstantyn w liście napisanym po soborze wyraźnie akcentuje konieczność odrzucenia tradycji żydowskiej dotyczącej Paschy i odcięcie się od niej, jako błędnej:

A przede wszystkim wydawało się rzeczą niegodną, byśmy tę najświętszą uroczystość obchodzili według zwyczaju przestrzeganego przez żydów, którzy

⁴ Focjusz, *Biblioteka*, cod. 30.

⁵ Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła* I, 1 (dalej SH).

⁶ Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* I, 8 (dalej SS).

⁷ Tamże.

⁸ Por. tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ SS I, 10.

zbrukawszy swe ręce niegodziwą zbrodnią, jak to można się spodziewać, są ślepi na duszy jako ludzie skalani rozlewem krwi. Jeśli bowiem ich obyczaj zostanie odrzucony, to bardziej zgodny z prawdą i słuszniejszy, któryśmy zachowali od pierwszego dnia Męki Pańskiej aż po dzień dzisiejszy, również i na przyszłe stulecia może się bez przeszkód utrzymać w całej pełni, przestrzegany jak dotychczas. A zatem nie miejcie nic wspólnego ze znieawidzonym tłumem żydów. Otrzymaliśmy od Zbawiciela inną drogę¹¹.

Kościół nie potrzebuje już nawiązywać do zwyczajów judaizmu, które są zwyczajami „ludzi nikczemnych”¹², każdy, naśladowający żydowski termin obchodzenia Paschy zostaje potępiony jako ten, kto dopuszcza dwukrotny jej obchód w ciągu roku. Sama nieprawość Żydów zostaje uznana przez Konstancyntynę za wystarczający powód uniemożliwiający zachowanie ich terminu Paschy. Jeden Kościół ma obchodzić w ciągu roku tylko jeden dzień wyzwolenia, zgodnie z powstałym w Nicei jednolitym systemem świętowania najważniejszego święta, które niesie „nadzieję nieśmiertelności”¹³. Wszelkie odstępstwa od tej zasady sprzeciwiają się jedności Kościoła i woli Boga.

Data świętowania Paschy nie jest jednak jakimś *novum*, to jedynie skorygowanie odstępstwa w tej kwestii części Kościołów. Biskup nowacjan stwierdza wobec Konstancyntyny: „Zarówno wyznanie wiary, jak i termin święta paschalnego otrzymałem już dawno, przekazane od początku, pochodzące jeszcze z czasów apostołskich”¹⁴.

Decyzja biskupów wpisuje się w politykę unifikacji Kościoła przez cesarza, który widzi w nim czynnik jednoczący państwo. Ma ona raczej drugorzędne znaczenie wobec ujednolicenia wyznania wiary i tylko w połączeniu z całością decyzji soborowych można określić jej właściwe miejsce, które wydaje się dosyć istotne dla praktyki życia chrześcijańskiego, jako swoiste podkreślenie jedności Kościoła w dobie rozłamów i sporów.

Sobór w Nicei nie zmienił charakteru święta, co zarzucali mu jego przeciwnicy¹⁵. Cesarz Konstancyntyn napominał, by mniejszość obchodząca Paschę w innym terminie dostosowała się do większości ze względu na jedność i zgodę w Kościele oraz odcięcie się od Żydów.

Sozomen Hermiasz wspomina o ujednoliceniu świętowania Paschy jedynie na marginesie, nie wymienia jej jako jednego z powodów zebrania się biskupów w Nicei¹⁶. Pojawia się u niego również zapis, wyraźnie oparty na dziele Sokra-

¹¹ SS I, 13.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ SS I, 16.

¹⁵ SS V, 22.

¹⁶ SH I, 17.

tesa Scholastyka, iż nowacjanie uznają uchwałę soboru odnośnie do Wielkiej Nocy za zgodną z tradycją¹⁷.

Jednak uchwały soborowe nie przez wszystkich będą przestrzegane. Według Sokratesa Scholastyka i Sozomena Hermiasza, dotyczy to przede wszystkim Paschy frygijskich nowacjan, kwartodecymanów i montanistów.

Synod części nowacjan w Pazos za rządów cesarza Walensa uchwalił przesunięcie terminu obchodu Paschy¹⁸; świętowanie ma być odtąd zgodne z terminem żydowskiego święta Przaśników, co staje się przyczyną późniejszego rozłamu w Kościele nowacjan. Decyzja synodu zmieniała zwyczaje nowacjan, którzy mieli opierać się na tradycji przekazanej przez Piotra i Pawła.

Negatywnie przez Sokratesa został przedstawiony prezbiter Sabbatios (zm. 410), który miał hołdować „żydowskim zabobonom”¹⁹ i pragnąć biskupstwa – obchodził on Paschę zgodnie z decyzją synodu w Pazos; spowodowało to narodziny kwartodecymanów-sabbatian obchodzących Wielkanoc czternastego dnia żydowskiego miesiąca Nisan.

Synod nowacjan w Sangaros, aby załagodzić rozłam we własnym łonie, około roku 391 uchwalił regułę „obojętną” – *kanona (...) adiaphoron*: „każdy może dowolnie urządzać Wielkanoc zgodnie ze zwyczajem, jakiego się trzyma na podstawie raz wyrobionego zdania; nie należy natomiast odłączać się od wspólnoty, przeciwnie: ci, którzy świętują w sposób odmienny, powracają do jednomyślności i zgody Kościoła”²⁰. Kwestia daty zostaje uznana za zbyt błahą, by powodowała zerwanie czy chociażby naruszenie jedności: biskupi powołują się tu na przykład pierwszych wieków Kościoła, w których choć nie było zgody co do sposobu świętowania, to jednak nie naruszało to w żaden sposób wspólnoty wiary. Ostatecznie, jak pokaże rozwój wydarzeń, to nie samo świętowanie było powodem sporu.

Po synodzie w Sangaros Sabbatios podwójnie świętuje uroczystości paschalne, pojawiają się jego naśladowcy we Frygii i Galacji; zostaje ich biskupem wbrew swojej przysiędze, co powoduje niepokoje i zamęt w sekcje nowacjan. Kwestia świętowania wydaje się tu pretekstem dla Sabbatiosa, który dokonuje rozłamu. Próbuje on przekonać wiernych do swoich racji, zmieniając tekst Pisma Świętego:

Oto w dniu nabożeństwa odczytując rozdział Ewangelii, w którym powiedziane jest: *było tedy święto zwane u żydów Pascha* (Łk 22, 1), dodał słowa ani nie przekazane wcale na piśmie, ani nigdy nie słyszane, mianowicie te: „Przeklęty – powiedział – ten, kto urządza święto Paschy nie w dniu Przaśników”. Usłyszane

¹⁷ SH I, 22.

¹⁸ SS IV, 29.

¹⁹ SS V, 21.

²⁰ Tamże.

zdanie to rozeszło się, podawane z ust do ust, pomiędzy pospółstwem. Ci spośród świeckich należących do społeczności nowacjan, którzy byli bardziej naiwni, dali się natychmiast wprowadzić w błąd i przeszli do Sabbatiosa²¹.

Wskazuje to na istotną rolę, jaką odgrywał sposób świętowania. Kiedy wierni zostają przekonani, że instrukcje na temat Paschy znajdują się w Piśmie, przechodzą na stronę Sabbatiosa, powiększając podział w łonie nowacjan. Kwestia świętowania, wykorzystana umiejętnie przez przywódców frakcji, może więc stać się powodem do rozłamu na równi z różnicami doktrynalnymi.

Podsumowując datę Paschy u nowacjan, Sozomen pisze: „(...) naśladują Żydów, i w końcu nawracają do tego samego co i kwartodecymanie, chyba że czternasty dzień nowiu nie przypada na pierwszy dzień po sobocie; wtedy świętują później od Żydów o tyle dni, ile dzieli najbliższą niedzielę od czternastego dnia liczonego od nowiu”²².

Obaj autorzy przedstawiają sposób świętowania Paschy przez kwartodecyman, którzy świętują dnia czternastego (licząc od nowiu księżyca bezpośrednio poprzedzającego zrównanie dnia z nocą) razem z Żydami.

Tak natomiast zostaje przedstawiona kwestia daty Paschy montanistów: „I o tym właśnie dniu mówią, że przypada on na dzień ósmy przed idami kwietniowymi; tego dnia obchodzą zawsze Paschę, jeśli akurat zbiega się on z dniem zmartwychwstania, a jeśli nie – świętują w najbliższą niedzielę. Napisa-no bowiem, powiadają od dnia czternastego – do dwudziestego pierwszego”²³.

Sokrates Scholastyk w dalszej części pracy przedstawia swoją opinię na temat świętowania: jest to tolerancyjne i pluralistyczne *credo* w sprawie rytuału chrześcijańskiego, w całości sprowadzonego przezeń do spraw „obojętnych”. Odrzuca on jednak przestrzeganie tradycji żydowskiej jako bezzasadne, przytacza uzasadnienie biblijne dowolności świąt²⁴; swoboda decyzji co do określenia zasad celebracji ma zostać oddana tym, którzy mają łaskę, ponieważ apostołowie nie wydali co do niego konkretnych instrukcji; świętowanie opiera się nie na Piśmie Świętym, lecz na zwyczaju. Według Sokratesa, należy odrzucić skrupulatność czynów i znaków, charakterystyczną dla Starego Przymierza i żydów, a niedopuszczalną dla chrześcijan. Pisze:

Osobiście odnoszę wrażenie, że jak w wielu innych sprawach utarły się lokalne zwyczaje, tak i święto Paschy przybrało wszędzie własny rytuał na zasadzie jakiegoś przyjętego raz zwyczaju, bo jak powiedziałem, żaden przecież z apostołów nikomu nie wydał w tej sprawie obowiązujących zaleceń. Sam przebieg faktów wskazuje, że z dawien dawna zaczął się tu i tam kształtować

²¹ SS V, 5.

²² SH VII, 18.

²³ Tamże.

²⁴ Por. Kol 2, 16–17.

jego określony obchód raczej na podstawie zwyczaju, aniżeli na podstawie prawa²⁵.

W tym kontekście Sokrates Scholastyk przytacza różnice w świętowaniu Paschy w historii Kościoła: w Azji Mniejszej w dniu czternastym i bez obchodu Wielkiej Soboty, co ma związek z konfliktem z Wiktoorem, biskupem Rzymu (ok. 189–199). Prowincje wschodnie obchodziły to święto w innym miesiącu w Wielką Sobotę: „(...) Wielkanoc wtedy, kiedy słońce znajdzie się w znaku Barana, w miesiącu zwanym przez antiocheńczyków Ksantikon, a przez Rzymian – Aprilis”²⁶. Najbardziej popularną datą święta jest jednak wiosenne zrównanie dnia z nocą. Sokrates przytacza opinię Orygenesesa, który stwierdził, iż miała miejsce tylko jedna prawdziwa Pascha, której dopełnił Zbawiciel.

Również Sozomen Hermiasz przedstawia swoją opinię na temat świętowania, modyfikując poglądy Sokratesa²⁷. Wyraża zdziwienie dla świętowania Paschy zgodnie z żydowskim zwyczajem, jako sprzecznego z tradycjami starożytnych Hebrajczyków, nowacjan, Kościoła Rzymu i Samarytan. Mimo to za niedorzeczność uznaje tworzenie podziałów z powodu zwyczajów, kiedy brak jest różnic w sprawach wiary.

Jednakże w dziełach obu autorów można wyraźnie zauważyć, że osobne zbieranie się na nabożeństwa w różnym czasie staje się manifestacją odłączenia się i potwierdzeniem podziału w łonie Kościoła²⁸.

Oprócz kwestii dotyczących daty świętowania Paschy i soboru w Nicei u obu autorów pojawiają się wzmianki na temat innych zwyczajów związanych z Paschą²⁹, często mających jedynie lokalny charakter, są jednak poza zasadniczym tokiem narracji, nie stanowiąc przedmiotu ich szczegółowego zainteresowania.

Zgodnie z relacjami Sokratesa Scholastyka i Sozomena Hermiasza, Pascha została ustanowiona przez Konstantyna Wielkiego świętem państwowym, wolnym od pracy. Powszechnym zwyczajem, przyjętym we wszystkich Kościołach, było czuwanie wiernych w nocy z Wielkiej Soboty na Niedzielę Zmartwychwstania³⁰.

Wspominają oni również o poście przed Wielkanocą, który miał różny charakter w zależności od miejscowych tradycji: „post poprzedzający Wielkanoc zachowywany jest w każdym Kościele inaczej”³¹. W Rzymie praktykowany był

²⁵ SS V, 22.

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. SH VII, 19.

²⁸ Por. np. SH IV, 28; V, 7; V, 13; VIII, 24.

²⁹ Por. SS V, 22; VI, 18; VII, 5; SH I, 11; VII, 19; VIII, 11; VIII, 21.

³⁰ SH VIII, 21.

³¹ SS V, 22.

post ciągle trzytygodniowy z wyjątkiem Wielkiej Soboty i Niedzieli Zmartwychwstania, w Illyricum, Helladzie i Aleksandrii post sześciotygodniowy zwany czterdziestodniowym, w innych rejonach siedmiotygodniowy, również zwany czterdziestodniowym. Istniała też forma postu trzytygodniowego bez przerwy, zaś montaniści praktykowali post zaledwie dwutygodniowy³².

U Sokratesa Scholastyka pojawia się wzmianka na temat biskupa Eustacjusza³³, nakazującego pościć tylko w niedziele, co staje się m.in. przyczyną jego potępienia. Świadczy to o tym, iż mimo pluralizmu form ze zdecydowanym sprzeciwem spotykały się idee całkowicie sprzeczne z tradycją i wyrosłe na gruncie konfliktów doktrynalnych. Pomysł, aby świętowanie łączyło się z ascezą, nie mógł liczyć na akceptację.

Jest również mowa o sobotnim, eucharystycznym poście w Rzymie³⁴.

Zróznicowana była nie tylko długość, ale i charakter postu, który mógł oznaczać całkowitą wstrzemięźliwość od pokarmów pochodzenia zwierzęcego, ograniczenie się do ryb lub do ryb i ptaków, wstrzymywanie się od migdałów, orzechów, jaj i owoców, ograniczenie się do suchego chleba, a nawet całkowity post, bez jakichkolwiek pokarmów. Pościło się do godziny dziewiątej albo też przez cały dzień.

Ciekawą anegdotę³⁵ związaną z postem przytacza Sozomen Hermiasz, kiedy pisze o św. Spirydonie, biskupie Tremittuntum na Cyprze. W czasie Wielkiego Postu, już po czterdziestnicy, przybywa doń utrudzony gość i chociaż biskup wraz ze swoim otoczeniem zwykł w tych dniach zachowywać całkowity post, to jednak każe przygotować wędrowcowi pieczeń z wieprzowiny. Z jednej strony uwidacznia się tu rygorizm postu, kiedy okazuje się, że w domu biskupa nie ma nawet mąki i chleba, a z drugiej wyższość prawa miłości nad ascetycznymi zwyczajami. Trudno stwierdzić autentyczność anegdoty, jednak wydaje się ona dobrze oddawać wzór chrześcijańskiej postawy.

Jeśli chodzi o inne lokalne zwyczaje związane ze świętem Paschy, pojawiają się jedynie rozproszone wzmianki dotyczące Aleksandrii, Rzymu, Palestyny i Tesalii.

I tak, jak pisze Sokrates, „w Aleksandrii znów w Wielką Środę i w tak zwany dzień Przygotowania odczytuje się Pismo Święte, a nauczyciele je objaśniają, i wszystko odbywa się jak na zwykłym nabożeństwie, ale bez przystępowania do tajemnicy ołtarza. I jest to stary zwyczaj w Aleksandrii”³⁶. W Aleksandrii przyjęty był również zwyczaj czytania listu pasterskiego biskupa o paschalnym święcie. Charakterystyczne dla Palestyny było odczytywanie w Wielki Piątek w niektórych kościołach tzw. Apokalipsy Piotra.

³² Tamże.

³³ SS II, 51.

³⁴ SS V, 22.

³⁵ SH I, 11.

³⁶ SS V, 22.

Natomiast w Rzymie *Alleluja* śpiewane było jedynie raz w roku, w pierwszy dzień świąt wielkanocnych. W szczególnie uroczyste dni Ewangelia w wielu miastach, np. w Konstantynopolu podczas święta Zmartwychwstania Pańskiego, odczytywana była przez samych biskupów. W Tesalii chrzest udzielany był jedynie w dni świąteczne Wielkanocy, więc wiele osób umierało bez niego³⁷.

Pisząc o święcie Paschy, Sokrates Scholastyk i Sozomen Hermiasz skupiają się przede wszystkim na kontrowersjach związanych z określeniem jego daty. Sobór w Nicei, ujednolicając termin obchodu Paschy, miał na celu umocnienie komunii poszczególnych Kościołów, jednak jak dowiodły późniejsze wydarzenia, spory te nie zostały zażegnane. Wydają się one jednak pochodną sporów doktrynalnych, a osobne zbieranie się na nabożeństwa przypieczętowało tylko podziały. Informacje na temat rozmaitych innych zwyczajów dotyczących Paschy, przede wszystkim liturgicznych i związanych z postem, pojawiają się jako uzasadnienie tez autorów, którzy popierali pluralizm form świętowania w Kościele. Wydaje się, że ani Sokrates, ani Sozomen nie mają ambicji, aby wnikać w źródła i szczegóły poszczególnych zwyczajów, nie są one celem ich dociekań, lecz służą im jedynie jako argumenty, które mają potwierdzić, iż Kościół zachowuje jedność mimo różnorodności form świętowania, i – w przeciwieństwie do różnic doktrynalnych – nie stanowią one zagrożenia dla depozytu wiary i chrześcijańskiego życia.

U Sokratesa Scholastyka i Sozomena Hermiasza pojawiają się również opisy innych świąt, chociaż rozproszone i znacznie uboższe od informacji związanych z Paschą.

Niedziela – dzień Pański, została ustanowiona przez Konstantyna dniem wolnym od sądów i zajęć urzędowych, a przeznaczonym ku czci Boga. Nie ma jednak wzmianek o tym, by w niedzielę jakakolwiek praca była zakazana, i próżno szukać u Sokratesa i Sozomena informacji świadczących o tym, że nie pracowano³⁸. Niedziela była świętem państwowym, podobnym do innych świąt rzymskich³⁹. Podobne zarządzenie wydał Konstantyn odnośnie do piątku⁴⁰, który miał być uszanowany jako dzień, kiedy Chrystus został ukrzyżowany, i był postawiony na równi z dniem Zmartwychwstania. W większości Kościołów (także w Konstantynopolu) Msze sprawowane były również w sobotę, jedynie Rzym i Aleksandria stanowiły tu wyjątki. Równocześnie w Rzymie zachowywany był całodzienny, prawdopodobnie eucharystyczny, post. W Egipcie i Tebaidzie wierni, odstępując od powszechnie przyjętych zwyczajów, przyjmowali

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. *Codex Iustinianus*, III, XII, 3.

³⁹ M.A. Smith, *Kult a rok chrześcijański*, w: *Historia chrześcijaństwa*, red. T. Dowley, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2002, s. 164.

⁴⁰ SH I, 8.

komunię w sobotę wieczorem, po obfitej uczcie (według Sozomena, jedynie po śniadaniu, które i tak było naruszeniem eucharystycznego postu przyjętego w innych Kościołach) i złożeniu darów. W Cezarei Kapadockiej i na Cyprze w sobotę i w niedzielę, wieczorem po zapaleniu świec w kościele, prezbiterzy i biskupi objaśniali wiernym Pismo Święte.

W *Historiach Kościoła* obu autorów możemy również znaleźć rozproszone informacje na temat różnych lokalnych świąt, zwłaszcza na wschodzie Imperium, który jest zresztą głównym obszarem ich zainteresowania.

Sozomen Hermiasz daje wyraźne świadectwo obfitości lokalnych świąt, kiedy pisze o połączeniu przez Juliana Apostatę Gazy z pobliską Konstancją. Miasta, choć od tej pory miały wspólnych urzędników i instytucje publiczne, w sferze spraw kościelnych pozostały odrębne: „(...) tak jedno, jak i drugie oddzielnie ma swego biskupa i swe własne duchowieństwo, swoje własne święta dla uczczenia męczenników i kommemoracje poświęcone pamięci własnych biskupów”⁴¹.

Jednym z najciekawszych lokalnych świąt, wzmiankowanych przez Sokratesa⁴², a dokładnie opisanych przez Sozomena⁴³, było doroczne święto przy dębach Mamre, w miejscu, gdzie Abraham miał gościć dwóch aniołów i (jak pisze Sozomen) Syna Bożego, który zapowiedział narodzenie jego syna. Leży ono w pobliżu doliny Hebronu. Miejsce to było niezabudowane, z wyjątkiem starej budowli przypisywanej Abrahamowi oraz studni zanieczyszczonej przez wrzucane ciastka ofiarne, monety i wlewane winno, wonne olejki czy balsamy.

Święto było obchodzone w porze letniej przez miejscową ludność. Co ciekawe, świętowali tam razem zarówno Żydzi chcący uczcić swego patriarchę, jak i chrześcijanie widzący w gościu Abrahama Chrystusa, a nawet poganie, ze względu na niezwykłość wydarzenia i aniołów, którzy mieli nawiedzić to miejsce. Chrześcijanie i Żydzi modlili się tam zgodnie ze swymi zwyczajami, zaś poganie składali ofiary ze zwierząt, lali wino ofiarne, palili kadzidło i ucztowali, prosząc o pomoc aniołów. Tak przynajmniej relacjonuje to Sozomen, trudno jednak określić, co dokładnie było obiektem pogańskiego kultu i czy na pewno miał on związek z wydarzeniami przedstawionymi w Starym Testamencie.

Świętowaniu towarzyszyło znaczne ożywienie handlu, spowodowane obecnością licznych wyznawców różnych religii. Kobiety ubierały najlepsze szaty, chcąc jak najlepiej pokazać się publicznie. Sozomen zaznacza, że była to popularna praktyka – dotycząca też wyznawców innych religii i przy okazji różnych świąt. Świętowanie jako swoiste forum życia społecznego miało więc również

⁴¹ SH V, 3.

⁴² SS I, 24.

⁴³ SH II, 4.

wyraźne tło gospodarcze i było okazją do zaprezentowania swojego statusu i urody. A chociaż kobiety i mężczyźni spali razem w namiotach przy dębach Mamre, zachowywali czystość cielesną z uwagi na świętość miejsca.

Dopiero Konstantyn zakazał w tym miejscu pogańskich praktyk i nakazał zbudowanie kościoła, ganiąc miejscowych biskupów, którym najwyraźniej nie przeszkadzało wspólne świętowanie chrześcijan z poganami i Żydami.

Na kartach dzieł Sozomena i Sokratesa pojawiają się również wzmianki na temat konsekracji kościołów⁴⁴, wśród których najwięcej miejsca zajmuje konsekracja świątyni na Gulgocie za czasów Konstantyna⁴⁵.

Cesarz, gdy poleca biskupom zebranim w Tyrze rozpatrzenie sporu co do osoby biskupa Atanazego, uzasadnia to koniecznością zgody pomiędzy kapłanami; świętowanie wymaga ich jedności, aby liturgia dedykacji kościoła była sprawowana w sposób godny. Biskupi, którzy przybywają na konsekrację, zbierają się w Jerozolimie na synod i przyjmują do wspólnoty Kościoła Ariusza. Podczas świętowania więc biskupi zajmują się również innymi ważnymi dla Kościoła sprawami, którym kontekst konsekracji dodaje powagi. Poświęcili też specjalnie z tej okazji przesłane przez cesarza dary i kosztowności, będące odtąd częścią wystroju świątyni.

Rocznica dedykacji świątyni staje się odtąd świętem dla całego Kościoła jerozolimskiego; o jego znaczeniu już w IV wieku świadczy fakt, iż było ono obchodzone przez osiem kolejnych dni, tak jak najważniejsze uroczystości roku liturgicznego. Wiązało się z udzielaniem chrztu (zwykle dokonywano tego w czasie świąt Paschy) i pielgrzymkami mas wiernych, którzy szczególnie licznie nawiedzali w tym czasie miejsca święte.

Również inne konsekracje kościołów, które są wspominane na kartach dzieł Sozomena i Sokratesa, wydają się stanowić niezwykle istotne wydarzenia nie tylko dla miejscowego Kościoła, ale niekiedy i dla całej prowincji, szczególnie jeśli konsekrowana świątynia znajdowała się w ważnym mieście Imperium. Tak było chociażby podczas synodu w Antiochii Syryjskiej w roku 341, który odbywał się w związku z poświęceniem tzw. Złotego Kościoła (*in Encaeniis*)⁴⁶, a na którym uchwalono nową formułę wyznania wiary⁴⁷, czy też konsekracją konstantynopolitańskiej świątyni Hagia Sophia 15 lutego 360 roku, powiązaną z synodem i wyborem arianina Eudoksjusza na biskupa Nowego Rzymu⁴⁸.

⁴⁴ SH IV, 15; IV, 26; SS II, 7; II, 51.

⁴⁵ SH II, 26; SS I, 35.40.

⁴⁶ SS II, 7.

⁴⁷ SH IV, 15.

⁴⁸ SH IV, 26; SS II, 51.

Obie *Historie Kościoła* przedstawiają dosyć liczne obchody związane z kultem świętych⁴⁹. Mają one na celu uczczenie bohaterów, którzy na lokalnej ziemi doszli do świętości i zasłużyli się dla danego Kościoła. Pamięć o męczennikach jest starannie pielęgnowana, o czym wspomina Sozomen w kontekście prześladowań Juliana Apostaty⁵⁰. Była ona podtrzymywana w czynnościach kultowych, a najstarszy kanon Mszy św., aktualny do dzisiaj, wymienia imiona najważniejszych z nich⁵¹. Kościoły często wznoszone są na grobach męczenników (jak choćby ten budowany na grobie Mamasa przez Gallusa i Juliana⁵²), które nierzadko pełnią funkcję ołtarzy. Sozomen akcentuje jednoczącą rolę świadectwa krwi, pisząc o tym, że gdy przychodziło chrześcijanom oddać życie za wiarę, na dalszy plan schodziły różnice doktrynalne, a Kościół umacniał się przez ich odwagę i wzór⁵³.

Na marginesie opowieści o biskupie Atanazym Sozomen Hermiasz wspomina o tym, iż Kościół w Aleksandrii obchodził rocznicę śmierci męczeńskiej swojego dawnego biskupa Piotra⁵⁴. Obchody urządzone były na koszt publiczny i kończyły się porannym nabożeństwem; przewodniczył im zawsze biskup Aleksandrii jako następca Piotra i głowa tamtejszego Kościoła. Informacja ta sugeruje, iż dzięki wsparciu publicznymi pieniędzmi kościelne uroczystości mogły przybierać bardziej uroczyste formy. Jednak nie wszystkie święta chrześcijańskie mogły liczyć na bezpośrednie wsparcie państwa.

Sozomen opisuje również święto zwane *genesia tou seismou*, tj. „urodziny trzęsienia ziemi”, obchodzone w tymże mieście na pamiątkę trzęsienia ziemi datowanego przez niego na rządy cesarza Juliana Apostaty⁵⁵, a mającego faktycznie miejsce dwa lata po jego śmierci. Było to uroczyste święto, z nabożeństwem dziękczynnym i paleniem lamp w mieście. Interesująca wydaje się jego nazwa: *genesia* była dla starożytnych Greków nazwą obchodu urodzin kogoś nieżyjącego, później termin ten określał święta poszczególnych męczenników i świętych.

W jednym z rozdziałów⁵⁶ poświęconych palestyńskim mnichom Sozomen skrótkowo przedstawia kult, jakim cieszyli się niektórzy z nich. Pierwszy z nich – św. Hilarion, pochowany został na Cyprze, a miejscowa ludność oddawała mu cześć i hołd, jednak jego szczątki przewiezione przez jego ucznia Hezychiusza, później również świętego, spoczęły w końcu w palestyńskim klasztorze, co stało się początkiem dorocznych lokalnych uroczystości, prawdopodobnie w roczni-

⁴⁹ SH II, 17; III, 14; V, 2; V, 19; VI, 1; VII, 10; VIII, 19; IX, 2; SS III, 18; IV, 19; V, 9.

⁵⁰ SH III, 14.

⁵¹ A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite*, t. 2, New York 1955, s. 252.

⁵² SS IV, 19.

⁵³ SH II, 32.

⁵⁴ SH II, 17.

⁵⁵ SH VI, 2.

⁵⁶ SH V, 2.

cę sprowadzenia ciała. Sozomen zaznacza, że publiczne uroczystości w Palestynie są czymś naturalnym, w podobny sposób czczeni są lokalni święci, tacy jak Aureliusz z Anthedonu, Aleksy z Bethagotonu i Alafion z Asalei, żyjący za panowania cesarza Konstancjusza. Podobne uroczystości odbywały się również w Egipcie, czego przykładem jest świętowanie rocznicy zgonu mnicha Nilammona w Gerze⁵⁷.

Ciekawa jest historia translacji ciała Babylasa⁵⁸, żyjącego w III wieku biskupa Antiochii, zamęczonego podczas prześladowania za Decjusza. Zgodnie z relacją obu pisarzy (znacznie szersza jest wersja Sozomena), kiedy cesarz Julian nie może otrzymać odpowiedzi od wyroczni Apollona Dafnejskiego, rozkazuje przenieść ciało pochowanego w pobliżu męczennika.

Przeniesienie relikwii Babylasa z gaju Dafne do Antiochii staje się okazją do manifestacji wiary dla tamtejszych chrześcijan, którzy przewożąc trumnę, wśród radości śpiewali psalmy przeciwko poganom i ich bóstwom, co było jednocześnie demonstracją sprzeciwu wobec Juliana. Tłumowi towarzyszyli przewodnicy chóru, podający słowa psalmów i nadający charakter wydarzeniu; wierni powtarzali antyfonalny refren.

Sokrates i Sozomen wspominają również o sprowadzeniu przez cesarza Teodozjusza ciała biskupa Konstantynopola Pawła⁵⁹, który został uduszony na wygnaniu na rozkaz prefekta pretorium Filipa. Jego ciało miało zostać złożone w kościele z wielką czcią i nabożeństwem, w obecności cesarza.

Ten sam cesarz miał również sprowadzić do Antiochii prochy Melecjusza⁶⁰, dawnego biskupa tego miasta, który został pochowany obok wzmiankowanego wyżej Babylasa. Podczas translacji ciała, wbrew prawu rzymskiemu, a zgodnie z poleceniami cesarza, trumna z prochami wraz z orszakiem przyjmowana była we wszystkich miastach śpiewaniem hymnów.

Na koniec warto przytoczyć informacje o wydarzeniu, którego świadkiem był sam Sozomen. Chodzi o translację relikwii 40 męczenników, którzy ponieśli śmierć prawdopodobnie za rządów Licyniusza (ok. 320 roku). Miały one zostać odnalezione w cudowny sposób przez siostrę cesarza Augustę Pulcherię (w relikwiarzu z otworem umożliwiającym wiernym dotykaniu świętych relikwii welonami lub innymi materiałami, dzięki czemu mieli zyskać specjalne błogosławieństwo).

Relikwie te zostały przeniesione do drogocennej szkatuły ufundowanej przez Augustę, a ich złożeniu w kościele pod wezwaniem Tyrsoza towarzyszyło publiczne święto z nabożeństwami, śpiewami i procesjami.

⁵⁷ SH V, 19.

⁵⁸ SS III, 18.

⁵⁹ SS V, 9; SH VI, 2.

⁶⁰ SH VII, 10.

W *Historiach* Sokratesa Scholastyka i Sozomena Hermiasza pojawiają się również wzmianki na temat zwyczajów liturgicznych⁶¹ niezwiązanych z żadnym konkretnym świętem; dotyczy to przede wszystkim zwyczaju śpiewania hymnów antyfonalnych, który według Sozomena miał zostać zapoczątkowany przez Ignacego Aniocheńskiego (zm. 107)⁶².

Psalmy, na wezwanie diakona, śpiewał chór wiernych podczas ucieczki biskupa Atanazego, któremu udało się wymknąć z wojskowej obławy⁶³. Oddają one również stan napięcia pomiędzy wiernymi, kiedy to tuż przez powrotem z wygnania Atanazego śpiewali zakończenia hymnów w zależności od swoich poglądów: bądź Ojca i Syna jako równych w chwale, bądź Ojca w Synu, poprzez dodanie przyimka zaznaczając, że Syn jest tu na drugim miejscu. Sytuacja wywołana tymi różnicami jest na tyle napięta, iż powoduje realną groźbę rozruchów w Antiochii⁶⁴, i nie ulega zmianie, dopóki nie zmienia się teologiczne źródło sporu. Różnice doktrynalne kładą się tu wyraźnym cieniem na świętowaniu.

Hymny antyfonalne pojawiają się również, gdy mowa jest o konflikcie Jana Chryzostoma z arianami w Konstantynopolu. Sokrates pisze o arianach: „Co tydzień więc, gdy tylko wypadały dni świąteczne, mianowicie sobota i niedziela, kiedy to odprawia się zazwyczaj po kościołach nabożeństwa, oni gromadzili się w krążgankach usytuowanych w obrębie murów miejskich i śpiewali chóralnie hymny antyfonalne, dopasowując ich treść do nauki ariańskiej; i robili to przez większą część nocy. O brzasku dnia, śpiewając owe hymny, szli samym środkiem miasta, a przechodząc bramy, wydostawali się na miejsce zgromadzeń⁶⁵. Teksty hymnów ariańskich miały charakter prowokacyjny, wymierzone były przeciwko wyznawcom współistotności. Musiały również silnie emocjonalnie wpływać na słuchaczy, ponieważ Jan zdecydował się na swoistą bitwę na głosy, aby odciągnąć wiernych od heretyków. Wyznawcy współistotności starali się śpiewać donośniej od arian, a wyposażeni w srebrne, iluminowane świecami krzyże sfinansowane przez cesarzową Eudoksję, mieli wypaść okazale. Wkrótce też doszło do nocnych rozruchów w mieście, które zakończyły się ofiarami śmiertelnymi po obu stronach i wydanym przez cesarza zakazem śpiewania publicznie hymnów przez arian.

Hymny, specjalnie ułożone na tę okazję, śpiewane są również podczas powrotu z wygnania Jana Chryzostoma, gdy lud ze świecami prowadził go do bazyliki⁶⁶. W tym wypadku była to nie tylko manifestacja religijna, ale przede

⁶¹ SH III, 20; IV, 28; VIII, 8; VIII, 18; SS II, 11; VI, 8; VI, 16–17.

⁶² SS II, 11.

⁶³ SH III, 20.

⁶⁴ SH IV, 28.

⁶⁵ SS VI, 8.

⁶⁶ SS VI, 16–17.

wszystkim polityczna, której ostrze skierowane było we wrogów biskupa Jana, a więc również w samego cesarza.

Hymny stały się więc narzędziem propagowania poglądów nie tylko religijnych; przez swoją efektywność mocno wpływały na słuchaczy i zarówno budowały jedność wspólnoty, jak i antagonizowały wzajemnie różne grupy, pogłębiając podziały.

Podsumowując, chociaż w *Historiach Kościoła* Sokratesa Scholastyka i Sozomena Hermiasza nie ma wielu rozdziałów poświęconych świętowaniu, a obaj autorzy nie wnikają szczegółowo w pozaliturgiczny i zwyczajowy wymiar świąt, to jednak można w nich znaleźć sporo informacji na ten temat. Nie oznacza to bynajmniej, byśmy mogli z tych relacji stworzyć sobie całościowy obraz świętowania w IV i na początku V wieku, jednak dzięki nim dysponujemy swoistym nierównomiernym rysem, dotyczącym przede wszystkim wschodu chrześcijańskiego imperium, który jest głównym przedmiotem zainteresowania autorów.

Najwięcej informacji dotyczy daty święta Pachy i soboru w Nicei, zresztą wszystkie wzmianki o świętowaniu pojawiają się w określonym kontekście politycznym i na tle konkretnych wydarzeń z historii Kościoła, bardzo często związanych ze sporami pomiędzy poszczególnymi kościelnymi frakcjami. Wynika to poniekąd z założeń obu dzieł, które mają charakter opowieści o czynach wielkich postaci chrześcijaństwa tamtych czasów, a przez to zagadnienia życia wewnątrzkościelnego zostały zepchnięte na dalszy plan, choć mimo to są widoczne w narracji.

Niestety, nie uzyskujemy odpowiedzi na pytania o dokładny przebieg świąt, ich genezę i nie możemy ich porównać ze świętami innych religii. Ani Sozomen, ani Sokrates nie analizują znaczenia obrzędów i świąt, tematy te leżą zdecydowanie poza obszarem ich zainteresowań. Przez pryzmat obu *Historii Kościoła* trudno jest jednoznacznie stwierdzić, jaką rolę świętowanie odgrywało w życiu zwykłego chrześcijanina, widać jednak wyraźnie, że było okazją do manifestacji nie tylko wiary, ale i poparcia dla poszczególnych frakcji doktrynalnych. W zależności od kontekstu świętowanie jednoczyło, a jednocześnie określało tożsamość i separowało poszczególne grupy.

2. Liturgia i świętowanie w relacji Egerii

Relacja nazywana *Pielgrzymką Egerii*, której pragnę teraz bliżej się przyrzyć, ma zgoła odmienny charakter niż poprzednio omawiane źródła. Ma ona formę listu opisującego pobyt autorki w miejscach świętych. Tekst podzielony jest na dwie części: pierwszą stanowi opis podróży po różnych miejscach w Pa-

lestynie, Egipcie, Syrii i Azji Mniejszej, druga jest dokładnym sprawozdaniem z nabożeństw i uroczystości odbywających się w Jerozolimie. Dzieło w całości poświęcone jest kwestii świętowania ujętej w dziennikarski sposób. Dzięki niej możemy uchwycić całość obrzędów i zwyczajów roku liturgicznego w Ziemi Świętej pod koniec IV wieku.

Tekst *Pielgrzymki* został odnaleziony przez J.F. Gamurriniego w bibliotece Fraternità di San Maria del Laici w Arezzo w 1884 roku, a opublikowany trzy lata później. Dyskusyjna jest osoba autorki dzieła i czas jego powstania. Najczęściej przyjmowane hipotezy uznają Egerię za bogatą kobietą związaną z ruchem monastycznym, pochodzącą z iberyskiej Galicji bądź południowej Galii⁶⁷. Swoją pielgrzymkę odbyła prawdopodobnie w latach 381–384. Rękopisowi brak początku i zakończenia, również w środku występują spore luki, mimo to jest dla badaczy niezwykle wartościowy. W przeciwieństwie do dzieł Sokratesa i Sozomena, *Pielgrzymka* została napisana w języku łacińskim, co ma istotne znaczenie, jako że Egeria wyczulona była na wszelkie różnice obcej dla siebie wschodniej liturgii greckiej.

Pierwsza część, opis wędrówek, jest również w pewnym stopniu opisem świętowania, za którego specyficzny rodzaj można uznać pielgrzymowanie, coraz bardziej popularne od czasu słynnej pielgrzymki cesarzowej Heleny do Jerozolimy⁶⁸. Już pierwsze zdanie z relacji Egerii oddaje sens pielgrzymowania: „pokazywano nam według Pisma”⁶⁹. Było to świętowanie wypełniania się historii zbawienia w odpowiednich miejscach i z Pismem Świętym w rękę. Egeria pisze: „Zawsze bowiem usilnie pragnęłam, aby gdziekolwiek przybędziemy, odczytywano z Księgi odpowiednie fragmenty”⁷⁰. Sama w swej relacji cytuje fragmenty Pisma Świętego odnoszące się do miejsc, gdzie przebywa⁷¹. Mężczyźni, którzy oprowadzali ją po górze Synaj, pokazywali jej wszystkie miejsca wymienione w Biblii⁷². Egeria zawsze ufa swoim współwyznawcom i przyjmuje za prawdziwe wszelkie informacje dotyczące miejsc świętych, jakie od nich uzyskuje⁷³, również te typowo apokryficzne⁷⁴. Uznaje się za niegodną podróży, w której „Pismo Święte ma zawsze za przewodnika”⁷⁵. Oprócz Pisma liczyć może również na obecność miejscowych mnichów, którzy również pełnią funkcję przewodników.

⁶⁷ Por. S. Hagith, *Who was Egeria? Piety and pilgrimage in the age of Gratian*, „Harvard Theological Review” 1988, s. 59–72.

⁶⁸ Por. SH II, 1.

⁶⁹ Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, w: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej*, red. P. Iwaszkiewicz, Kraków 1996, 1.1 (dalej EP).

⁷⁰ EP 4.3.

⁷¹ EP 1.1, 4.2, itd.

⁷² EP 2.3.

⁷³ Np. EP 5.3–8.

⁷⁴ Np. EP 12.2–3.

⁷⁵ EP 5.12.

Co ciekawe, przy okazji wzmianki o święcie św. Helipidusa Egeria wspomina, że z tej okazji do Maran schodzili się mnisi z całej Mezopotamii, którzy w żadnym innym wypadku nie opuszczali swoich pustelni⁷⁶.

Przebywanie w miejscach świętych jawi się Egerii jako dotykane tajemnicy Odkupienia, jako swoiste jej uobecnianie – i tak, gdy pątniczka patrzy na szczyt góry, myśli o chwale Bożej, która według Pisma Świętego na niej spoczęła⁷⁷. Takie rozumienie pielgrzymowania podkreśla fakt, że połączone ono było z modlitwą⁷⁸ (najczęściej wspólnotową i nawiązującą do historii danego miejsca – np. odczytanie kantyku Mojżesza w miejscu, gdzie miał go wygłosić⁷⁹) i sprawowaniem Eucharystii w miejscach istotnych dla chrześcijaństwa – Egeria zaznacza, że zgodnie ze swoim zwyczajem zawsze przyjmuje komunię⁸⁰.

Pielgrzymujący zwykle byli obdarowywani przez mnichów i duchownych różnymi podarunkami, zwanymi przez Egerię *eulogia*⁸¹. Pielgrzymowanie z jednej strony wydaje się wyrazem gorliwości i wiary, z drugiej zaś sposobem jej umocnienia przez doświadczanie i dotykane tego wszystkiego, co wiąże się z tajemnicami wiary. Egeria wspomina o świętych, którzy wspierają jej wysiłek⁸², i podkreśla, że wszystko to czyni zgodnie z wolą Chrystusa i dla Boga.

Drugą część relacji Egerii, opis liturgii jerozolimskiej, otwiera rozdział poświęcony liturgii codziennej⁸³. Obrzędy zaczynały się jeszcze przed świtem, a kończyły wraz z nastaniem ciemności⁸⁴.

Jerozolima w relacji pątniczki jawi się jako miasto nieustannego świętowania, miasto modlitwy; stałego uświęcania czasu poprzez nabożeństwa i modlitwy odprawiane o określonych porach.

Chrześcijański czas w Jerozolimie opisywanej przez Egerię odmierzany był w rytmie świąt i towarzyszących im obrzędów. W dzień Pański hymny i modlitwy odmawiane były przed świtem u wejścia do Anastasis (bazyliki Zmartwychwstania), przy zapalonych lampach⁸⁵.

Otwarcie miejsc świętych następowało przed świtem, zaś o świcie była odprawiana Msza w kościele większym (*Ecclesia maiore*), zwanym Martorium. Liturgia Mszy św. odbywa się wedle powszechnie przyjętego zwyczaju, charakterystyczne jest wygłaszanie kazania przez każdego obecnego kapłana, a na końcu biskupa, co niezwykle przedłużało celebrację. Po rozesłaniu katechume-

⁷⁶ EP 20.5.

⁷⁷ EP 2.5.

⁷⁸ Np. EP 4.8, 10.7, 11.3, 12.3, 13.1, 15.4, 16.2, 16.4, 16.7, 17.1, 17.2, 19.16, 20.3, 21.1.

⁷⁹ EP 10.6–7.

⁸⁰ EP 2.6.

⁸¹ Np. EP 11.1, 15.6, 19.19.

⁸² EP 3.2.

⁸³ EP 24.1–8.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ EP 24.8.

nów Eucharystia sprawowana była znów w kościele Anastasis. Widoczny jest wyraźny podział na liturgię słowa i liturgię eucharystyczną, które odbywają się w dwóch różnych miejscach⁸⁶.

W przeciwieństwie do Sokratesa i Sozomena, Egerię interesuje jedynie przebieg obrzędów, nie zajmuje się kwestiami teologicznymi czy też rozważaniami politycznymi.

Pątniczka jako pierwsza opisuje święto Epifanii celebrowane 6 stycznia⁸⁷. U Sokratesa i Sozomena jest ono zaledwie wzmiankowane⁸⁸. Obchody Epifanii były poprzedzone wigilią, którą sprawowano w Betlejem (w bogato urządzonym kościele, który zdaniem Egerii dorównywał Anastasis), poczynając od popołudnia 5 stycznia do rana 6 stycznia. Jeszcze przed świtem powracano procesyjnie do Jerozolimy, gdzie miało miejsce tzw. nabożeństwo końcowe do rozpoczętego w Betlejem nocnego czuwania. Właściwa Msza św. uroczystości sprawowana była wczesnym rankiem w kościele zwanym Na Golgocie: wszystko odbywało się tak, jak podczas niedzielnych Mszy dla katechumenów, z odpowiednimi czytaniem i hymnami – rozesłanie następowało około godziny szóstej w Anastasis. Wierni powracali jeszcze do kościoła na liturgię niesporów (*lucernare*). Istotną rolę w obchodach tego święta, ze względu na nocną porę i teologiczne znaczenie, miały światła lamp i świec. Święto Epifanii, które miało charakter święta narodzenia, obchodzone było przez osiem dni w różnych kościołach Jerozolimy – „miejscach świętych”⁸⁹.

Święto Ofiarowania Pańskiego obchodzone było w Jerozolimie 40 dni po Epifanii⁹⁰: nabożeństwo miało miejsce w kościele Zmartwychwstania, poprzedzone było procesją, a podczas Mszy czytano odpowiednią na ten dzień Ewangelię.

J. Boguniowski uważa, że „W Jerozolimie obchodzono Epifanię wyłącznie jako Pamiątkę chrztu Jezusa, o czym wspomina Eteria w swoim *Pamiętniku*”⁹¹. Ten pogląd wydaje się jednak całkowicie niesłuszny i sprzeczny jest z wnioskami wielu badaczy. W relacji Egerii dotyczącej święta Epifanii nie ma mowy o jakichkolwiek obrzędach związanych z chrztem, a teza, jakoby brakująca kartka *Pamiętnika* miała zawierać opis uroczystości przy brzegach Jordanu, jest zupełnie bezzasadna. Epifania to święto wcielenia, przez które Bóg objawił się światu. Znaczące, że celebracja zaczynała się w Betlejem⁹². Tam udawała się wspólnota jerozolimska na początku ośmiodniowych obchodów, aby spędzić noc na mo-

⁸⁶ EP 25.4–6.

⁸⁷ EP 25.7nn.

⁸⁸ Por. SH VI, 16.

⁸⁹ EP 25.11.

⁹⁰ EP 26.1.

⁹¹ J.W. Boguniowski, *Misterium paschalne w roku liturgicznym*, Kraków 1997, s. 92.

⁹² EP 25.12.

dlitwie. Wprawdzie przenosiła się następnie do Jerozolimy, ale to, jak pisze Egeria, ze względu na biskupa⁹³. Jednocześnie przez osiem dni trwały ceremonie w Betlejem. Duchowni i mnisi świętowali tam z taką samą radością i gorliwością jak w Jerozolimie⁹⁴.

Jak pokazuje *Pielgrzymka Egerii*, święto Epifanii było obchodzone szczególnie uroczysto nie tylko w Jerozolimie, ale i w miejscach związanych z doczesnym życiem Jezusa. Kult miejsc świętych stworzył podatny grunt do rozwoju tzw. liturgii stacyjnej⁹⁵. Wyrosła ona z tendencji, by celebracje odpowiadały miejscom, ale też dniom i godzinom wskazanym w opowiadaniu ewangelicznym. Nie ograniczały się one do jednego kościoła, ale były sprawowane w różnych sanktuariach, wybieranych w zależności od rodzaju święta. Przechodzono do nich procesyjnie pod przewodnictwem miejscowego biskupa. Najlepiej ta forma liturgii była widoczna podczas świąt wielkanocnych, celebrowanych w różnych świątyniach związanych z ostatnimi dniami ziemskiego życia Jezusa. Zastosowano ją również do świętowania Jego narodzenia.

Wiele miejsca w swojej relacji Egeria poświęca wszystkiemu, co związane jest z obchodami chrześcijańskiej Paschy – Wielkiej Nocy⁹⁶. Dzięki niej dysponujemy dokładnym chronologicznym opisem liturgii i świętowania w Jerozolimie pod koniec IV wieku, znacznie obszerniejszym i bardziej jednolitym niż w dziełach Sokratesa i Sozomena.

Egeria dokładnie opisuje okres postu, który poprzedza święta wielkanocne:

Gdy nadejdą dni wielkanocne, tak się je świętuje. O ile u nas zachowuje się [post] przed Paschą przez czterdzieści dni, tak tu zachowuje się osiem tygodni. Dlatego zaś zachowuje się osiem tygodni, że w dzień Pański i w sobotę nie pości się – z wyjątkiem jednej soboty, to jest w wigilię Paschy, kiedy koniecznie trzeba pościć. Poza tym dniem nigdy nie pości się tu w soboty. Tak więc odjąwszy od ośmiu tygodni osiem dni Pańskich i siedem sobót (...) – zostaje czterdzieści i jeden dzień postu, które zwą tu *eortae*, to jest czterdziestnicą⁹⁷.

Wzmianki o różnicach w poście pomiędzy dwoma Kościołami miejscowymi potwierdzają podobne informacje u Sokratesa i Sozomena, które omawialiśmy wyżej. Podobnie rzecz się ma z rodzajami praktykowanego postu. Jednocześnie mamy tu dowód, iż forma postu nie była zależna jedynie od przynależności terytorialnej, ale była zróżnicowana również wewnątrz poszczególnych

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ J.F. Baldwin, *The urban character of christian worship. The origins, development, and meaning of stationary liturgy*, Roma 1987, s. 45–104.

⁹⁶ EP 27nn.

⁹⁷ EP 27.1.

Kościółów i zależała od upodobań i pobożności samych wiernych. Nomenklatura z tym związana jest już ugruntowana i głęboko wpisana w tradycję.

I tak, istniał post całotygodniowy, a nawet post całoroczny praktykowany przez tzw. aputaktyków, którzy nie pościli tylko w dniach największych świąt. Niektórzy pościli z wyjątkiem piątego dnia tygodnia, inni praktykowali posty dwudniowe, inni wreszcie post z jednym posiłkiem wieczornym.

Jak podsumowuje Egeria:

Nikt nie wyznacza, co trzeba czynić, lecz każdy czyni to, co może. Ci, którzy uczynili więcej, nie są chwaleni, ani też ci, którzy uczynili mniej, nie są ganieni, taki jest tutaj bowiem zwyczaj. Pożywienie ich w dniach Wielkiego Postu jest tu takie, iż nie mogą skosztować chleba ani spożywać oleju i niczego, co pochodzi z drzew, tylko wodę i skromną zupę z mąki. Wielki Post odbywa się więc tak, jak to powiedzieliśmy⁹⁸.

Dokładnie opisuje siódmy tydzień (*Septimana Maior*) Wielkiego Postu⁹⁹. Jest to pierwszy znany opis Wielkiego Tygodnia, brakuje go w nieco późniejszych dziełach Sokratesa i Sozomena. W wigilię Niedzieli Palmowej odbywa się procesja z Jerozolimy do Lazarium, gdzie ma miejsce liturgia upamiętniająca spotkanie Marii, siostry Łazarza, z Jezusem¹⁰⁰. Potem, wieczorem, procesja wraca do Jerozolimy, aby uczcić uroczysty wjazd Chrystusa przed męką. Świętowanie ma tu na celu, podobnie jak w większości przypadków opisywanych przez Egerię, przywołać jak najdokładniej wydarzenia zbawcze, w pewien sposób na nowo ucieleścić je w życiu wiernych. W Niedzielę Palmową¹⁰¹ liturgia Mszy św. przebiega jak w każdy dzień Pański, po niej jednak ma miejsce nabożeństwo w świątyni na Górze Oliwnej (hymny, czytania, antyfony) oraz wstąpienie biskupa do Imbomon (ogrodu oliwnego).

W poniedziałek¹⁰² po Niedzieli Palmowej wszystko odbywa się zgodnie ze zwyczajami wielkopostnymi, ponadto od godziny dziewiątej do pierwszej w nocy ma miejsce czuwanie w kościele Martyrium. Następny dzień przebiega tak jak poprzedni, ponadto po rozesłaniu w Martyrium wierni udają się do Anastasis, a później do Eleona. W środę wszystko odbywa się tak jak w poniedziałek, „ale gdy w nocy następuje rozesłanie i odprowadzenie biskupa do Anastasis, zaraz wkracza on do groty w Anastasis i staje za kratami. Kapłan staje przed kratami, bierze Ewangelię i czyta owo miejsce, o tym jak Judasz Iskariota poszedł do Żydów i wyznaczył, ile mają mu dać za wydanie Pana”¹⁰³.

⁹⁸ EP 28.4.

⁹⁹ EP 29.2nn.

¹⁰⁰ EP 29.5.

¹⁰¹ EP 30.1nn.

¹⁰² EP 32.1.

¹⁰³ EP 32.1–34.1.

Najszerzej jednak Egeria opisuje bogate obchody Triduum Paschalnego: trzech dni świętowania misterium najważniejszych wydarzeń zbawczych, upamiętniających mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa.

W Wielki Czwartek¹⁰⁴ wierni gromadzili się wcześniej niż zwykle w Martyrium. Był to jedyny dzień w roku, w którym ofiara Mszy św. była sprawowana u Krzyża. Później następowała modlitwa, błogosławieństwo i rozesłanie w Anastasis. Po zapadnięciu nocy rozpoczynały się uroczystości w kościele w Eleona – czuwanie w grocie na wzór Chrystusa trwało aż do piątej godziny nocy. O szóstej wierni wchodzili na Imbomon, gdzie śpiewano hymny i antyfony pod przewodnictwem biskupa. Nad ranem odprowadzali biskupa do miasta, do bazyliki Świętego Krzyża, gdzie czytano opis męki Pańskiej aż do rozprawy u Piłata.

Triduum nie było więc podzielone, lecz stanowiło pewną całość. Przejście z obchodów Wielkiego Czwartku do obchodów Wielkiego Piątku jest bardzo płynne. W relacji Egerii uderza dokładny dobór Ewangelii, psalmów i hymnów, które mają oddawać nie tylko teologiczny sens misterium męki Chrystusa, ale również wpływać mocno na zmysły wiernych.

Egeria najwięcej miejsca poświęca świętowaniu Wielkiego Piątku¹⁰⁵. Liturgia tego dnia to bezustanna wspólna modlitwa wiernych. Pątniczka pisze:

Kiedy zaczną piąć koguty, schodzą z Imbomon z hymnami i udają się do tego miejsca, gdzie Pan modlił się, jak jest napisane w Ewangelii: „A oddalił się na rzut kamieniem i modlił się” i tak dalej. W miejscu tym jest piękny kościół. Biskup wchodzi tam i wraz z całym ludem odmawia modlitwę odpowiednią do dnia i miejsca, odmówiony też zostaje stosowny hymn. Czyta się też ów ustęp z Ewangelii, w którym Pan rzekł swoim uczniom: „Czuwajcie, abyście nie ulegli pokusie”. Po odczytaniu całego tego ustępu znów odbywa się modlitwa. Następnie wszyscy, nawet małe dzieci, zstępują stąd pieszo z hymnami [i idą] wraz z biskupem do Getsemani. Idą powoli, krok za krokiem, tłumnie, zmęczeni codziennym czuwaniem i postami, a także i dlatego, że z tak wielkiej muszą schodzić góry, i z hymnami przybywają do Getsemani¹⁰⁶.

O świcie procesja przychodziła do krzyża postawionego w miejscu, gdzie zgodnie z tradycją Jezus był przesłuchiwany przez Piłata, a później zmierzała do słupa, przy którym miał być biczowany. Wielki Piątek, jak opisuje Egeria, był dniem gromadzenia się wszystkich w kościele zbudowanym na Golgocie, gdzie adorowano wystawione relikwie św. Krzyża. Miało to miejsce przed świtem. Od południa aż do piętnastej lud słuchał słów Pisma, czcząc śmierć Zbawiciela na krzyżu. Wszyscy chrześcijanie czynnie uczestniczyli w tej liturgii słowa,

¹⁰⁴ EP 35.1–4.

¹⁰⁵ EP 36.1nn.

¹⁰⁶ EP 36.1–2.

odpowiadając śpiewami i aklamacjami, a także wzruszeniem i płaczem. W tłumie dochodzi do eskalacji emocji, uwidacznia się żywa wiara uczestników obrzędów.

Po odczytaniu fragmentu Ewangelii o śmierci Jezusa i po rozesłaniu wierni gromadzili się na modlitwach w Martyrium, później w Anastasis, na odczytanie fragmentu o pochówku Chrystusa¹⁰⁷.

Jak podaje Egeria:

Tego dnia nie wzywa się do czuwania w Anastasis, ponieważ wiadomo, że lud jest zmęczony, jednak w zwyczaju jest, iż mimo to się czuwa. Ci z ludu, którzy chcą, a przynajmniej mogą, zostają tam do rana, ci, którzy nie mogą – nie czuwają. Czuwają też silniejsi lub młodszy duchowni. Przez całą noc aż do rana odmawia się hymny i antyfony. Czuwa tu wielki tłum, jedni do wieczora, inni do północy – jak kto może¹⁰⁸.

Mimo braku przymusu wierni licznie adorują mękę Pana i oczekują Jego zmartwychwstania.

Wielkiej Sobocie¹⁰⁹ Egeria poświęca znacznie mniej miejsca. Prawdopodobnie Wigilia Paschalna była w jej ojczystych stronach obchodzona podobnie. Liturgia rozpoczynała się o godzinie dziewiątej w Martyrium i przebiegała zgodnie z powszechnymi zwyczajami; jedyną jej cechą charakterystyczną jest to, iż ochrzczone dzieci prowadzi biskup do Anastasis. Następuje tam Msza w większym kościele i rozesłanie. Ewangelia o Zmartwychwstaniu głoszona jest w Anastasis. Msza św. odprowadzana była zarówno w Martyrium, jak i w Anastasis, wraz z odczytaniem fragmentu Ewangelii o Zmartwychwstaniu. Liturgia jednak trwa o wiele krócej niż w poprzednich dniach, ponieważ wierni byli już nazbyt strudzeni. Może mieć to również związek z celowym podkreśleniem roli męki Chrystusa i mniej chętnym celebrowaniem radosnych elementów Wielkanocy, która – w przeciwieństwie do Epifanii – ma u Egerii o wiele bardziej pokutny charakter.

Brak u Egerii konkretnych informacji o Niedzieli Zmartwychwstania; najwyraźniej jej obchody nie wyróżniały się dla niej niczym szczególnym. Być może wynika to również z tego, że autorka bardziej skupiała się na pokutnych formach pobożności. Więcej miejsca za to poświęca okresowi wielkanocnemu¹¹⁰.

Egeria tak relacjonuje oktawę Wielkanocy:

Osiem dni paschalnych obchodzi się tu w taki sam sposób jak i u nas, a porządek nabożeństw w owych ośmiu dniach paschalnych – aż do ósmego

¹⁰⁷ EP 37.8.

¹⁰⁸ EP 37.9.

¹⁰⁹ EP 38.1–2.

¹¹⁰ EP 39.1nn.

dnia – jest tu taki, jak wszędzie na Paschę. Kolejność [nabożeństw], a także ich wystawność są przez osiem dni paschalnych takie same, jak na Epifanię – tak w większym kościele, jak w Anastasis, u Krzyża, w Eleona, a także w Betlejem oraz w Lazarium i wszędzie, są to bowiem dni paschalne. W dzień Pański wszyscy gromadzą się najpierw w większym kościele, to jest w Martyrium, drugiego i trzeciego dnia także, z tym że po rozesłaniu z Martyrium udają się z hymnami do Anastasis. Czwartego dnia przybywają do Eleona, piątego dnia do Anastasis, szóstego dnia – na Syjon, w sobotę – przed Krzyż, w dzień Pański zaś, to jest ósmego dnia, udają się znów do większego kościoła, to jest do Martyrium¹¹¹.

Również podczas oktawy liturgia zachowuje swój stacyjny charakter, przywołując wydarzenia, które dokonały się między Zmartwychwstaniem Jezusa a Zielonymi Świątkami – świętem zesłania Ducha Świętego. Jest to szczególny okres dla tych, którzy przyjęli chrzest i którzy na specjalnych nabożeństwach byli wprowadzani przez biskupa w święte tajemnice wiary. O tajemnicach wiary słuchać mogą również wszyscy ochrzczeni, nie tylko neofici¹¹².

Zgodnie z *Pielgrzymką Egerii*, od Paschy aż do Pięćdziesiątnicy nikt nie pościł (nawet apuktaktycy)¹¹³. Brak jest informacji o świętowaniu Wniebowstąpienia w czterdziestym dniu (wzmiankowane jedynie przy okazji Zielonych Świąt¹¹⁴. Mowa jest tylko o nabożeństwie sprawowanym w wigilię w grocie narodzenia Pana w Betlejem¹¹⁵).

Ważną uroczystością, obchodzoną – jak wskazuje nazwa – pięćdziesiątego dnia po Wielkanocy, była Pięćdziesiątnica¹¹⁶, którą celebrowano, sprawując tradycyjne niedzielne obrzędy w Anastasis, następnie na Syjonie czytany był fragment o zesłaniu Ducha Świętego z Dziejów Apostolskich, miała miejsce modlitwa i czytanie Pisma na Górze Oliwnej, po nieszpórach procesja wiernych udawała się do Martyrium, Anastasis i po błogosławieństwo przez nałożenie rąk przez biskupa na Syjonie; zakończenie uroczystości następowało około północy.

Ostatnim świętem, jakie opisuje Egeria, jest święto Dedykacji (Eucenii)¹¹⁷, czyli poświęcenia kościoła na Golgocie, które pojawia się również u Sokratesa Scholastyka. Jednak tylko Egeria wspomina o powiązaniu Dedykacji ze świętem odnalezienia relikwii Krzyża Świętego (wydarzenia te miały miejsce odpowiednio 13 września 335 i 14 września 320 roku). Egeria, podobnie jak Sokrates,

¹¹¹ EP 39.1–2.

¹¹² EP 47.1–2.

¹¹³ EP 41.

¹¹⁴ EP 43.1nn.

¹¹⁵ EP 42.

¹¹⁶ EP 43.1nn.

¹¹⁷ EP 48.1nn.

stwierdza, iż było to ósmiodniowe radosne święto z udziałem tłumu pielgrzymów i wielu biskupów:

W dni Eucenii wszystkie kościoły są tak przyozdobione jak na Paschę i Epifanię, a w poszczególnych miejscach świętych odbywa się to, co podczas Paschy i Epifanii. Pierwszego i drugiego dnia gromadzą się w większym kościele, w Martyrium, trzeciego dnia w Eleona, to jest w kościele znajdującym się na tej górze, z której Pan wstąpił do nieba po Męce, a gdzie jest owa grota, w której Pan nauczał Apostołów na Górze Oliwnej. Czwartego zaś dnia...¹¹⁸.

Niestety, fragment poświęcony świętu Dedykacji nie zachował się w całości.

Jedną z najważniejszych postaci w relacji Egerii jest biskup Jerozolimy. W dni powszednie osobiście przewodniczył on większości obrzędów w najświętszych miejscach chrześcijaństwa¹¹⁹. W niedzielę prowadził modlitwy, przed świtem odczytywał fragment Ewangelii o Zmartwychwstaniu Pańskim¹²⁰. W trakcie Mszy św. jako ostatni wygłaszał kazanie¹²¹. Egeria, w kontekście święta Epifanii, wyraźnie podkreśla więź biskupa z katedrą, jak również konieczność jego przewodnictwa podczas celebracji najważniejszych świąt¹²². Znaczenie biskupa jest szczególnie wyraźne podczas Wielkiego Tygodnia i świąt wielkanocnych: w trakcie procesji w Niedzielę Palmową odgrywa rolę Chrystusa, gdy dzieci „prowadzą biskupa w ten sposób, w jaki prowadzono Pana”¹²³. Nie tylko przewodniczy obrzędowi, ale też swoją osobą przywodzi wiernym na myśl Chrystusa, a kiedy są strudzeni, pociesza ich¹²⁴, poucza podczas kazań; w okresie wielkanocnym osobiście wprowadza nowo ochrzczone w tajemnice wiary¹²⁵, przez co jawi się jako strażnik doktryny Kościoła i jej główny nauczyciel. Inaczej niż w relacjach Sozomena i Sokratesa, dzięki zapiskom Egerii można dokładniej przyjrzeć się biskupowi w jego codziennych obowiązkach związanych z liturgią i świętowaniem.

Egeria wiele miejsca poświęca na ukazanie uczestników świętowania. Według niej, ogromne tłumy brały udział nie tylko w obrzędach najważniejszych świąt – takich jak Epifania czy Wielkanoc – ale liczne rzesze wiernych miały również uczestniczyć w liturgii codziennej¹²⁶. Wpływ na taki stan rzeczy musiała mieć bez wątpienia siła przyciągania Jerozolimy jako miasta, w którym

¹¹⁸ EP 49.3.

¹¹⁹ EP 24.2.

¹²⁰ EP 25.1.

¹²¹ Tamże.

¹²² EP 25.12.

¹²³ EP 31.3.

¹²⁴ EP 36.5.

¹²⁵ EP 47.1nn.

¹²⁶ EP 25.1nn.

żył, umarł i zmartwychwstał Zbawiciel. Uderza w relacji Egerii ofiarność zgromadzonych, ich żywa wiara, która mobilizuje ich do modlitw trwających przez wiele godzin¹²⁷. Wydaje się, że chrześcijanie wykorzystują każdą okazję, aby zamaniestować swoją wiarę.

Podczas liturgii niejednokrotnie wyrażają emocje, przede wszystkim żal i smutek – płaczą i zawodzą, gdy słyszą o męce Chrystusa, zarówno w Wielki Piątek¹²⁸, jak i podczas niedzielnej odczytywania Ewangelii przez biskupa¹²⁹. Szczególny odzew wzbudzają słowa Ewangelii o Judaszu Iskariocie, czytane w Wielką Środę: „Gdy to zostanie odczytane, taki podnosi się jęk i takie biadanie całego ludu, iż nie ma w tej godzinie nikogo, kto mógłby się powstrzymać od łez”¹³⁰. Egeria nie wspomina o radości ze Zmartwychwstania; trudno powiedzieć, czy wiernie odtwarza rzeczywistość, czy też ubarwia nieco pobożność wiernych. Wydaje się jednak uważną obserwatorką, której relacji – z dużą dozą ostrożności – można zaufać.

Radość wiernych pojawia się w opisie Egerii podczas świętowania uroczystego wjazdu Chrystusa do Jerozolimy (podkreśla radosne śpiewy i obecność dzieci z palmowymi gałązkami)¹³¹, jak i podczas Epifanii¹³².

Uczestnictwo we wszystkich obrzędach, szczególnie podczas większych świąt, wymagało od wiernych wielkiego wysiłku fizycznego i samozaparcia. Przykładowo, podczas Triduum Paschalnego zostawało im zaledwie kilka godzin w ciągu doby na odpoczynek i sen. I chociaż nie musieli uczestniczyć w całości obchodów, to wykazywali się wyjątkową gorliwością, biorąc aktywny udział w liturgii.

Podsumowując, Egeria ukazuje nam całościowy obraz roku liturgicznego w Jerozolimie pod koniec IV wieku. To relacja uważnej obserwatorki, wyczułonej na szczegóły, jednak niezainteresowanej podłożem i znaczeniem opisywanych form świętowania. Egeria jest aktywną uczestniczką opisywanych obrzędów. W przeciwieństwie w Sokratesa i Sozomena, widać jej żywe zainteresowanie liturgią. Co więcej – wydaje się, że nie interesuje się niczym innym niż formami świętowania i celebracji. Egeria przedstawia swój pobyt w Ziemi Świętej jako specyficzne życie wiary, nieustającą celebrację stale urzeczywistniającego się w codziennym życiu odkupienia – poprzez miejsca, czyny i słowa. Świętowanie w relacji pątniczki ma najczęściej charakter wędrówki – zarówno na pielgrzymim szlaku, jak i podczas liturgii stacyjnej. Dzięki niej możemy lepiej poznać praktyczny wymiar świąt oraz ich wpływ na życie poszczególnych

¹²⁷ EP 35.2nn.

¹²⁸ EP 37.7.

¹²⁹ EP 24.10.

¹³⁰ EP 32.1nn.

¹³¹ EP 31.3.

¹³² EP 25.11.

chrześcijan. Jako jedyna charakteryzuje ona dokładnie uczestników liturgii i pozwala na nią spojrzeć oczyma pielgrzymy w Ziemi Świętej.

Podsumowanie

Dzieła Sozomena i Sokratesa oraz Egerii mają zasadniczo odmienny charakter. Dwaj pierwsi autorzy skupiają się na czynach swoich bohaterów, codzienne i świąteczne życie chrześcijańskie schodzi na dalszy plan, możemy się o nim czegoś dowiedzieć tylko z dygresji – ich historia Kościoła to zwykle historia polityczna. Egeria ukazuje nam natomiast zupełnie inny obraz Kościoła – zjednoczonego na modlitwie (nasuwa się tu obraz Apostołów nieustannie modlących się po wniebowstąpieniu Chrystusa – wspólnoty zjednoczonej i dziękującej Bogu za otrzymane łaski) pod przewodnictwem biskupa, który wyraźnie odgrywa centralną rolę i jednoczy wiernych. U Egerii jako jedynej można dokładniej przyjrzeć się zwykłym uczestnikom świętowania, którzy z radością podejmują się udziału w niezwykle wyczerpujących fizycznie obrzędach, żywo reagują na słowa liturgii, chcą w niej jak najaktywniej uczestniczyć. Jednak również u Sozomena i Sokratesa możemy zauważyć, że lud nie jest tylko biernym uczestnikiem obrzędów, ale reaguje okrzykami na słowa biskupa w czasie liturgii; w skrajnym przypadku sprzeczne znaczenie hymnów arian i ortodoksów doprowadza do rękoczynów. Nawet to wskazuje, że Kościół wyrażał się przez świętowanie, a spory doktrynalne i *quasi*-polityczne od razu znajdowały odbicie w formie obchodzenia świąt.

Liturgia Kościoła, nietamowana przez prześladowania, rozwinęła się w tym okresie w licznie powstających nowych kościołach. Mimo to jej zasadnicze rysy pozostały niezmiennione, wyrosłe na mocnym gruncie tradycji – o czym wspomina Sokrates Scholastyk¹³³. Choć kalendarz świąt nadal był otwarty, to jednak był już w tym czasie logiczną i pełną konstrukcją opartą na doktrynie Kościoła. Brak w źródłach wzmianek o jakichś znaczących reformach liturgicznych. Świętowanie z jednej strony było narzędziem przekazywania prawd wiary przez biskupów, z drugiej zwyczaj wiernych w poszczególnych Kościołach wpływały na jego kształt. Wszystkie trzy omawiane źródła dotyczą świętowania na Wschodzie, niewiele jest w nich informacji o innych terenach. Kult wschodni, jak widać przede wszystkim u Egerii, ma charakter misteryjny i zawiera wyraźny dramatyczny pierwiastek. Trudno ocenić, jak bardzo liturgia jerozolimską opisaną w jej *Pielgrzymce* była podobna do obrzędów w innych Kościołach i jak bardzo wpływała na zmiany liturgiczne w Kościele powszechnym.

¹³³ SS V, 21–22.

Obchodzenie świąt chrześcijańskich, które przed edyktem mediolańskim było właściwie wewnętrzną sprawą Kościoła, w IV wieku nabrało publicznego charakteru, dzięki czemu rok kościelny mógł się ukształtować. Rok liturgiczny miał być odwzorowaniem życia Chrystusa. Dążenie do unifikacji spotkało się ze sprzeciwem o podłożu zwyczajowym, częściej jednak było tylko kolejną linią oporu w szerszych dyskusjach o charakterze doktrynalnym. Mimo to dzięki postanowieniom soborów i synodów większość kontrowersji została zażegnana, przynajmniej jeśli chodzi o termin Wielkanocy, pomimo początkowego sprzeciwu niektórych grup.

Miłość i cześć dla męczenników utrzymały się po ustaniu prześladowań, a nawet wzrosły. Ich doczesne szczątki były obiektem czci i kultu, nad ich grobami konsekrowano kościoły i kaplice. Przeniesienia relikwii, szczególnie nowo odkrytych, zmieniały się w ogromne uroczystości. Listę dawnych świętych wzbogacili od IV wieku nowi; obecnie zaczęto uznawać za świętych i czcigodnych także tych, którzy nie osiągnęli wprawdzie korony męczeństwa, lecz odznaczyli się szczególnie cnotą i pobożnością. Byli to przede wszystkim mnisi i pustelnicy oraz biskupi.

Świętowanie chrześcijan w IV i V wieku było wyrazem ich żywej wiary. Religia przenikała ich życie we wszystkich wymiarach, stanowiąc o istocie tego, kim byli – a przynajmniej taki obraz emanuje z dzieł Sokratesa, Sozomena i Egerii. Świętowanie było manifestacją i miejscem rozwoju tej wiary. Nie było tylko odpoczynkiem ani też celebrowaniem dawnych wydarzeń, lecz aktualizowaniem tego, co choć wydarzyło się w historii raz, wciąż jest obecne w życiu wiernych i obecne będzie również w przyszłości. Było dotykaniem niewyraźnego, jego celem była przede wszystkim komunika z Chrystusem i Kościołem: *Ilekróć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie*¹³⁴.

Żadne ze źródeł nie podaje informacji na temat pozakultowych form świętowania. W przypadku Egerii wydaje się, że podczas najważniejszych obchodów kościelnych nie ma czasu ani na pozakultowe, ani jakiegokolwiek rodzinne świętowanie. Wszystko odbywa się we wspólnocie Kościoła, który nadaje mniej lub bardziej wyraźne ramy temu wszystkiemu, co uznać możemy za świętowanie.

¹³⁴ 1 Kor 11, 26.

Summary

Celebrations in christianity in IV–V century

Human time, no matter to what culture or religion a man belongs, is filled with celebrations that give rhythm to his life and help him capture the essence of his existence. Also Christianity over the centuries worked out various forms of specific celebration. The goal of this text is to look at the character of celebrate in the fourth and fifth centuries and to determine how the Christian writers wrote about the celebration.

The first sources that author considered are two ancient texts of Socrates of Constantinople (Socrates Scholasticus) and Sozomen (Salminius Hermias Sozomenus) with the same names: *Historia Ecclesiastica*. In both works there are little chapters, in which appear the mention of the celebration, the majority of them is associated with Feast of the Passover and The First Council of Nicaea, others occur mainly on the margins of the narrative. This is because the history of the Church is here treated primarily as 'political' history, shaped by the decisions of great personages of the Church. The most important conclusion that emerges from these two texts is the observation that the differences in the way of celebration are not a source of division, but most of all divisions for doctrinal reasons manifest themselves in a separate celebration.

The second source is *The Travels of Egeria*, also called *The Pilgrimage of Aetheria (Itinerarium Egeriae)*, a letter describing the author's travel to the holy places. In her report Egeria devotes much attention to the description of those involved in the celebration of subsequent festivals. The modern reader is struck by the generosity of crowds gathered in prayer and their vivid faith that motivates them to make long prayers going for hours.

Celebration of Christians in the fourth and fifth centuries was an expression of a vivid faith. Their religion permeated life in all dimensions, and determined the essence of who they were. It was touching the inexpressible, the main aim was above all communion with Christ and the Church.

Originally Christians celebrated entirely in the community of the Church, which gives a more or less clear framework to all that can be considered for celebration.

Konrad Filip Komarnicki – ur. w 1992 roku w Krynicy-Zdroju, student Kolegium Międzyobszarowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego, prezes Interdyscyplinarnego Koła Naukowego Watykańistyki „Veritatis Splendor”. Laureat wielu olimpiad i konkursów, stypendysta Prezesa Rady Ministrów i Ministra Edukacji Narodowej, zajmuje się przede wszystkim teologią, prawem, historią Kościoła i filozofią.

Ks. Stefan Ewertowski
UWM – Olsztyn

JEZUS MESJASZEM – PROBLEMATYKA MESJANIZMU

Słowa kluczowe: mesjanizm, neomesjanizm, wybraństwo, dialog religijny
Keywords: messianism, neomessianism, chosenness, religious dialogue
Schlüsselwörter: Messianismus, Neomessianismus, Gottbegnadete, Religionsgespräch

Samo pojęcie „Antychryst” współczesnym ludziom może wydawać się groteskowe (dziwaczne, przejawskrawione, karykaturalne) i jakkolwiek na co dzień jest prawie nieobecne, to jednak ma swoje miejsce w kulturze i w myśleniu teologicznym, wskazuje też na przyszłość dziejów świata. Niewątpliwie jest ono obciążone historycznie i treściowo. Może być dla jednych symbolem obskurantyzmu, a dla innych kategorią teologicznego dyskursu. Bywa nawet irytujące, jednak wprowadza w przestrzeń religijnego dramatu i budzi ciekawość. Antychryst przypomina o tradycji, wprowadza nawet w pole konfliktu i problematykę zła, zaskakuje, zmusza do interpretacji, domaga się wydobycia semantycznego odniesienia. Pojęcie to jest intrygujące i ekscytujące, podobnie jak prorocze terminy: apokalipsa lub sąd ostateczny, potępienie, egzorcyzm, a także zmartwychwstanie ciała. Jest dobrym narzędziem przewycięzania banalności, składnikiem myśli religijnej, bowiem kwestionuje, ujawnia różnice lub potwierdza zależności oraz pewne przekonania. Nie pozwala na usuwanie zagadnienia mesjanizmu na margines. Stanowi jedno z narzędzi ujawnienia domniemanych lub rzeczywistych lęków, odczuć, natężeń emocji, i nie daje się łatwo uchylć.

Podstawą źródłową jest tu lektura NT, gdzie czytelnik napotyka różne jego znaczenia. Nie jest rzeczą prostą odkrycie mapy tropów, które w sposób jednoznaczny ukażą związki i znaczenia jawne oraz ukryte, historycznie utrwalone i niespodziewanie związane z ideą Antychrysta. Zagadnienie to wiąże się z osobą Mesjasza – Chrystusa, który został skazany na śmierć jako Antychryst – Antymesjasz. Co może mieć wspólnego Chrystus z Antychrystusem? Jest to opozycja wykluczająca się, taka, jaka istnieje między Chrystusem a Beliarem (zob. 2 Kor 6, 14–16). Osoba Jezusa Chrystusa jako Mesjasza podzieliła Kościół i Synagogę. Do dnia dzisiejszego dzieli judaizm i chrześcijaństwo. Można nawet

postawić tezę, że judaizm rabiniczny, który traktuje Jezusa z Nazaretu jako Antychrysta, z tym samym uprzedzeniem, w całym uwikłaniu historycznym, patrzy na chrześcijaństwo¹. W łonie chrześcijaństwa natomiast idea Antychrysta podlegała mutacji i nabierała różnych znaczeń.

1. Źródła idei

Idea Antychrysta wyrasta z szeroko rozumianego mesjanizmu i wpisuje się w to zagadnienie. Oczekiwanie na przyjście Mesjasza to tradycja judaistyczna. Chrześcijaństwo stanęło na gruncie wiary w wypełnienie się tych oczekiwań w Jezusie z Nazaretu, który uznany został za Mesjasza i Syna Bożego. To przekonanie, żywe w czasach apostoelskich, szczególnie w nauczaniu św. Pawła, przekazane zostało Kościołowi oraz kulturze europejskiej. Stąd mesjanizm w swych różnych denominacjach i formach czerpie ze źródeł judaizmu i chrześcijaństwa. Natomiast idea Antychrysta jest bardziej zawężona do sporów toczonych wewnątrz chrześcijaństwa. Stąd wszelkiego rodzaju zachodnie mesjanizmy: polityczne, religijne, a nawet kulturowe, jako propozycje wykluczające teologiczną rolę Jezusa Chrystusa, związane są z ideą Antychrysta. Taką ideą był oczekiwany lub ucieleśniony tzw. król zbawca, zwłaszcza po upadku cesarstwa.

Kim był Jezus? Chrystusem? Trzeba szczególnej metody egzegetycznej, aby z ewangelicznego przekazu odtworzyć jeden spójny obraz Jezusa. Można sprawę ustawić tak, jak czyni to pisarz Stefan Chwin, gdy pyta: który Jezus? Ponieważ jeden miałby mówić: „Pokój wam przynoszę, pokój wam daję”, a drugi wręcz przeciwnie: „Nie przyniosłem wam pokoju, przyniosłem wam miecz”. Pisarz ostatecznie stwierdza, że prawdziwy jest jeden i drugi Jezus. To jednak zmusza do głębszej i metodycznej refleksji nad osobą Chrystusa. Jak już wspomniano, roszczenia Jezusa do tytułu Mesjasza zderzyły się z oczekiwaniami, jakie wówczas – i nie tylko wówczas – wiązano z Mesjaszem. Propozycje Jezusa, również w reformowaniu religijności, by przyjąć logikę działania Boga, były tak odległe od ówczesnie funkcjonujących i oczekiwanych, że uznano, iż zbluźnił.

W katolickim ujęciu Objawienia mesjański rys Jezusa ma znaczenie zasadnicze. Wydarzenie historyczne, które potwierdza prawdę o Jego mesjańskiej misji, miało miejsce przed Sanhedrynem. Jezus wobec Wysokiej Rady stwierdził, że jest Mesjaszem, czyli Chrystusem. Wyznanie to zostało poczytane za bluźnierstwo wymagające kary śmierci. Wyrok Sanhedrynu został zatwierdzony przez namiestnika rzymskiego Poncjusza Piłata, którego nakłoniono do

¹ Nie wszyscy widzą w Chrystusie Antymesjasza. Przykładem są Żydzi mesjanistyczni uznający Go za Mesjasza, próbujący łączyć tę wiarę z tradycją żydowską. Przykładem może być prof. Ariel Berkowitz, izraelski teolog i pisarz, który ocenia liczbę Żydów mesjanistycznych na ok. 100 tys.; zob. *Uwierzyć w Jezusa to niebezpieczna sprawa*, „Rzeczpospolita”, 23–25 kwietnia 2011, s. P8–P9.

tego szantażem. Każdy, kto podważa ten wymiar misji Jezusa, jest antymesjanista, mówiąc językiem tradycji: stoi na pozycji antychrystusowej. Aby być Antychrystem, trzeba zrobić kolejny krok i samemu sobie przypisać misję zbawienia świata; trzeba zająć miejsce Chrystusa, który jest Mesjaszem, jak świadczy proctwo: *On został przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy, spadła nań chłosta zbawienia dla nas, a w Jego ranach jest nasze uzdrowienie* (Iz 53, 5).

2. Wykładnia Benedykta XVI

Jednym z centralnych zagadnień w analizie Benedykta XVI przedstawiającego Jezusa z Nazaretu jest Jego mesjańska świadomość. Tło oraz kontekst wykładu stanowi proces Jezusa przed Sanhedrynem. Nie można nie wskazać na fakt, że władze religijne zareagowały na radykalne roszczenia Jezusa do bycia wykładnią nauki o „nadziei Izraela” oraz na reformę kultu, jaką głosił². Istotne były mesjańskie oczekiwania, które objawiały się ze zmienną intensywnością przy różnych okazjach. Jezus zyskiwał popularność wśród ludzi, dlatego pojmano Go w miarę dyskretnie, w nocy.

Najpierw odbyło się zebranie arcykapłanów oraz faryzeuszy. Byli oni zaniepokojeni ewentualnymi politycznymi skutkami działalności Jezusa (zob. J 11, 48). Jawił się On więc również jako ewentualny przywódca polityczny. Benedykt XVI sugeruje, że była to jednak kwestia drugoplanowa, chociaż ówczesni nie rozdzielali tych porządków. Nie to było najistotniejsze, bowiem Jezus oddzielał wymiar polityczny życia od religijnego. Jednak Żydzi mieli swoje obrażenia co do Mesjasza, zwłaszcza wobec okupacji Rzymian. Wiele wskazuje na to, że bardziej oczekiwali politycznego niż duchowego wyzwolenia, jakkolwiek na uwadze mieli los Świątyni oraz ludu Bożego. Nakładają się tu różne wątki. Jeden aspekt to *status quo* układu religijno-politycznego, a drugi to pragnienie utrzymania władzy przez dynastię Annasza i Kajfasza. Potrzebny jest im tylko wystarczający pretekst, by zapanować nad sytuacją. Wykorzystuje się tu postawę Jezusa, który w profetycznym geście zapowiada „kres dotychczasowego kultu związanego ze świątynią z kamienia. Nadeszła godzina nowego sposobu oddawania czci Bogu »w Duchu i prawdzie«³. To Jezus ogłasza się „nową Świątynią”, centrum królestwa mesjańskiego, ale nie jako polityczny lider, lecz jako „Świadek” panowania Boga, chociaż zdaje sobie sprawę, że wiąże się to z ofiarą ukrzyżowania (zob. J 11, 50)⁴. Wysoka Rada zajmuje stanowisko, kierując się przesłaniem Kajfasza. Jezus ma umrzeć za naród. Chrześcijaństwo

² J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 181–182.

³ Tamże, s. 184–185.

⁴ Tamże, s. 185.

dostrzegają w tym fakcie prorockie i teologiczne znaczenie. Jest to tajemnica zastępstwa, ekonomia odkupienia. Ma to być „zastępstwo”, „ekspiacja”, „uwolnienie od kary” zapowiadane już w Starym Testamencie (np. Iz 53, obraz cierpiącego Sługi Pańskiego). To szerszy kontekst i pierwszy etap wyłaniania się idei mesjańskiej w odniesieniu do Mesjasza, który „zgromadzi nie tylko »dzieci Izraela«, lecz także wszystkich, zarówno Żydów, jak i pogan”⁵.

Jezus jako oskarżony stanął przed Sanhedrynem (kapłani, starsi i uczeni w Piśmie) – najwyższą kolegią władzą sądowniczą w Jerozolimie. O co Go oskarżano? O nadużycie władzy w akcji oczyszczania Świątyni oraz o słowa o zburzeniu i odbudowie świątyni, jakie wypowiedział, interpretując Jego gesty jako roszczenia mesjańskie. Jest to oskarżenie natury teologicznej, chociaż ma znaczenie „królowania nad Izraelem”. W interpretacji Hbr 9, 11 Jezus przedstawiany jest jako „arcykapłan dóbr przyszłych”⁶. Ewangelie (Mt 26, 57–75; Mk 14, 53–72; Łk 22, 54–71; J 18, 12–27) przedstawiają Jezusa przed sędziami, pytania i odpowiedzi z różnymi akcentami, a nawet szyderstwa. Ostatecznie Kajfasz zadaje pytanie o Jego mesjańską tożsamość: *Czy ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego? Jezus odpowiedział: Ja jestem. Ujrzyście Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmogącego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi* (Mk 14, 62)⁷. Zdecydowana formuła autodeklaracji. Według Łukasza, nie bardzo wiadomo, kto nalegał w imieniu Sanhedrynu i pytał (pytali): *Jeśli Ty jesteś Mesjaszem, powiedz nam!* (Łk 22, 67); jednak pierwszoplanową rolę odgrywa Kajfasz: *A najwyższy kapłan rzekł do Niego: „Poprzysięgam Cię na Boga żywego, powiedz nam: Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Boży?” Jezus mu odpowiedział: „Tak, Ja Nim jestem”* (Mt 26, 63–64). Nie tylko przyjął tytuł Mesjasza i potwierdził go. Chociaż można mówić o stopniowym ujawnianiu misji, to jednak w czasie procesu Jezus wypowiada się otwarcie jako Mesjasz. Jest to znak mesjańskiej świadomości, że używa On tu tzw. tytułu chrystologicznego⁸. Żydzi też nie zawsze byli przygotowani do przyjęcia Mesjasza bez nacjonalistycznego i politycznego kontekstu. Jednak to deklaracja Jezusa była ostatecznym powodem wyroku skazującego. „Jezus rości sobie prawo zasiadania po prawicy Wszechmogącego, czyli – podobnie jak Syn Człowieczy w Księdze Daniela – do przyjścia od Boga i ustano-

⁵ Tamże, s. 187–189.

⁶ Tamże, s. 191–192.

⁷ Według Mateusza, Kajfasz pyta: *Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Boży?* (Mt 26, 63).

⁸ Źródła nowotestamentowe zawierają 50 tytułów chrystologicznych. Problem polega na ustaleniu, które tytuły Jezus potwierdza, a które są Mu przypisane przez otoczenie. Teologia analizuje przejawy Bosko-ludzkiej podmiotowości Jezusa, dalej Jego transcendentną świadomość, doskonałość osobową, relację do Boga Ojca, do świata, do ludzi oraz wydarzenia paschalne; M. Rusiecki, *Mesjańska świadomość Jezusa*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 781–786. Wśród tytułów chrystologicznych należy wymienić: „Mesjasz”, „Syn Człowieczy”, „Syn Boży”, „Syn Dawida”, „Pan”, „Nauczyciel”, „Prorok”; R. Tomczak, *Tytuły chrystologiczne*, w: tamże, s. 1280–1287.

wienia w Jego imieniu definitywnego królestwa⁹. Ważna jest też teologiczna wykładnia Kajfasza, który misję Mesjasza łączy z Synostwem Bożym, zresztą zgodnie z prorockimi zapowiedziami. Sam Jezus przedstawia się jako posłany przez Boga Mesjasz. Myślenie Kajfasza jest spójne i konsekwentne.

Relacje Ewangelistów nie pozostawiają wątpliwości: podczas przesłuchania przed Sanhedrynem Jezus potwierdził swoją mesjańską tożsamość, co zostało jednoznacznie ocenione jako bluźnierstwo. Arcykapłan Kajfasz prowadził przesłuchanie: *Wtedy najwyższy kapłan rozdarł swoje szaty i rzekł „Zbluźnił. Na cóż nam jeszcze potrzeba świadków? Oto teraz słyszeliście bluźnierstwo. Co wam się zdaje?” Oni odpowiedzieli: „Winien jest śmierci”. Wówczas zaczęli pluć Mu w twarz i bić Go pięściami. A inni policzkowali Go i szydzili: „Prorokuj nam, Mesjaszu, kto Cię uderzył?” (Mt 26, 65–68). Benedykt XVI zauważa, że bijąc Jezusa i urągając Mu, prześladowcy wypełniają proroctwa związane z losem Sługi Pańskiego. W tekście NT przełom, jaki się dokonał przez przyjście Mesjasza, ma potwierdzać słowo „Odtąd” (Mt 26, 64), który zapowiada nowy etap dziejów, Nowe Przymierze. Kara śmierci również mieści się w proroctwie o Mesjaszu (np. u Izajasza, Jeremiasza); jej aspekt polityczny symbolizuje Piłat, potwierdzając wyrok Sanhedrynu, mimo że nie pojawił się żaden inny motyw oskarżenia, a tylko szantaż (J 19, 12)¹⁰. Pomijając różne inne wątki procesu, jak przyznanie się Jezusa do godności królewskiej, chociaż królestwo Jego nie jest z tego świata (J 18, 36–37), interesy oskarżycieli związanych ze Świątynią czy udział stronników Barabasa. Są to fakty historyczne, w których przejawia się sens teologiczno-eschatologiczny pozwalający formułować twierdzenie: Jezus to Mesjasz – Syn Boży – Zbawiciel, który przelał krew za wszystkich. Jest to odejście od Mesjasza narodowego na rzecz rozumienia Jego uniwersalnej misji wobec świata¹¹.*

Wymiar teologiczny o „prawdzie Jego królestwa i przeznaczeniu ludzkości” jest daleko szerszy, specyficzny, ponadczasowy, większy niż jakikolwiek polityczny, nawet związany z najpotężniejszym układem i siłą ówczesnego Imperium Romanum. Królestwo Boże głoszone przez Jezusa jest nieporównywalne z jakimkolwiek ziemskim. Ono przyszło wraz z Chrystusem. Po subtelnym rozważaniu postawy Jezusa i Jego nauczania o królestwie, którego gwarantem jest prawda Boga, Benedykt XVI stwierdza: „W Chrystusie [Mesjaszu] wkroczył w świat Bóg – prawda. Chrystologia jest konkretną postacią głoszenia królestwa Bożego¹². Chrystus jest centrum i uosobieniem królestwa Bożego. Tę prawdę teologia katolicka odczytuje i rozwija w głoszeniu, a także przed-

⁹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 195.

¹⁰ Tamże, s. 198.

¹¹ Tamże, s. 202.

¹² Tamże, s. 210.

stawia w dialogu międzywyznaniowym, międzyreligijnym oraz w polemikach z różnymi jej interpretacjami.

Ważna jest tu postać Barabasa, bowiem staje się on bez swej woli jeśli nie pierwszym, to drugim „Antychrystem”, jednym z wielu fałszywych – bo politycznych – Mesjaszy Izraela. Dla ówczesnych Żydów to Jezus był Antychrystem, czyli Antymesjaszem, uzurpatorem. Obaj, Barabas i Jezus, w przekonaniu Piłata i opinii ludu zasługiwali na karę śmierci, bo podburzali lud przeciw Rzymianom. „Ludzkość zawsze będzie stawała wobec alternatywy: Albo mówienie »Tak« Bogu, który w swym działaniu posługuje się tylko prawdą i miłością, albo stawianie na konkret, na to, co uchwytnie, na przemoc”¹³. Ta prawda nieustannie sprawdza się w dziejach. Jak w Jezusie Chrystusie dokonała się pełnia Objawienia, jak całokształt tego, co czynił i nauczał, potwierdził w prawdzie krzyża. Chrystusa nie było komu bronić, zwolennicy pouciekali, tłum wołał Barabasa, który też rościł sobie pretensje do pierwszego miejsca, zwłaszcza jako przywódca buntu – on przewodził ruchowi oporu, a w zamieszkach popełnił zabójstwo (Mk 15, 7). W tym swoistym referendum „fałszywy wyzwoliciel, polityczny przywódca, jakim był Barabas”, wydawał się bardziej odpowiadać na oczekiwania politycznego przewrotu i doprowadzić do wyzwolenia Izraela. Wygrywa więc z Jezusem-Mesjaszem, który zostaje dodatkowo ubiczowany i cierniem ukoronowany. W ten szyderczy sposób starano się upokorzyć oznakami cesarskiego majestatu odrzuconego, nierozpoznanego Mesjasza (Mt 27, 28; Mk 15, 17; J 19, 2). Echem tych oczekiwań jest wyznanie: *A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela* (Łk 24, 21). Papież wspomina o idei kozła ofiarnego: *Ecce homo – Oto człowiek* (J 19, 5), ale bardziej zwraca uwagę na to, że taki, nie inny Mesjasz jest prawdziwy: Mesjasz ubogich, prześladowanych, skrzywdzonych, bowiem był niewinny, pozbawiony militarnej siły¹⁴.

Wiara lub niewiara w Jezusa jako Chrystusa jest decydująca religijnie, a tym samym egzystencjalnie. Te odniesienia do Jezusa Chrystusa zmieniają sposób bycia nie tylko uczniów czy pierwszych chrześcijan, lecz i tych, którzy uwierzyli we współczesnych czasach. Jakkolwiek w interpretacji trudna jest teologia „czasów ostatecznych”, to w osobie Mesjasza czas, którego nie należy rozumieć tylko w sposób historyczny, „wypełnia” się przez Ducha Świętego. Niekoniecznie na sposób apokaliptyczny, który zapowiada koniec czasów i Sąd Ostateczny, chociaż przyjęcie lub odrzucenie Mesjasza w indywidualnym wymiarze ma, ze względu na konsekwencje, charakter sądu. Teologia rozumiana obrazowo lub nieuwzględniająca wewnętrzny sens całego wydarzenia mesjańskiego związanego z Jezusem Chrystusem, odrzucająca przekonanie o perspektywie paru-

¹³ Tamże, s. 212.

¹⁴ Tamże, s. 114 – 216.

zji lub nawet swoiste utożsamienie z przyjęciem na siebie roli Chrystusa choćby w wymiarze politycznym, prowadzi do różnych form zlaicyzowanego mesjanizmu. To pokazuje, że idea mesjanizmu może być różnie rozumiana oraz realizowana.

3. Mesjanizm polski

Mesjanizm polski jest faktem historycznym oraz kulturowym, jako przekonanie o wyjątkowej misji jeśli nie Polski, to narodu polskiego. Jest to jednak zagadnienie współczesne, nie w sensie, jakoby miało być w centrum życia katolików w Polsce, jednak problematyka mesjanizmu nieustannie powraca. Najczęściej aspekt mesjanizmu jako szczególnej misji łączono z polskością. Jest to ciekawy fenomen religijności. Wielkie idee zazwyczaj są różnie rozumiane oraz niejednolicie interpretowane. Niekoniecznie chodzi o przeszłość, jak w przypadku Stanisława Brzozowskiego, który według Andrzeja Mencwela miał głosić, że „Wawel, kresowe stanice, r o m a n t y c z n y m e s j a n i z m – cały ten zasób historyczno-kulturowy się skończył, spróchniał. To nie znaczy, że był w przeszłości bezwartościowy, nie wzmocni nas jednak na przyszłość”¹⁵. Rzeczywiście wiele okoliczności życia nieustannie się zmienia, ale pozostaje pytanie: czy wszystko przeminęło? Otóż mesjanizm narodowy nie może mieć boskiego źródła, gdyż w przekonaniu Brzozowskiego Bóg nie tworzy narodu. Naród tworzą ludzie w myśl pewnych celów i wartości¹⁶. Pozostaje do rozstrzygnięcia pytanie: czy mesjanizm narodowy to idea bardziej filozoficzna czy też religijna?

Historycznie kwestię ujmując, mamy mesjanizm intelektualistów oraz mesjanizm „dla mas”. Wiele zależy od tego, jaki jest punkt wyjścia, a może nim być albo bieżąca sprawa, albo ideologiczny system, przez pryzmat którego ogląda się świat, albo rzeczywistość Ewangelii. Potwierdzenie tego znaleźć można w interpretacji znaczenia papieża Jana Pawła II dla Polski. Punkt wyjścia przesądza o sposobie interpretacji oraz ostatecznych wizji, które są ideologiczne bądź polityczne. Religijną interpretację w publicznym dyskursie bieżących wydarzeń snuje Michał Łuczewski. Sens tego, co stało się w przeszłości, wypacza „bezsmyślnie” aplikowanie do aktualnych sytuacji. Zwraca on jednak uwagę, że inne rozumienie dziejów miał Jan Paweł II, który w tworzeniu podmiotowości narodu i jego losu uwzględnia działanie Ducha Świętego¹⁷. Jednak Duch Święty tworzy lud Boży, Kościół, a nie naród. Istotne w ujęciu papieża jest analogiczne rozumienie, które zachęca do kształtowania moralnego ładu w ojczyźnie

¹⁵ A. Mencwel, *Polska nie ma żadnej boskiej misji*, rozmowa z A. Leszczyńskim, „Gazeta Wyborcza”, 1 maja 2011, s. 18.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ M. Łuczewski, *Mesjanizm dla mas*, „Rzeczpospolita”, 30 kwietnia–1 maja 2011, s. P4.

„w trudnej epoce dziejów”. „Pragnę, aby to, co zostało z Ducha Świętego poczęte i narodzone, zostało na nowo w tym samym Duchu Świętym umocnione za sprawą Krzyża i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa Pana naszego, w którym nasz rodak, Stanisław ze Szczepanowa, ma swą szczególną część i udział”. Otóż czy jest to swoisty sakrament bierzmowania dziejów, jak chciałby Łuczewski, czy też kontynuacja tego wszystkiego, co się już wydarzyło w przeszłości? A przecież przyszłość z natury rzeczy jest zawsze „nowa”¹⁸. Nie najważniejszy w tych rozważaniach jest problem „zbiorowego sakramentu bierzmowania dziejów”, lecz: ku czemu Duch Święty ma prowadzić Polaków? Ku dziejowej misji, wyjątkowej roli w dziejach Europy i świata? Mesjasz to Boży posłaniec, pełen Ducha Świętego, nie zbiorowość, nie naród pełen wad i słabości. Nawet gdy przeszedł swoiste bierzmowanie oraz próbę, nadal pozostaje grzeszny i stawia opór Duchowi. Łuczewski jednak jest przekonany, że Jan Paweł II wzywał „Ducha Świętego, aby uczynił z Polaków lud mesjański. Stać się takim ludem znaczy: stać się Mesjaszem, Chrystusem narodów”¹⁹. Na poparcie tej tezy, że papież „ogłosił wieczystą komunie [narodu polskiego] z Bogiem”, Łuczewski powołuje się na jego słowa: „nie można zrozumieć dziejów narodu bez Chrystusa”²⁰. Stąd wyciąga jednoznaczny wniosek: „Podczas czerwcowej pielgrzymki Jan Paweł II przywrócił życiu polski mesjanizm. I to w tym czasie, gdy mesjaniści wydawali się bezpiecznie zamknięci na kartach podręczników”²¹. Neomesjanizm w nauczaniu papieża jest jednoznaczny, bowiem „Jan Paweł II nie potrzebował ani Mickiewicza, ani Słowackiego, ani Norwida; nie potrzebowali ich Polacy. Gdyby polski romantyzm nigdy nie istniał, Jan Paweł II stworzyłby go”²². Następnie Łuczewski wypowiedziami z różnych źródeł, na tle okropności, jakie wydarzyły się w XX wieku, stara się tę tezę podbudować. Romantyczne przekonanie „Polska – Chrystusem narodów” to teza zbyt śmiała, pod którą Jan Paweł II nie podpisałby się bezwarunkowo. Czy wystarczy powołać się na wielkość cierpienia, jakie spadło na Polskę? Nie można porównywać cierpienia własnego z cierpieniami innych. Nawet gdyby widzieć jakiś millenaryzm w rocznicy chrztu Polski, wchodzenie przez nią w nowe tysiąclecie jest zbyt słabą podstawą do postawienia tak daleko idącej tezy – polskiego mesjanizmu oraz otwarcia epoki Ducha. Takie rozumienie może być inspirujące kaznodziejsko, lecz nie mieści się w całości teologii papieskiego nauczania. Rok 2000 miał więk-

¹⁸ Jan Paweł II, *Homilia Ojca Świętego na Błoniach krakowskich*, 10 czerwca 1979, w: *Jan Paweł II w Polsce – przemówienia i homilie*, Warszawa 1991, s. 254.

¹⁹ M. Łuczewski, *Mesjanizm dla mas*, dz. cyt., s. P5.

²⁰ „Nie sposób zrozumieć tego narodu, który miał przeszłość tak wspaniałą, ale zarazem tak straszliwie trudną – bez Chrystusa”; Jan Paweł II, *Homilia na placu Zwycięstwa*, 2 czerwca 1979, w: *Jan Paweł II w Polsce – przemówienia i homilie*, dz. cyt., s. 36–37.

²¹ M. Łuczewski, *Mesjanizm dla mas*, dz. cyt., s. P5.

²² Tamże.

sze znaczenie w perspektywie całych dziejów Kościoła aniżeli dla samej Polski. Każdy czas dla żyjących jest wyjątkowy, bo jedyny, ich własny, a jest prawdą, że nieustannie oczekujemy na „objawienie się synów Bożych”. No właśnie, dalej Łuczewski sugeruje, że „czas się wypełnił” – są to akcenty eschatologiczne, mające zwiastować przełom, a z drugiej strony pisze, że „misja Kościoła dopiero się zaczyna”. Bardzo podniosłe brzmi to, gdy zestawia się mesjanizm romantyków z postawą Jana Pawła II, który stał się spełnieniem romantycznej nadziei na „słowiańskiego papieża” i który miałby zrealizować mesjańskie oczekiwania w „Sakramencie Narodowym”²³. Nawet wówczas, gdy Jan Paweł mówi w imieniu „pobratymców”, narodów słowiańskich, gdy odsłania duchową jedność chrześcijańskiej Europy, to niewątpliwie jest to doniosły fakt w dziejach Kościoła, lecz czy mesjańskie spełnienie? A może to kolejna zapowiedź? Nie znaczy to, że naród nie ma żadnej misji do spełnienia, np. apostołskiej, ewangelizacyjnej, głoszącej prawdę Bożego miłosierdzia, misji testimonialnej, zachowania pamięci, ale nie *sensu stricto* soteriologicznej, czyli mesjańskiej. Pod koniec artykułu Michał Łuczewski staje się bardziej krytyczny i bliższy realizmowi. Zauważa, że nie potrafimy lub nie chcemy, jako Polacy, być „narodem wybranym”, co więcej, bardziej widać naszą porażkę i zmarnowane szanse.

4. Idee mesjanizmu

Mesjanizm to filozoficzno-religijny sposób rozumienia procesów dziejowych oraz szczególnej misji jednostki lub narodu. Jak popularna oraz jak nośna jest ta idea? Nie chodzi o kwestie socjologiczne i statystyczne. Ważne jest to, że nieustannie inspiruje ona nowe kwestie oraz pytania. Bywa, że staje się szerszym przedmiotem badań, czego przykładem jest też praca Tomasza Szymańskiego, w której dokonuje on pewnego rodzaju oceny. Proponuje optykę negatywną oraz bardziej umiarkowaną, pozwalającą na użycie pewnego klucza hermeneutycznego do interpretacji dziejów. Jest to ujęcie w kategorii konserwatywnej, czyli pewnej hierarchii zestawionej z filozofią polityczną. Jest to próba odpowiedzi na pytanie, co może wynikać z zestawienia, a raczej ujęcia mesjanizmu w perspektywie konserwatywnej²⁴.

W ocenie mesjanizmu najczęściej przyjmuje się racjonalne kryteria, ponieważ tak, jak gdyby racjonalizm sam z siebie był jedynym obiektywnym podejściem. Niemniej Szymański wyróżnia mesjanizm filozofów i mesjanizm poetów. Mesjanizm literacki miał największy wpływ.

²³ Tamże.

²⁴ T. Szymański, *Mesjanizm polski w perspektywie konserwatywnej*, w: „Pro Fide Rege et Lege” 2011, nr 1, s. 118–130.

Mesjanizm jako filozofia metafizyczna, eschatologiczna, polega na tym, że przyjmuje się logikę wybraństwa oraz nadrzędny cel – zbawienie ludzi jako wypełnienie historii. Jest to historiozofia religijna, która w mesjanizmie pragnie widzieć siły ustanawiające moralny postęp. Szymański, powołując się na badacza polskiego mesjanizmu Bolesława Gaweckiego, wyróżnia mesjanizm Kraśnińskiego, Słowackiego i Mickiewicza. Źródłem dla niego była działalność Andrzeja Towiańskiego (Koło Sprawy Bożej), a intelektualną, bo filozoficzną wykładnią interpretacja Augusta Cieszkowskiego. Towiański głosił konieczność powszechnego nawrócenia, ale i wybranie Polski oraz jej wyższość. Dzieło zbawienia ma charakter zbiorowy, społeczny. Głosząc rewolucyjną przebudowę Kościoła, miał przygotować drogę dla Królestwa Bożego, przez co popadł w konflikt z Kościołem i nie znalazł szerszego posłuchu. Drugi nurt to mesjanizm Józefa Hoene-Wrońskiego. Odrębnym zagadnieniem, nazywanym pre-mesjanizmem, jest wyrosły z mitów i legend mesjanizm sarmacki, podkreślający wybranie Polski choćby na przedmurze chrześcijaństwa. Zapewne silna tradycja judaistyczna w Polsce miała tu swoje znaczenie. Jest to też próba zrozumienia upadku Polski i jej cierpienie, utraty znaczenia politycznego, która miała być rekompensowana na polu religijno-moralnym. Idea „Polska Chrystusem narodów” miała tłumaczyć wszelkie upokorzenia związane z utratą niepodległości. Polska jest ofiarą, i to związaną z wcieleniem Chrystusa w naród. W takiej formie jest to herezja – chyba że jest to figura retoryczna. Dalej Szymański jednak wskazuje na powszechne rozumienie mesjanizmu w wykładzie Mickiewicza: „Polska ma do wypełnienia misję, posłannictwo, nie mówiąc o jej wywyższeniu spośród całej Słowiańszczyzny. Istotą polskości jest wierność Bogu, chrześcijaństwu i umiłowanie wolności”²⁵. Natomiast mesjanizm Słowackiego określa jako mistyczny, gnostyczny i metafizyczny. Wincenty Lutosławski w nurcie myślenia gnostycznego idee Słowackiego określa jako „reinkarnacja, adwentyzm, mesjanizm, katolicyzm”²⁶.

Różne nurty, jakkolwiek mające swoją specyfikę, podkreślały ofiarę Polaków jako męczenników wolności; ich cierpienie jest konieczne do odrodzenia moralnego narodów. August Cieszkowski swoje rozumienie mesjanizmu rozwijał w kategoriach historiozoficznych. Idąc za schematem rozróżniania epok przez Joachima z Fiore oraz dialektycznym ujęciem Hegla, twierdził, że epoki Ojca i Syna prowadzą do epoki Ducha, która stanie się syntezą dziejów jako ostatni etap zbawienia. Dzieje dzięki Opatrzności mają swoją logikę, prowadzącą do „dopełnienia i wypełnienia” losu ludzkości w Królestwie Bożym. Kresem będzie powstanie „społeczeństwa społeczeństw”, „Rzeczpospolitej narodów”, „nowej

²⁵ Tamże, s. 119–121.

²⁶ Tamże, s. 122.

cywilizacji chrześcijańskiej”; będzie to „Epoka Parakleta i powszechnego zjednoczenia ludzkości w chrześcijaństwie”²⁷.

Najciekawsze u Szymańskiego jest twierdzenie, że nurt mesjanizmu romantycznego obecnie reprezentuje środowisko skupione wokół „Magazynu Apokaliptycznego Czterdzieści i Cztery”. Wiążą oni pewne elementy narodowej historii z ewangeliczną eschatologią. Rola Polski w dalszym ciągu jest ofiarowa – jej gorzkie doświadczenia, upiorność narodowej historii. Autorzy tego współczesnego nurtu zdają się przyjmować, że mesjańska rola narodu realizuje się poprzez wolny wybór, swoistą kreację polskość aż po „mierzenie się z Bogiem”²⁸. Ten typ mesjanizmu zakodowany ma być w polskiej mentalności zbiorowej. A okazją do przypomnienia, że historia ma sens religijny oraz patriotyczny, miała być katastrofa smoleńska²⁹.

Swoistą wykładnię mesjanizmu zaproponował Józef Hoene-Wroński. Była ona oryginalna, rozwijana jako synteza myśli filozoficznej oraz religijnej. Istota mesjanizmu zawiera się w odkryciu procesów, które połączą w jeden system rozum i wiarę, wiedzę i byt, państwo i Kościół. Hoene-Wroński wierzył w postęp, który przejdzie przez kolejne etapy, a kresem będzie „zjednoczony katolicyzm, uniwersalny, duchowy, oparty o adorację Absolutu, związany ze sztuką, twórczością, pięknem. (...) Wroński głosił w swym mesjanizmie nastanie nowej ery, spełnienie celu ludzkości”³⁰. Zarażony heglizmem, myślał w kategoriach pragnienia jedności, pojednania sił. Dialektyczna wizja dziejów Hegla pozwalała mu wierzyć, że ostatecznie pokonane zostaną antynomie polityczne, społeczne i państwowe. Przyszłość będzie czasem rozwiązania niesprawiedliwości, większej doskonałości moralnej i zniesienia różnic w Unii Antynomialnej. Można wskazywać na podobieństwa systemu filozofii absolutnej Hoene-Wrońskiego z systemem rozwijanym przez metafizycznego wizjonera Pierre’a Teilharda de Chardina (1881–1955). Przedstawiał on w teoretycznym systemie procesy dynamicznych przemian świata, przechodzące od wielości elementów, czyli od pierwotnego rozproszenia na poziomie kosmogenezy, biosfery, poprzez etap noogenezy, gdzie człowiek odgrywa kluczową rolę, następnie dążąc do noosfery i aż do kresu chrystogenezy, aż do punktu Omega jako Ducha Absolutnego³¹.

Mesjanizm w wydaniu Hoene-Wrońskiego znalazł w XX wieku kontynuację w osobie Jerzego Brauna, który w istocie przez zanegowanie „wybraństwa narodu” doszedł do misji o charakterze uniwersalnym. Polega on na wysiłku kreowania „powszechnego braterstwa i współpracy narodów”³². Braun do-

²⁷ Tamże, s. 124–125.

²⁸ Tamże, s. 125.

²⁹ Tamże, s. 126.

³⁰ Tamże.

³¹ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, Kraków 2009, t. 1, s. 413–420.

³² T. Szymański, *Mesjanizm polski w perspektywie konserwatywnej*, dz. cyt., s. 128.

świadczył systemu komunistycznego, zatem postulował walkę z despotyzmem wschodnim. Gdyby dziś wypadło mu zaktualizować swe idee, może uwzględniłby miejsce Polski w UE oraz okazję polskiego przewodnictwa. Mesjanizm Hoene-Wrońskiego krytycznie oceniał propagator ruchu odrodzenia narodu Wincenty Lutosławski. Filozof właśnie naród, jako wspólnotę duchową, uznawał za najwyższą formę istnienia³³.

5. Teologiczna ocena mesjanizmu

Biorąc pod uwagę wyjątkowe znaczenie Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela, wszelkie próby uzurpacji Jego osoby i misji do własnych celów narodowych, politycznych czy kulturowych, choćby z najszlachetniejszych powodów, są wielkim nadużyciem. Jezusa jako Chrystusa na gruncie wiary chrześcijańskiej nie może zastąpić żaden człowiek ani naród, ani idea powszechnej zgody i pokoju. Pewna komplikacja pojawia się w momencie przyjęcia idei wybraństwa, nie w sensie mesjanizmu romantycznego, który ogłosił Polskę „Chrystusem narodów”, ale w sensie przyjęcia tezy, że narody są naturalną formą istnienia i w planach Opatrzności mają zadania do wypełnienia. Takie myślenie wiedzie do narodowego wybraństwa, obdarzenia narodu szczególną rolą lub wyjątkowym zadaniem, np. Polaków wśród narodów słowiańskich. Syn Boży ustanawia Nowe Przymierze o znaczeniu ponadnarodowym, chociaż dokonuje się ono w konkretnym czasie i poprzez ludzi należących do konkretnego narodu. Królestwo Boże już przyszło i jest realizowane w życiu Kościoła. Idee wybraństwa narodu popularne w XVIII i XIX wieku w gruncie rzeczy nie mieszczą się w uniwersalnym znaczeniu Jezusa jako Chrystusa³⁴.

Czym innym jest misja narodowa, mająca zadanie promocji wartości moralnych, idei politycznych, prądów kulturowych, działań ewangelizacyjnych, a czym innym mesjanizm. Na gruncie chrześcijańskim nie może być innych zadań narodowych ponad te, do których wezwany jest każdy chrześcijanin. Wiadomo, że w życiu wspólnotowym jedni bardziej, a inni mniej uświadamiają sobie zadania, a nawet posłania. Bardzo łatwo zinterpretować nauczanie Jana Pawła II zarówno w kategoriach mesjanizmu, jak i misji, jako współdziałania, współistnienia, a nawet przyjęcia roli inspirującej czy przewodzącej pewnym nurtom. Wiele zależy od tego, czy na misję religijną patrzy się z punktu pew-

³³ T. Zawojska, *Lutosławski Wincenty*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2005, t. 6, s. 587–589.

³⁴ „Francuzi mesjańskie wybraństwo przypisywali Francuzom (L.C. de Saint-Martin, C.H. de Saint-Simon, F.R. de Lamennais), Rosjanie – Rosjanom (W.S. Sołojow, A.S. Chomiakow, F.M. Dostojewski), Polacy Polakom (Cieszkowski) lub Słowianom (Hoene-Wroński); wcześniej za naród wybrany uważano Hiszpanów (T. Campanella) i Anglików (J. Milton)”; P. Jaroszyński, *Mesjanizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 78.

nych idei politycznych albo jakiejś idei postępu, ewolucji cywilizacji. Punktem wyjścia może być idealizm filozoficzny, który stara się projektować przyszłość w myśl apriorycznie przyjętych przesłanek. Kościół nigdy nie przyjął idei mesjanizmu w stosunku do osób bądź narodów. Tradycja Kościoła nigdy nie wyróżniła żadnego zakonu, nawet mającego światowy zasięg działania, w kategorii mesjanistycznych posłań. Posłania ewangelizacyjne służą prawdzie Jezusa jako Chrystusa, Odkupiciela świata. Tomasz Szymański jest równie krytyczny, gdy pisze: „Sam mesjanizm Polski, odbiegający od teologii narodu Prymasa Wyszyńskiego czy Jana Pawła II, nie spotkał się nigdy z aprobatą Kościoła. Zresztą, patrząc na część powyżej omówionych nurtów mesjanizmu, widać ich ewidentną niezgodność z Tradycją Kościoła”³⁵. Mesjanizm bliższy jest pewnego rodzaju teologii politycznej, w której idee religijne podporządkowane są celom politycznym. Ostatecznie taki mesjanizm polityczny przybierał formę antyreligijną. To nie przypadek, że idee socjalizmu, komunizmu, nazizmu stanowią zsekularyzowaną wersję politycznego mesjanizmu jako idei królestwa Bożego – lecz bez Boga. Również Stany Zjednoczone były nazywane „Nowym Izraelem”³⁶. W sytuacji gdy religia nie znajduje należnego jej miejsca, pojawiają się świeckie soteriologie. Nie znaczy to, że nie należy badać polskich przejawów mesjanizmu w różnych programach narodowo-politycznych. Jest to swoista instrumentalizacja wiary, którą wykorzystuje się na różne sposoby. Mesjanizm narodowy, mający cele polityczne, wywodzący się ze źródeł mistyczno-profetycznych, a nawet filozoficznych, musi być poddany krytyce teologicznej. Często pobieżny ogląd ujawnia brak biblijnych podstaw oraz sprzeczność z wiarą Kościoła w jedyną, niepowtarzalną, bo zbawczą misję Mesjasza Jezusa z Nazaretu. Mesjanizmu w wielu formach i propozycjach nie usprawiedliwia nawet cel, jakim było „odrodzenie narodu przez głęboką przemianę świadomości religijnej – przemianę, która pozwoliłaby przewyciężyć dziedzictwo skostniałego tradycjonalizmu”³⁷. O ile mesjanizm dawniej szedł po linii myśli modernistycznej, narodowo-wyzwoleńczej, o tyle współczesne odwoływanie się do niego ma na celu ocalenie tradycji katolicko-narodowych wobec rozpadu więzi narodowych i procesów sekularyzacyjnych. Mesjanizm jako poryw ducha otrzymywał literacką, poetycką formę, ale jako program polityczny zmierzał do instytucjonalizacji, i tym bardziej stawał się niebezpieczny.

Innym zagadnieniem jest dalsze oczekiwanie w religiach niechrześcijańskich. Taki stan rzeczy mamy w judaizmie, chociaż zdarzają się Żydzi, którzy uznali w Jezusie Chrystusa. Przykładem jest Ariel Berkowitz, Żyd z trudem łączący tradycję judaizmu z wiarą w Jezusa. Jak to możliwe? Berkowitz odpowiada:

da: „Nikt mnie nie nawracał, nikt się za mnie nie modlił, nikt nie prowadził do Kościoła. Wszystko nastąpiło po lekturze Ewangelii św. Jana. To zmieniło moje życie”³⁸. Na świecie jest ok. 100 tys. mesjanistycznych Żydów. Nie tworzą Kościoła; Berkowitz obecnie należy do Mesianic Bible College w Jerozolimie.

Zakończenie

Wszelkie próby deprecjonowania Jezusa jako Mesjasza-Zbawiciela z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej są błędem – herezją. Sam mesjanizm oraz refleksja teologiczna nad nim ciągle na nowo w centrum rozważań stawia postać Jezusa z Nazaretu jako jedyne Mesjasza. Mimo wszystko należy krytycznie odnieść się do ewentualnych pozytywnych walorów mesjanizmu, zwłaszcza gdy przybiera on postać partykularną – narodową. Mesjanizm to istotna idea biblijna, to problem teologicznego dyskursu oraz motyw wielu działań społecznych. Czy rzeczywiście można mówić o pewnym pozytywnym przesłaniu mesjanizmu? Tak, ale należy go właściwie rozumieć. Choćby w odniesieniu do życia Kościoła, którego najwyższym przejawem jest Eucharystia jako sakramentalne spełnienie oraz antycypacja ostatecznego zbawienia świata. Pierwszy przykład, idea mesjanizmu polskiego, w wersji romantycznej prowadzi do idolatrii narodu, ale przyczynia się także do wypracowania wartościowej teologii narodu, co czynił kard. Stefan Wyszyński, a rozwijał i uzupełniał Jan Paweł II. Chryścjanin nie dokonuje apoteozy rzeczywistości historycznych i politycznych, ale też ich nie kontestuje, tak jak gdyby nie żył wśród świata. W perspektywie mesjanizmu potrafi dokonać właściwej oceny ich wartości.

Obojętność na idee mesjańskie może prowadzić do marazmu, a nawet pewnego rodzaju „duchowej śmierci”. W rzetelnej interpretacji, zgodnej z nauką Kościoła, w czujnym otwarciu na chwile przełomowe, na sens i brzemienność wydarzeń natomiast mesjanizm zmusza do patrzenia w przyszłość w perspektywie dziejowozbawczej. Jest to postawa oczekiwania, otwierająca przyszłość. Może też pełnić funkcję krytyczną wobec polityki. Myślenie w kategoriach mesjanizmu wyzwala z immanentyzmu zamkniętych procesów i prowadzi do oczekiwania, które nie jest próżne. Mesjanizm leży na linii pragnień nie tylko lepszego świata, lecz spełnienia w Bogu, który przychodzi w swoim Synu. Gdyby chodziło tylko o względy materialne, to mesjanizm pozwala piętnować zwyrodniałą ideę komunistyczną oraz kapitalistyczną zbawienia ziemskiego, ale przecież pokój, sprawiedliwość, solidarność w szczególności, bo zapowiadającym sensie są już znakami Królestwa Bożego oraz pewnym elementem eschatologicznego myślenia. Idea mesjanizmu inspiruje, by pytać o sens historii.

³⁵ T. Szymański, *Mesjanizm polski w perspektywie konserwatywnej*, dz. cyt., s. 129.

³⁶ P. Jaroszyński, *Mesjanizm*, dz. cyt., s. 77.

³⁷ A. Walicki, *Filozofia polskiego romantyzmu*, t. 2, Kraków 2009, s. 3

³⁸ A. Berkowitz, *Uwierzyć w Jezusa to niebezpieczna sprawa*, dz. cyt., s. P9.

Niepokojąca i teologicznie płodna jest myśl formułowana w pytaniu: czy Bóg posługuje się narodami, podobnie jak posłużył się „narodem wybranym”? Negatywnym przykładem związków mesjanizmu z politycznymi aspiracjami może być przykład, jaki podaje Andrzej Walicki: „Nie jest sprawą przypadku, że w roku 1914 Mikołaj Bierdiajew, Dymitr Mereżowski i Wiaczesław Iwanow zachwycili się prelekcjami paryskimi Mickiewicza oraz doszli do wniosku, że mesjanizm polski powinien stać się podstawą aksjologiczną rosyjsko-polskiego sojuszu i wzorem mesjanistycznych aspiracji Rosjan. Wynikało to z potrzeby nadania wyższej, religijnej sankcji dążeniom państwa uczestniczącego w wojnie i pragnącego legitymizować swe dążenia ideą uniwersalistyczną”³⁹. Można z pomocą mesjanizmu rozważyć zagadnienie systemu politycznego w postaci teokratyzmu, który obecnie, wydaje się, jest przyjmowany w sposób czysto dogmatyczny i zadziwiająco negatywny. Wyłania się też zagadnienie nie tylko religijnej, ale i politycznej relacji narodów do narodu żydowskiego. Podobnie można pytać, czy „jeden, katolicki i apostołski” Kościół zastąpił naród jako depozytariusza Bożego objawienia?

Najważniejsze jest pytanie, jakim spełnieniem Bożej obietnicy, jaką przyszłością, tak dla narodów, jak i poszczególnych ludzi jest Jezus Chrystus – Mesjasz? Jest to zagadnienie kluczowe, zwłaszcza co do „wyłączywości” Zbawiciela.

³⁹ A. Walicki, *Między polskim mesjanizmem a misjonizmem*, „Teologia Polityczna” 2006/2007, nr 4, s. 34.

Summary

Jesus the Messiah. The problem of Messianism

The idea of Messianism stemming from the religious traditions of Israel, and in Christianity, connected with the person of Jesus of Nazareth, is still alive. It is evidenced by the literature as well as the conducted disputes and discussions. Messianism in the theological tradition of the Catholic Church in Poland had one significance in the era of Romanticism, and still another at the beginning of the 21st century. Despite its differences, one may still notice certain similarities between them, such as a tendency to connect the Messianistic ideas with the national category. This religious idea is very capacious, subject to various interpretations, which forces a critical attitude on the religious plane, and, in theoretical analyses, an intellectual alertness. This article undertakes the problems and opportunities related to Messianism and its significance in the reflections on the person of Jesus – Savior – Messiah.

Ks. Stefan Ewertowski – dr hab. prof. UWM, pracuje w katedrze Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej Wydziału Teologii UWM. Redaktor naczelnny rocznika „Studia Elbląskie”. Zajmuje się badaniem znaczenia współczesnych idei oraz kulturowych sporów w kontekście chrześcijaństwa.

Ks. Marcin Składanowski
KUL – Lublin
WSD – Drohiczyn

ABY ZACHOWAĆ TOŻSAMOŚĆ TEOLOGII. KRYZYS TEOLOGII KATOLICKIEJ I DROGI DO JEGO PRZEZWYCIĘŻENIA WEDŁUG DOKUMENTU *THEOLOGY TODAY* MIĘDZYNARODOWEJ KOMISJI TEOLOGICZNEJ

Słowa kluczowe: *Theology Today*, Międzynarodowa Komisja Teologiczna, teologia, kryzys teologii

Keywords: *Theology Today*, International Theological Commission, theology, crisis of theology

Schlüsselwörter: *Theology Today*, Internationale theologische Kommission, Theologie, Theologiekrisis

Po czym można rozpoznać teologię katolicką? Czy słuchając teologa lub czytając jego teksty, da się – bez wpatrywania się w jego konferencyjny identyfikator lub przynależność konfesyjną widniejącą w programie konferencji czy w nagłówku tekstu – rozpoznać, iż jest to teolog katolicki? Z pewnością do połowy XX wieku nie byłoby z tym problemu. Bez dodatkowych objaśnień i podpisów można było z łatwością zidentyfikować wypowiedź katolicką. Dzisiaj jednak nie jest to już oczywiste. Zwłaszcza posoborowa odnowa teologii katolickiej i świadomość wolności poszukiwań teologicznych doprowadziły w tej kwestii do zamętu. Coraz mniej już dzisiaj zadziwiają przypadki otwartej krytyki teologów katolickich pod adresem papieża czy biskupów albo też przedstawianie doktryn niezgodnych z nauczaniem Kościoła. Co więcej, niekiedy w pewnych postępowych środowiskach teologicznych sprzeciw wobec Urzędu Nauczycielskiego – tak jak głośna Deklaracja kolońska podpisana w 1989 roku przez wielu teologów niemieckich przeciwko nauczaniu bł. Jana Pawła II¹ – uznawany był za wyraz rozwoju i otwartości teologii katolickiej. Ze szczególną wyrazistością ten problem jest zauważalny w ruchu ekumenicznym: z jednej strony teologowie kontestujący nauczanie Kościoła reprezentowali go w dialogach doktrynal-

nych prowadzonych z innymi Kościołami czy wspólnotami chrześcijańskimi, a z drugiej – niektórzy teologowie katolickcy, wspierając się osiągnięciami i postulatami ruchu ekumenicznego – byli najostrzejszymi krytykami Kościoła katolickiego, w szczególności nauczania papieskiego².

Kryzys teologii katolickiej, która w okresie posoborowym stała się – przynajmniej w pewnej, chociaż znaczącej, części – adwersarzem Kościoła, zauważa w swoich dokumentach Kongregacja Nauki Wiary, zwłaszcza w najbardziej znaczącej w tej kwestii Instrukcji o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis* z roku 1990, prawdopodobnie będącej odpowiedzią na wspomnianą Deklarację kolońską. Jest to ważna kwestia także w pracach Międzynarodowej Komisji Teologicznej powołanej przez papieża Pawła VI w 1969 roku właśnie po to, aby teologowie mogli wnieść większy wkład w badanie przez Stolicę Apostolską problemów doktrynalnych i w wypracowanie niezbędnych rozstrzygnięć. Komisja, która przedstawiła już wcześniej ważne krótsze teksty na ten temat (*Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, 1972; *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia*, 1976), w roku 2012 wydała obszerny dokument poświęcony perspektywom, zasadom i kryteriom teologii katolickiej zatytułowany *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria*.

Niniejszy artykuł ma na celu prześledzenie wskazanych w najnowszym dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej kryteriów i zasad teologii katolickiej w kontekście wspomnianych we wcześniejszych dokumentach Komisji oraz w Instrukcji Kongregacji Nauki Wiary problemów dotyczących współczesną teologię. Czy wraz z ich sygnalizowaniem przez Urząd Nauczycielski oraz teologów uważanych za wiernych katolickiej tradycji doktrynalnej problemy te osłabły, czy też przeciwnie – przybrały na sile lub też objęły nowe obszary pracy teologicznej? Najpierw przypomniane zostaną główne trudności współczesnej teologii katolickiej, tak jak je widzą wcześniejsze dokumenty oraz część samych teologów, w tym Joseph Ratzinger w okresie swojej pracy akademickiej i posługi w Kurii Rzymskiej, a następnie przedstawione główne treści dokumentu *Theology Today*, zwłaszcza wymienione w nim kryteria autentycznej teologii katolickiej, zasady określające relację teologii do wiary oraz miejsce teologii w Kościele.

¹ Zob. *Kölner Erklärung*, http://www.we-are-church.org/de/files/90_k%F6lnerkl.pdf (dostęp: 1 października 2012).

² Problem ten nie tylko w zsekularyzowanej Europie Zachodniej, lecz także w Polsce zauważa Czesław Bartnik: „Jest niewytłumaczalne zjawisko, że niektórzy ekumeniści katolickcy rodzą się jakby z krytyki i nienawiści do swego Kościoła, z krytyki własnego Kościoła i z niechęci do niego żyją i budują swoją teologię oraz zmierzają do krytycyzmu i rozbicia Kościoła. Do tego w czasach liberalizmu uchodzą za najwybitniejszych teologów i stają się sławni także w życiu świeckim. I niekiedy w swojej wyniosłości uważają, że cały Kościół się myli i błędzi, tylko oni się nie mylą” (Cz.S. Bartnik, *Ekumenizm prawdziwy i błędny*, w: tenże, *Trud i czar myśli*, Lublin 2009, s. 224).

1. Kryzys teologii katolickiej – próby diagnozy

W poświęconych kryzysowi teologii wcześniejszych dokumentach i wypowiedziach części teologów można odnaleźć wiele konkretnych słabości i nowszych problemów teologii katolickiej. Warto wymienić przynajmniej najważniejsze i najczęściej wskazywane.

1.1. Zapomnienie o Bogu

Najcięższym oskarżeniem stawianym przynajmniej pewnym nurtom współczesnej teologii katolickiej jest zapomnienie o Bogu. Nie jest to bynajmniej zarzut wysuwany przez kogoś z kontestatorów posoborowej odnowy Kościoła czy też pochodzący wyłącznie ze środowiska tradycjonalistów. Na ten problem wskazywał kard. Joseph Ratzinger, pisząc, iż kryzys Kościoła i teologii wiąże się z odejściem od mówienia o Bogu, co doprowadziło teologię do historycyzmu, a potem socjologizmu przy równoczesnym porzuceniu więzi z klasyczną filozofią, w której języku przez wieki była wyrażana doktryna katolicka³. Teologia, która nie ma w centrum samego Boga, szybko się degeneruje, tracąc tożsamość. Aby uzasadnić swoje istnienie, szczególnie w środowisku akademickim, potrzebuje nowych celów. Stąd u części teologów pojawia się ostra kontestacja Kościoła, a zwłaszcza Urzędu Nauczycielskiego i tradycyjnej doktryny katolickiej.

1.2. Oddzielenie od prawdy

Rozmycie zasadniczego celu istnienia teologii, którym jest mówienie o Bogu, połączone z próbami usprawiedliwiania obecności teologów w środowisku akademickim i uzasadniania naukowości teologii doprowadziły – przynajmniej w kontekście zachodnim – do redukcji teologii do czysto akademickiej dziedziny wiedzy. Wprawdzie od samego początku istnienia uniwersytetów w Europie była ona na nich obecna jako przedmiot badań i wykładów, jednak usiłowanie obrony jej naukowości połączone z milczącym przyjmowaniem redukcjonistycznej pozytywistycznej idei nauki wyobcowuje teologię z właściwego jej środowiska, którym jest wspólnota wierzących. Teologię można już studiować bez praktyki chrześcijańskiego życia sakramentalnego i duchowego czy też bez życia na co dzień w zgodzie z Bożymi przykazaniami. Na to także wskazywał Joseph Ratzinger, pisząc, że „dopiero po drugiej wojnie światowej, a w pełni dopiero po Soborze Watykańskim II doszliśmy do tego, że teologię da się też studiować czysto po akademicku jak jakiś egzotyczny przedmiot, który się poznaje i którego dalsze przekazywanie służy podtrzymaniu życia. Ale jak nie da się uczyć pływania bez wody ani stu-

³ Por. J. Ratzinger, *Czym jest teologia?*, tłum. L. Balter, w: *Podstawy wiary. Teologia* (Kolekcja Communio, t. 6), red. L. Balter, Poznań 1991, s. 215.

diować medycyny bez kontaktu z chorymi, tak też nie można nauczyć się teologii bez przeżycia duchowego, jakim ona sama żyje”⁴.

Oddzielenie teologii od praktyki życia chrześcijańskiego, pozbawienie jej charakteru chrześcijańskiej mądrości i zredukowanie do jednej z wielu dziedzin humanistyki prowadzi do oddzielenia jej od prawdy, której ma za zadanie strzec, którą ma wyjaśniać i przekazywać. W teologii funkcjonującej wyłącznie jako część humanistyki istotniejsze jest stawianie hipotez, wysuwanie wniosków i postulatów, nieustająca akademicka debata i kolejne teksty. Tymczasem – jak uważa Joseph Ratzinger – teologia nie może nigdy zostać sprowadzona jedynie do wiedzy ludzkiej. W ten sposób stawałaby się jedynie historią, psychologią czy socjologią chrześcijaństwa, nie mając prawa do wyjścia poza ramy tych nauk. A przecież przedmiot badań teologii nie jest hipotezą – o stopniu pewności hipotezy można dyskutować, ale nikt nie zaangażuje w nią całego swojego życia⁵. Ten szczególny charakter teologii jako nauki, a zarazem mądrości, widoczny jest wszakże tylko w jej żywej więzi z Kościołem i z wyznawanym przez Kościół dogmatem, który wyzwala teologię z kręgu ludzkich hipotez. Ratzinger przykład tego widział w egzegezie biblijnej, w której teologowie często uważają Kościół za przeszkodę dla wolności swoich badań. Jednak „czym staje się egzegeza, która uwalnia się od Kościoła? Niczym innym, jak tylko antykwariatem. Nie czyni nic innego, lecz tylko rozważa przeszłość i przedstawia zmienne hipotezy na temat pochodzenia poszczególnych tekstów i ich związku z rzeczywistością historyczną. Te hipotezy interesują nas bardziej, niż interesowałyby nas inne teorie literackie, tylko dlatego, że istnieje Kościół, a Kościół potwierdza, że owe księgi nie dają tylko informacji na temat tego, co było i przeminęło, lecz mówią o tym, co jest prawdziwe”⁶.

Ostatecznie właśnie na tym polega zadanie teologii: ma ona nie tyle stawiać nowe hipotezy naukowe, ile wspomagać Kościół w prowadzeniu człowieka każdej epoki i każdego miejsca do jedynej prawdy, zgodnie z wolą Boga, który chce, *by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1 Tm 2, 4). Dlatego właśnie – jak zauważa Kongregacja Nauki Wiary w instrukcji *Donum veritatis* – zadanie to jest jeszcze ważniejsze w okresach zamętu duchowego i kulturowego. Prowadząc ludzi do prawdy, teologia – wystawiona na rozma-

⁴ Tamże, s. 221.

⁵ „La teologia, infatti, non avrebbe allora altra certezza se non la certezza che è propria di una qualsiasi delle «scienze umane»; vale a dire, la certezza dell'ipotesi, interno alla quale si può disputare, ma sulla quale nessuno può impegnare la propria vita” (J. Ratzinger, *Teologia e Chiesa*, w: tenże, *La vita di Dio per gli uomini. Scritti per Communio*, Milano 2006, s. 177–178).

⁶ „Che cosa diventa una esegesi che si emancipa dalla Chiesa? Nient'altro che antiquariato. Non fa altro che indagare sul passato e presentare ipotesi mutevoli sull'origine dei singoli testi e sul loro rapporto con la realtà storica. Quelle ipotesi ci interessano più di quanto non ci interessino altre teorie letterarie soltanto perché c'è la Chiesa, e la Chiesa afferma che quei libri non danno soltanto informazioni intorno a ciò che è stato, che è passato, ma parlano di ciò che è vero” (tamże, s. 189).

ite wpływy i doświadczająca kryzysów – sama musi trwać w niezmiennej prawdzie, odpowiadając jednocześnie na fundamentie tej prawdy na zmieniające się pytania i problemy człowieka⁷.

1.3. Sprzeciw wobec Kościoła

Joseph Ratzinger pisał, że w dość rozpowszechnionym wśród teologów katolickich przekonaniu autorytet Urzędu Nauczycielskiego coraz częściej jest uważany za opresyjny i hamujący rozwój teologii jako nauki. Rzeczywiście, jeśli w teologii na plan pierwszy wysuwają się akademickie dyskusje i nowość lub oryginalność kolejnych hipotez kosztem prymatu Boga oraz danej przez Niego człowiekowi prawdy, to autorytet kościelny traci swój sens. Teologia chcąc sprostać pozytywistycznym wymogom naukowości nie mogłaby uzależniać wyników swoich badań od jakiegokolwiek autorytetu, lecz winna się kierować jedynie właściwymi sobie zasadami hermeneutycznymi. Wszelkie interwencje autorytetu Kościoła byłyby więc uzurpacją jako z zasady antynaukowe i – co stanowi niekiedy obawę samych zawodowych teologów – prowadziłyby do zakwestionowania naukowego charakteru teologii w środowisku akademickim⁸.

Bez wątplenia takiego stanowiska Josepha Ratzingera nie można przypisać jego nieznaności problemów teologii; zanim został hierarchą Kościoła, prefektem Kongregacji Nauki Wiary, a w końcu następcą św. Piotra, przez długie lata sam poświęcał się teologii akademickiej, zatem zna jej zalety i słabości bardzo dobrze. Słowa te znajdują potwierdzenie w aktach jawnej opozycji wielu teologów, zdobywających sobie w ten sposób popularność i uznanie, lecz stawiających przez to pod znakiem zapytania sens własnej działalności teologicznej. Na takie wydarzenia odpowiada też Urząd Nauczycielski. Czynniki, które doprowadziły do sprzeciwu znacznej grupy uznanych teologów wobec autorytetu kościelnego, wymienia instrukcja *Donum veritatis*. Niewątpliwie najogólniej sprowadzają się one do zideologizowania i zeświecczenia teologii, która – w imię posoborowej odnowy i zerwania z izolacją myśli katolickiej – wchłonęła wiele idei obcych katolickiemu światopoglądowi. Ponadto – żeby w oczach środowiska akademickiego jawić się jako nowoczesna i przydatna – podjęła nowe tematy badań, tracąc niekiedy z oczu cel swojego istnienia. To wszystko doprowadziło w pewnych wypadkach do zorganizowanej opozycji teologów wobec autorytetu kościelnego, a w konsekwencji do powstania szkód dla życia Kościoła i chrześcijańskiego świadectwa⁹.

⁷ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis* (dalej: *Donum veritatis*), nr 2, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 353.

⁸ Por. J. Ratzinger, *Teologia e Chiesa*, dz. cyt., s. 178.

⁹ Por. *Donum veritatis*, nr 32.

Donum veritatis, wymieniając przyczyny wypaczenia posoborowej teologii katolickiej, wskazuje najpierw na przyjęcie przez wielu teologów ideologii filozoficznego liberalizmu charakteryzującej kulturę Zachodu drugiej połowy XX i początku XXI wieku. Ten rodzaj myślowego liberalizmu, który dowartościowuje określoną ideę tym bardziej, im bardziej jest ona oryginalna i sprzeciwia się tradycji czy uznanemu autorytetowi, w sposób oczywisty koliduje z samą naturą Kościoła – Ciała Chrystusa, w którym różnorodność darów i posług służy jedności, a nigdy nie może jej niszczyć (por. 1 Kor 12, 12–30). Tymczasem teologia zorientowana liberalnie tradycję widzi jako zniewolenie, od którego należy się uwolnić¹⁰. Przyjmowanie przez teologów systemów wartości niemających chrześcijańskiego podłoża doprowadziło wielu z nich do ukierunkowania swoich badań zgodnie z oczekiwaniami środków społecznego przekazu czy kształtowanej i wyrażanej przez nie tzw. opinii publicznej. To dlatego nowsza teologia chętniej dyskutuje nad problemami społecznymi, gospodarczymi, zagadnieniami pokoju i ochrony środowiska niż nad prawdami dotyczącymi wiary i życia moralnego człowieka, zwłaszcza wtedy, kiedy – jak w przypadku chrześcijańskiej nauki o małżeństwie i przekazywaniu życia – stoją one w sprzeczności z wzorcami postaw kształtowanymi przez środowiska liberalne i ateistyczne¹¹. Teologia, która poddała się tego typu ideologicznej infiltracji, staje do konfrontacji z doktryną Kościoła – albo, na wzór kampanii politycznych, otwarcie z nią walcząc, albo też kwestionując jej zobowiązujący charakter, albo wreszcie utrzymując, że sprzeciw wobec doktryny jest środkiem i wyrazem naukowego postępu¹².

2. Charakterystyka autentycznej teologii w *Theology Today*

Kryzys teologii katolickiej, czy raczej – jakkolwiek dziwnie by to brzmiało – kryzys katolickości teologii uprawianej przez osoby oficjalnie należące do Kościoła katolickiego, rozpoczął się wraz z posoborowym poszukiwaniem w tym, co zawarte zostało w dokumentach Vaticanum Secundum, głębszych treści, określanych mianem „ducha soboru”. „Duch wolności” miałby być – zdaniem Karla Rahnera, jednego z najbardziej uznanych teologów drugiej połowy XX wieku – jednym z największych darów soboru dla teologii¹³. Tym właśnie „duchem” uzasadniano nowe cele, które miały stać się właściwe teologii posoborowej, a zarazem nowe metody pracy, w których kategoria wolności stała się

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. tamże, nr 33.

¹³ Por. K. Rahner, *Wyzwanie postawione przed teologią przez Sobór Watykański II*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. i opr. G. Bubel, Kraków 2005, s. 20.

dominująca. Tak zresztą wypowiadał się Rahner, twierdząc, iż „Sobór Watykański II oznacza niewątpliwie »wyzwanie« dla katolickiej teologii, tzn. stawia przed nią nowe zadania, nadaje jej mocniejszą dynamikę oraz otwiera przed nią większą przestrzeń wolności dyskusji”¹⁴. Sobór miałby otworzyć samą – zamkniętą wcześniej i skostniałą – teologię, umożliwiając jej konieczny dialog ze światem¹⁵.

Kryzys teologii posoborowej przekonuje jednak, że nie każda interpretacja jej wolności i otwartości gwarantuje uzasadnienie jej racji bytu oraz właściwego i pełnoprawnego miejsca we współczesnym dyskursie naukowym przy jednoczesnym zachowaniu jej tożsamości wewnątrz wspólnoty wierzących. Koniec XX wieku przyniósł wskazane wyżej pierwsze próby diagnozy kryzysowej sytuacji teologii katolickiej, zwłaszcza na Zachodzie. W świetle tego, co zostało zasygnalizowane, można zatem przyrzeć się próbie pozytywnej charakterystyki teologii katolickiej widocznej w dokumencie *Theology Today*. Jaki pozytywny obraz teologii katolickiej kreśli tekst Międzynarodowej Komisji Teologicznej? Czy jest on w stanie przywrócić teologii jej miejsce w życiu Kościoła jako wspólnoty wierzących i w dziele głoszenia Ewangelii, a zarazem zachować autonomię właściwą jej jako nauce i jako części życia akademickiego?

2.1. Podstawowe kryteria teologii katolickiej

W trudzie podjętym przez Międzynarodową Komisję Teologiczną w celu przypomnienia w pozytywnym i niekonfrontacyjnym języku prawdziwego obrazu i misji teologii katolickiej w pierwszym rzędzie należy wskazać na przewijające się przez cały dokument kryteria katolickości teologii. Są one syntezą formułowanych w tekście zadań stawianych przed teologami. Kryteria te mają na celu zapewnienie teologii z jednej strony autentyczności gwarantowanej, najogólniej mówiąc, przez wierność Kościołowi, z drugiej zaś – zagwarantowanie jej wolności naukowej oraz, co może jeszcze ważniejsze, zdolności do wypracowania odpowiedzi dostosowanych do zmieniających się warunków życia i nowych pytań zadawanych przez chrześcijan. Warto tu wymienić zawarte w *Theology Today* główne kryteria teologii katolickiej – autentycznej, a zarazem wolnej i aktualnej.

Po stronie autentyczności teologii czy też jej kościelności i katolickości wskazać trzeba na zasadnicze stwierdzenie, że to wiara Kościoła jest źródłem, kontekstem i normą teologii. Teologia ma przede wszystkim za zadanie wykład nauki Apostołów, głoszonej i przyjmowanej przez chrześcijan Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie, która jest podstawą całej wiary Kościoła¹⁶. Bez wątplenia

¹⁴ Tamże, s. 18.

¹⁵ Por. tamże, s. 21.

¹⁶ Por. International Theological Commission, *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria*,

musi ona brać pod uwagę inne źródła, takie jak osiągnięcia naukowe, zarówno w obszarze nauk humanistycznych i społecznych, jak i w dziedzinie techniki czy nauk ścisłych – o ile chce skutecznie odpowiadać na wyzwania stojące przed wspólnotą wierzących żyjących w określonym kontekście społecznym, politycznym, historycznym czy gospodarczym, oraz o ile dąży do jak najlepszego wyjaśnienia prawd wiary poszczególnym chrześcijanom żyjącym w takim kontekście. Nie może od niego abstrahować. Niemniej jednak zasada, że podstawowym źródłem teologii jest wiara Kościoła, gwarantuje, iż teologia nie zostanie sprowadzona do socjologii czy psychologii religii ani też nie zostanie ograniczona do religijnie motywowanej etyki życia indywidualnego i społecznego. Trwałe odniesienie do wiary Kościoła decyduje o jej autonomii.

To odniesienie urzeczywistnia się nie przez słowne deklaracje ani nawet przez *imprimatur* dla publikacji teologicznych, lecz – na co kładzie nacisk dokument – przez prawdziwą wierność Tradycji apostołskiej (zakładającą ciągłe studium Pisma Świętego, liturgii, dzieł ojców i doktorów Kościoła oraz tekstów Magisterium)¹⁷ oraz przez uznanie autorytetu kościelnego powołanego do autentycznej interpretacji słowa Bożego zawartego w Piśmie i Tradycji¹⁸. Ta postawa nie oznacza jednakże czysto formalnego podporządkowania teologów, chcących się nazywać katolickimi, jakiemuś zewnętrznemu ośrodkowi władzy. Teolog katolicki wierny Tradycji apostołskiej i uznający autorytatywne nauczanie Kościoła sam pozostaje nie na zewnątrz, lecz wewnątrz żywej wspólnoty wierzących. Kryterium katolickiej teologii jest wszechstronne – nie tylko intelektualne – zaangażowanie teologów jako rzeczywistych członków komunii kościelnej¹⁹.

Po stronie wolności teologii jako nauki oraz jej aktualności, a zatem zdolności dawania odpowiedzi na pytania, które zadaje współczesny człowiek, Międzynarodowa Komisja Teologiczna wskazuje na konieczność ciągłego dialogu teologii ze światem. W świetle prawdy objawionej teologia winna pomagać Kościołowi w odczytywaniu znaków czasu i w chrześcijańskiej misji²⁰. Teologia odizolowana od świata i jego problemów nie mogłaby spełnić swojej misji. Nie pomogłaby Kościołowi w koniecznej aktualizacji niezmiennego orędzia chrześcijańskiego, nie mogłaby też być przydatna chrześcijanom, którzy chcieliby znać odpowiedź Kościoła na nowe problemy życia osobistego i społecznego. Ponadto teologia ma specyficzne zadanie wobec świata, zwłaszcza w kontekście procesów sekularyzacyjnych. Kryterium katolickiej teologii stanowi zdol-

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_en.html (dostęp: 1 października 2012) (dalej: *Theology Today*), nr 15.

¹⁷ Por. tamże, nr 32.

¹⁸ Por. tamże, nr 44.

¹⁹ Por. tamże, nr 50.

²⁰ Por. tamże, nr 58.

ność do dawania naukowo i rozumowo uzasadnionego wykładu prawd wiary chrześcijańskiej, mającego na celu obronę mocnego przekonania, iż wiara i rozum wzajemnie się nie wykluczają²¹. Co więcej, nie chodzi tu tylko o apologię wiary. Zadania teologii sięgają dalej. Przez wielowątkowe poszukiwania naukowe teologia katolicka kładzie nacisk na jedność prawdy, umożliwiając twórczy dialog Kościoła z naukami przyrodniczymi²². Rzetelnie uprawiana teologia katolicka, świadoma własnej specyfiki, odrębności źródeł i metodologii, a zarazem wykazująca jedność prawdy mającą źródło w jedności Boga, umożliwia współczesnemu człowiekowi ponowne odkrycie wiary chrześcijańskiej, która nie jest obcym i archaicznym elementem w świecie postępu cywilizacyjnego i technicznego, lecz – przeciwnie – światu, w którym różne dziedziny nauk słusznie poszukują prawdy w swojej przestrzeni badawczej, nadaje sensowność i celowość.

Ostatecznie jednak sens i cel istnienia świata i człowieka odkryć można dopiero w stwórczym zamyśle Boga. Katolicka teologia znajduje uzasadnienie w Bożej mądrości. Stąd nawet konieczny dialog ze światem nie może przesłonić teologom absolutnego pierwszeństwa Boga w życiu człowieka. Dlatego teologia, chociaż jest nauką, ma też – a może przede wszystkim – charakter mądrościowy, ponieważ ponad wszystkie inne zadania ma dążyć do wyrażenia misterium Boga obecnego w świecie, a zarazem wciąż przekraczającego wszystko, co człowiek może zdziałać lub pomyśleć²³.

2.2. Teologia w służbie wiary

Zauważa się, że kryzys teologii katolickiej, zwłaszcza na Zachodzie, wyraża się w jej oderwaniu od żywej wiary. Teologia abstrahująca od wiary i zapominająca o swojej roli w głoszeniu Ewangelii Jezusa Chrystusa bardzo szybko traci tożsamość, przeradzając się w studia religioznawcze czy też w aspektową, fragmentaryczną analizę fenomenu religii. Z tego powodu Międzynarodowa Komisja Teologiczna zwraca uwagę na to, że autentycznie katolicka teologia winna uczestniczyć w misji Kościoła, którą jest głoszenie Ewangelii ludziom²⁴. Ten jeden cel nie wyklucza różnorodności właściwej badaniom teologicznym. Misterium Chrystusa nie da się całkowicie wyrazić w żadnych ludzkich słowach i kategoriach myślowych, nie może więc nigdy zostać wyczerpująco usystematyzowane, tak aby nie dało się o nim powiedzieć czegoś więcej czy lepiej²⁵. Jednakże stała świadomość związku teologii z żywą wiarą Kościoła, z jej głosze-

²¹ Por. tamże, nr 73.

²² Por. tamże, nr 85.

²³ Por. tamże, nr 99.

²⁴ Por. tamże, nr 3.

²⁵ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, nr 1, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000, s. 15.

niem i przekazywaniem, umożliwia nawet zróżnicowanej wewnętrznie teologii zachowanie katolickiej tożsamości. Katolicy teologowie powinni być świadomi tego, że należą do żywej wspólnoty wiary jako członkowie Kościoła²⁶. To wiara Kościoła stanowi zarazem kryterium, dzięki któremu można w teologii odróżnić pluralizm prawdziwy i twórczy od pluralizmu fałszywego i destrukcyjnego²⁷. Być może trudności niektórych teologów wynikają z zapomnienia, że sami są chrześcijanami – nie tylko nauczycielami, lecz przede wszystkim uczniami Chrystusa. Być może też w wysuwaniu niektórych sprzecznych z wiarą Kościoła tez brakuje im tego, czego domaga się *Donum veritatis*: „Pamiętając zawsze, że sam także jest członkiem Ludu Bożego, teolog powinien darzyć go szacunkiem i starać się o przekazanie mu takiego nauczania, które w żaden sposób nie narusza doktryny wiary”²⁸.

Żywa wspólnota wiary, do której należą także teologowie, opiera się nie na jakiegokolwiek idei ludzkiej, lecz na wierności wobec słowa Bożego. Także autentyczne poszukiwania teologiczne są oparte na słuchaniu słowa Bożego w wierze²⁹. Żadne naukowe narzędzia analizy tekstów biblijnych czy magisterialnych nie zastąpią wiary w to, że Bóg objawił się ludziom w Jezusie Chrystusie, Słowie Wcielonym, i że w spisanim Objawieniu, przekazywanym przez Kościół w żywej Tradycji, rzeczywiście przemawia do każdego człowieka. Słuchanie słowa Bożego jest absolutną zasadą teologii katolickiej, skoro samo istnienie Kościoła opiera się na nim³⁰. Wolność i wszechstronność poszukiwań teologicznych nie mogą stracić z pola widzenia zasadniczego zadania teologii, którym jest naukowa refleksja nad Bożym objawieniem przyjmowanym przez Kościół jako powszechna prawda zbawcza³¹. Chociaż we współczesnym świecie teologia stara się odpowiedzieć na wiele ludzkich pytań i czerpie z wielu różnych źródeł, podejmując także dialog z myślą niechrześcijańską i starając się również z niej wydobyć to, co prawdziwe i twórcze, to jednak zgłębianie Bożego słowa nigdy nie może w niej zejść na dalszy plan, ustępując miejsca tematowi i źródłom drugorzędny.

Teologia „umożliwia przekazywanie wiary i sprawia, że umysł tych, którzy nie znają Chrystusa, może jej szukać i ją znaleźć”³². Rolą teologii jest wspomaganie Kościoła w aktualizującym głoszeniu Ewangelii, tak aby słowo Boże do-

²⁶ Por. *Theology Today*, nr 3.

²⁷ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, dz. cyt., nr 7.

²⁸ *Donum veritatis*, nr 1.

²⁹ Por. W. Kasper, *Funkcja teologii w Kościele*, tłum. L. Balter, w: *Podstawy wiary. Teologia*, dz. cyt., s. 225.

³⁰ Por. *Theology Today*, nr 4.

³¹ Por. tamże, nr 5.

³² *Donum veritatis*, nr 7.

cierało do współczesnych ludzi jako żywe i odpowiadające na ich pytania³³. Do tego konieczne jest jednak, aby sami teologowie byli ludźmi żywej wiary, zaangażowanymi w jej głoszenie. To oczekiwanie jest też związane z przekonaniem, że chrześcijaństwo nie jest religią księgi, lecz religią słowa Bożego³⁴. Z tego powodu teologia nie może poprzestać na historycznoliterackim badaniu i krytyce tekstów biblijnych. Jej zadaniem jest ich odczytywanie i wyjaśnianie w wierze oraz z misją głoszenia wiary.

Związek pracy teologicznej z głoszeniem Ewangelii wskazuje również na moralną i społeczną odpowiedzialność teologów³⁵. Dla wspólnoty wierzących nie jest obojętne to, co teologowie mówią i piszą. Praca ich staje się szczególnie odpowiedzialna w czasach duchowych niepokoїв. Dlatego – jak wcześniej przypominała Kongregacja Nauki Wiary – „zwłaszcza dzisiaj muszą oni wnieść swój wkład w zakrojone na światową skalę dzieło ewangelizacji, które wymaga wysiłków całego Ludu Bożego”³⁶. Wynika z tego pastoralne zobowiązanie teologii katolickiej, zwłaszcza zaś wezwanie teologów do tego, by nie niszczyli wiary chrześcijan, lecz ją umacniali. Joseph Ratzinger przypominał, że głoszenie Ewangelii jest ponad teologią w tym sensie, iż wzywa ono bezpośrednio człowieka do odpowiedzi angażującej całe jego życie: „Nie umiera się za mit, który mógłby być zastąpiony innym mitem (...). Także hipotezą nie da się żyć, ponieważ życie nie jest hipotezą, jest rzeczywistością niepowtarzalną, z którą związany jest wieczny los”³⁷. Głoszenie Ewangelii jako zobowiązującej człowieka do obejmującej całe jego życie decyzji jest narażone na niebezpieczeństwo, jeśli teologowie stawialiby pod znakiem zapytania prawdę wiary chrześcijańskiej. Dlatego głoszenie Ewangelii stanowi kryterium autentycznej teologii. Nigdy nie może być odwrotnie – teologia nie może stać się miarą, według której przekazuje się Ewangelię Jezusa, adaptując ją do wymogów współczesności³⁸.

Odpowiedzialność pastoralna teologów wiąże się z ich zobowiązaniem do wspierania autentycznej i nieskażonej wiary przekazywanej przez Kościół, której zawsze zagrażają błędy czy herezje, niszczące komunię kościelną i szkodzące ewangelizacji³⁹. Wydaje się niekiedy, iż część teologów w imię oryginalności wysuwa propozycje czy promuje doktryny, które stoją w sprzeczności z chrześci-

³³ Por. W. Kasper, *Funkcja teologii w Kościele*, dz. cyt., s. 225.

³⁴ Por. *Theology Today*, nr 7.

³⁵ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia*, teza 8, w: *Od wiary do teologii*, dz. cyt., s. 60.

³⁶ *Donum veritatis*, nr 40.

³⁷ „Non si muore per un mito che può essere sostituito con un altro mito; se un mito, per qualsiasi ragione, causa difficoltà, lo si può rimpiazzare, si può sceglierne un altro. E neppure di ipotesi si può vivere; perché la vita non è un'ipotesi; è una realtà irripetibile, a cui è legato un destino eterno” (J. Ratzinger, *Teologia e Chiesa*, dz. cyt., s. 188).

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. *Theology Today*, nr 14.

jańską prawowiernością. Tymczasem prawowierność nie oznacza skrępowania teologa przez zmuszenie go do uznania pewnego systemu pojęciowego. Międzynarodowa Komisja Teologiczna zauważa w innym tekście, że prawowierność opiera się przede wszystkim „na uczestniczeniu w rozwoju wiary, a w ten sposób w »ja« Kościoła, który – jako jeden – istnieje w czasie i jest prawdziwym podmiotem wyznania wiary (*Credo*)”⁴⁰. Wierność autentycznej nauce chrześcijańskiej nie sprowadza się zatem do intelektualnego paraliżu, lecz polega na trwaniu w żywej wspólnotcie wiary. Dlatego każdemu katolickiemu teologowi potrzebna jest stała świadomość, iż sens jego pracy nadaje jedynie zakorzenienie w wierze Kościoła i służba na rzecz głoszenia tej wiary. Głoszenie błędnej nauki, choćby oryginalnej i popularnej, niszczy Kościół, a w konsekwencji odbiera także rację bytu samej teologii.

2.3. Teologia żywa w Kościele

Wiara chrześcijańska nie jest rzeczywistością abstrakcyjną. Angażując chrześcijanina, nie zamyka się ona w przestrzeni jego indywidualnej relacji do Boga, lecz żyje i rozwija się w Kościele. Stąd autentyczna teologia katolicka, służąca wierze, nie może wyobcować się ze wspólnoty wierzących. Dokument *Theology Today* zauważa, że teologia ma swoje właściwe miejsce wewnątrz Kościoła. Jest tak nie tylko dlatego, że teologia ma służyć Kościołowi, ale również z tego powodu, że słowo Boże, będące jej centrum, otrzymuje ona właśnie przez pośrednictwo Kościoła⁴¹. Teologia, która dystansowałaby się od Kościoła, nie miałaby żadnych podstaw do rozpoznania w księgach Biblii żywego słowa Bożego. Autentyczna teologia, podejmując się egzegezy ksiąg biblijnych, w których Kościół rozpoznał słowo Boże, bierze natomiast udział w przekazywaniu ludziom tego, co sam Bóg chce im zakomunikować⁴².

Wierność teologów wobec Kościoła przekazującego im słowo Boże winna się ujawniać na wielu płaszczyznach, z których każda jest konieczna, aby teologia zachowała żywy związek z tym słowem oraz służyła wierze. W pierwszym rzędzie wymaga od teologii wierności wobec Tradycji Apostolskiej⁴³. Tradycja rozumiana jest nie jako zespół skostniałych interpretacji określonych fragmentów Biblii czy też przepisów uzupełniających Pismo Święte, lecz jako żywe środowisko wiary, żywy przekaz Kościoła, dzięki któremu słowo Boże zawsze zachowuje swoją aktualność, żywotność i moc przemawiania do człowieka⁴⁴. Teologia katolicka nie może także oderwać się od dziedzictwa doktrynalnego Kościoła, które zawarte jest w nauczaniu soborów, papieży czy kolegium bi-

⁴⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Jedność wiary i pluralizm teologiczny*, dz. cyt., nr 4.

⁴¹ Por. *Theology Today*, nr 20.

⁴² Por. tamże, nr 22.

⁴³ Por. tamże, nr 25.

⁴⁴ Por. tamże, nr 26.

skupów⁴⁵. Chociaż w pewnych środowiskach podejmowane są takie próby, to jednak w Kościele nie ma miejsca na alternatywne „magisterium teologów”, które usuwałoby w cień czy wręcz zastępowałoby nauczanie urzędowe⁴⁶. Teologia – mimo znaczących osiągnięć – nie ma autorytetu, który umożliwiłby jej podjęcie roli odgrywanej w Kościele przez Urząd Nauczycielski zakorzeniony w woli Jezusa Chrystusa, Założyciela i Pana Kościoła⁴⁷. Tu widać ograniczenie teologii, która sama w sobie nie może zastąpić wiary, lecz – aby być rzeczywiście potrzebną – winna jej służyć. Uznanie autorytetu Urzędu Nauczycielskiego jest także wyrazem chrześcijańskiego przekonania, iż charyzmat prawdy, możliwy dzięki nieustannemu działaniu Ducha Świętego (por. J 16, 13), został dany całemu Kościołowi, a nie jednostkom, choćby najbardziej wykształconym i kompetentnym⁴⁸.

Teolog chcący pozostawać żywym członkiem wspólnoty wierzących może cieszyć się wolnością, jaką w Kościele ma teologia⁴⁹. Wolność ta opiera się na wierności i odpowiedzialności za wspólnotę wierzących⁵⁰, co przejawia się także – choć dla samych teologów nie zawsze jest to łatwe – w uznaniu autorytetu nauczycielskiego kolegium biskupów, któremu przewodzi papież⁵¹. Autentyzm teologii wyraża się również w tym, iż jest ona zdolna do przyjęcia niezbędnych korekt czy oceny osiągniętych wyników przez kolegium biskupów, nawet jeśli ta ocena jest krytyczna⁵².

Teologia służąca wierze i wierna Kościołowi umie zachować właściwe miejsce i swoją tożsamość w dialogu ze światem. Dla autentycznej teologii katolickiej otwarcie na problemy współczesnego świata czy też dialog z osobami lub grupami reprezentującymi inny niż chrześcijański światopogląd nie stanowią niebezpieczeństwa. W świetle wiary może ona rozeznawać problemy pojawiające się we współczesnym świecie⁵³, nie ryzykując roztopienia się w humanistycznym dyskursie. Świadomość celu, którym jest służenie Ewangelii, oraz przywiązanie do żywego Kościoła daje jej pewność, iż wyjaśnia ona niezmienną i zawsze aktualną prawdę pochodzącą od Boga⁵⁴, nie ma zatem powodów do obaw czy kompleksów. Jednakże gdy tylko pod wpływem współczes-

⁴⁵ Por. tamże, nr 29; W. Kasper, *Funkcja teologii w Kościele*, dz. cyt., s. 227.

⁴⁶ Por. *Theology Today*, nr 39.

⁴⁷ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Urząd Nauczycielski Kościoła i teologia*, dz. cyt., teza 1.

⁴⁸ Por. W. Kasper, *Funkcja teologii w Kościele*, dz. cyt., s. 226.

⁴⁹ Por. *Donum veritatis*, nr 11; J. Ratzinger, *Teologia e Chiesa*, dz. cyt., s. 177.

⁵⁰ Por. W. Kasper, *Funkcja teologii w Kościele*, dz. cyt., s. 226.

⁵¹ Por. *Theology Today*, nr 43–44.

⁵² Por. tamże, nr 48.

⁵³ Por. tamże, nr 55.

⁵⁴ Por. tamże, nr 59.

nego kryzysu intelektualnego sami teologowie zwątpią w Bożą prawdę, żywą w Kościele, racja bytu teologii zostaje podważona⁵⁵.

Zakończenie

Teologowie mają w Ciele Chrystusa szczególne powołanie – są wezwani do wyjaśniania tajemnic wiary⁵⁶. Ich odpowiedzialność jest wielka: jako należący do wspólnoty wierzących sami mają swoim braciom i siostram w Chrystusie mówić o najważniejszych sprawach życia, przekraczających doczesność i odnoszących się do życia wiecznego. Mając własną wiedzę, kompetencje i wykształcenie, winni być przy tym świadomi, iż przekazują ludziom żywą prawdę Bożą⁵⁷, mądrość, która nie pochodzi od nich, lecz od samego Chrystusa, Pana Kościoła. To wszystko sprawia, iż powołanie teologa jest szczególnie ważne, a zarazem wymaga odpowiedzialności, intelektualnej pokory, a przede wszystkim – żywej wiary i dawania jej świadectwa. Kryzys teologii katolickiej, zwłaszcza w zsekularyzowanych społeczeństwach Zachodu, ma bez wątpienia źródła w zachwianiu elementów fundamentalnych dla misji teologów. Niemniej jednak nawet w obliczu trudności teologia nie przestaje być potrzebna. Posługa teologów w Kościele jest wyrazem łaski samego Boga, który wciąż chce przemawiać do człowieka i być przez niego – na ile to możliwe – rozumianym i kochanym.

Katolicycy teologowie, świadomi misji, którą w Kościele powierzył im Chrystus, powinni być jako tacy rozpoznawalni⁵⁸. Nie jest dla teologa obojętne, w czyim imieniu mówi i kogo reprezentuje. W kontekście trudności przeżywanym przez część teologów katolickich, zwłaszcza tych otwarcie występujących – w tekstach takich jak Deklaracja kolońska – przeciw Kościołowi, dokument *Theology Today* pokazuje, jak można być autentycznym teologiem w Kościele, uczestnicząc również w pełnoprawnym dialogu ze światem i będąc rzeczywiście przydatnym współczesnemu człowiekowi. Do autentyczności teologowie potrzebują jednak żywej wiary i zakorzenienia w Kościele, który ich pracy nadaje wiarygodność. Teologia pomijająca wiarę i kontestująca Kościół ryzykuje tym, że stanie się jak sól tracąca swój smak (por. Mt 5, 13): nie mogąc dać człowiekowi odpowiedzi, która nie opierałaby się tylko na ludzkim autorytecie i kompetencjach, odcinając się od prawdy przekraczającej wszystkie ludzkie idee i hipotezy, teologia traci sens.

⁵⁵ Por. tamże, nr 71.

⁵⁶ Por. tamże, nr 94.

⁵⁷ Por. tamże, nr 95.

⁵⁸ Por. tamże, nr 2.

Summary

Preserving the identity of theology.

The crisis of Catholic theology and ways to overcome it in the document

***Theology Today* of the International Theological Commission**

The post-conciliar Catholic theology in the West is experiencing a significant crisis of its identity. Theologians take an active part in the contemporary social and political discourse but their academic work is often in opposition to the doctrinal and moral teaching of the Catholic Church. In the document *Theology Today* issued in 2012, the International Theological Commission presents a positive image of Catholic theology. The document indicates the basic criteria of Catholic theology. It also emphasises the relationship of theology with the living Christian faith and the vocation of theologians to preach the faith. The document points out that authentic Catholic theology is impossible without fidelity to the Church and to its authoritative teaching.

Ks. Marcin Składanowski – tytuł doktora zyskał w Instytucie Ekumenicznym KUL; asystent w Katedrze Teologii Protestanckiej KUL oraz wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Drohiczynie.

Adam Jozef Sobczyk MSF
UMK – Toruń

DUCHOWOŚĆ ZAKONNA WEDŁUG ADHORTACJI JANA PAWŁA II *REDEMPTIONIS DONUM*

- Słowa kluczowe:** duchowość, życie zakonne, Jan Paweł II,
Redemptionis donum
- Keywords:** spirituality, monastic live, Jan Paweł II,
Redemptionis donum
- Schlüsselwörter:** Spiritualität, Klosterleben, Jan Paweł II,
Redemptionis donum

Obecnie można zaobserwować wzmożone zainteresowanie ludzi świeckich duchowością zakonną. Wiele osób uczestniczy w rekolekcjach organizowanych w klasztorach, przyjeżdża na indywidualny wypoczynek, włączając się tam, gdzie to możliwe, w rytm życia danej wspólnoty zakonnej. Większa niż dotychczas liczba świeckich wykazuje duże zainteresowanie specyfiką życia osób konsekrowanych; sięga po publikacje ukazujące duchowość poszczególnych instytutów zakonnych. Ponadto w środowiskach uniwersyteckich prowadzone są coraz intensywniejsze studia nad duchowością założycieli wspólnot zakonnych i rozmaitych szkół duchowości. Te analizy badawcze dotyczą rozumienia duchowości zakonnej na podstawie pism wybranych osób (głównie założycieli różnych instytutów zakonnych) lub poszczególnych zakonów i zgromadzeń¹. Brakuje natomiast całościowego opracowania tego zagadnienia w oparciu o posoborowe dokumenty Kościoła, które podejmowałyby wprost temat duchowości zakonnej.

Z tego względu w niniejszym artykule uwaga zostanie skupiona na duchowości zakonnej według dokumentu Jana Pawła II *Redemptionis donum*. Nie sposób bowiem w ramach kilkunastu stron poszerzyć bazę bibliograficzną dokumentów Kościoła na analizowany temat, dlatego tutaj przedmiotem materialnym będzie duchowość zakonna, a formalnym papieska adhortacja. Duchowość zakonną rozumiemy jako specyficzną formę życia w Duchu Świętym polegającą na naśladowaniu Chrystusa, wybraną i realizowaną przez osoby

¹ Dla przykładu można podać: Otto od Aniołów, *Duchowość zakonna według nauki o Hieronima od św. Jacka (Andrzeja Cyrusa)*, Kraków 1965; M. Szymula, *Duchowość zakonna według nauczania bł. Honorata Koźmińskiego*, Warszawa 1999.

konsekrowane w określonych warunkach życia i misji, zgodnie z regułą i myślą założyciela². Przeprowadzenie badań jest uzasadnione metodologicznie, gdyż, jak podaje K. Hołda, teologia duchowości jako nauka bada teologiczne podstawy i możliwości osiągnięcia świętości w różnych stanach życia ludzkiego, w tym zakonnego. W ten sposób przyczynia się do opracowania teologii życia zakonnego, która będąc działem teologii duchowości, ma za zadanie ukazać w świetle Objawienia teologiczne podstawy życia zakonnego, jego istotę, prawa rozwoju i sposób dążenia do świętości³.

Można zapytać o zasadność wyboru takiego przedmiotu formalnego, zważywszy, że omawiany dokument został wydany w 1984 roku oraz że został napisany w formie słowa skierowanego do osób zakonnych jako słowo miłości Kościoła (por. RD 2). Jednakże należy stwierdzić, że adhortacja ta stosunkowo rzadko była przedmiotem analiz teologicznych (w porównaniu z chociażby 12 lat później wydaną *Vita consecrata*). Można zatem zapełnić tę lukę i za pomocą analizy tekstu oraz krytycznej jego syntezy podjąć próbę ukazania podstaw, istoty oraz sposobów rozwoju duchowości zakonnej. Medytacyjny charakter tekstu nie wyklucza jego teologiczno-duchowej głębi, wręcz przeciwnie, pozwala bardziej skupić się na istocie duchowości zakonnej widzianej oczami papieża. Tym bardziej że intencją Jana Pawła II było, aby ta adhortacja stała się „wyrazem miłości Kościoła do wszystkich członków Instytutów zakonnych. Zachętą i pomocą do rozpoznania własnej tożsamości i godności każdego z nich w świetle Odkupienia” (RD 16).

1. Powołanie do doskonałości jako podstawa duchowości zakonnej

Szukając podstaw duchowości zakonnej, papież w swoim nauczaniu zwraca uwagę na strukturę powołania do doskonałości, którą omawia na podstawie perykopy ewangelicznej o bogatym młodzieńcu (zob. Mk 10, 17–27). Podkreśla, że konieczna jest analiza i odkrycie daru własnego człowieczeństwa w perspektywie skarbu przygotowanego w niebie. To umożliwi człowiekowi zrozumienie *vanitas* rzeczy ziemskich i złożenie całej nadziei w uczestnictwie w skarbach niebieskich. Powołanie, które istota ludzka otrzymuje, jest darem Boga w Trójcy Jedynego i zarazem wezwaniem, by swoje życie uczynić darem dla innych (por. RD 6).

Jan Paweł II zauważa, że Chrystus powołuje uczniów poprzez spojrzenie skierowane na nich z miłością. Ono wzywa do udzielenia pozytywnej odpowiedzi Jezusowi i pomaga ludziom pozostawić wszystko, co dotychczas mieli.

² Por. M. Daniluk, *Duchowość chrześcijańska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, red. R. Łukaszczyk i in., Lublin 1995, kol. 317.

³ Por. K. Hołda, *Życie konsekrowane*, Warszawa 1979, s. 5–7.

Papież dokonuje teologicznej analizy owego „Chrystusowego spojrzenia”. Zauważa, że w tej miłości odzwierciedla się trynitarny charakter duchowości zakonnej. W niej miłość Ojca zostaje uosobiona w Chrystusie, który przyjmując posłannictwo Ojca w Duchu Świętym, stał się Odkupicielem świata. Miłość Ojca objawiona w Synu, jako miłość odkupieńcza, stanowi cenę odkupienia człowieka i świata (por. RD 3). Ona jest również źródłem powołania do życia konsekrowanego.

Z kolei miejscem spotkania z miłością Chrystusa jest, zdaniem papieża, serce człowieka. Miłość odkupieńcza skierowana do adresata nabiera cech oblubieńczych, stając się miłością wybrania. Jezus kieruje to zaproszenie imiennie do każdego z powołanych, pozostawiając mu możliwość dokonania wolnego wyboru i udzielenia odpowiedzi w całkowicie wolny sposób (por. RD 3).

Pragnienie doskonałości stanowi istotę powołania chrześcijańskiego oraz motywację pójścia drogą proponowaną przez Odkupiciela. Podstawą i punktem odniesienia jest tutaj biblijne wezwanie do świętości, wypływające z aktu stworzenia na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 27n; Kpł 19, 2;). Kluczem jest natomiast dzieło odkupienia, które przywraca Bogu skażone grzechem stworzenie. To samo musi się dokonać w człowieku, który ma zostać oddany i przywrócony Bogu. Z tego wynika, że powrót do Boga, będący wynikiem miłości odkupieńczej (por. Iz 44, 22), jest wezwaniem człowieka do powrotu do samego siebie, odnalezienia swego życiowego powołania i jego realizacją (por. RD 4).

Ten powrót obejmuje zatem wewnętrzne i zewnętrzne ogołocenie człowieka, które znamionuje ślub ubóstwa. Papież powraca w swoim nauczaniu do tematu wyższości „być” nad „mieć”. Zauważa, że zrozumienie wzajemnej korelacji bycia i posiadania stanowi właściwe tło ideału ubóstwa. Jest również bardzo istotne dla właściwej afirmacji i odpowiedzi na dar powołania. Wezwanie do doskonałości dotyka, jego zdaniem, samych podstaw człowieczeństwa i pozwala jeszcze bardziej w tym odnowionym przez Chrystusa człowieczeństwie się zakorzenić (por. RD 4).

Powołanie do doskonałości, ujmowane jako fundament duchowości zakonnej, jest jednocześnie przez papieża motywowane nagrodą, jaką można za wybór i realizację tego sposobu pójścia za Chrystusem otrzymać. Jest nią nieprzemijający skarb w niebie (por. Mk 8, 35; Mt 10, 39; Łk 9, 24). Jan Paweł II podkreśla istotę powołania, które stanowią nie tyle słowa: „idź sprzedaj i rozdaj”, ile: „przyjdź i chodź za Mną”. Pierwsze z nich stanowią warunek skutecznieszego kroczenia za Chrystusem, ogołocenia ze zbędnego balastu. Istotą natomiast powołania jest naśladowanie Syna Bożego. Nagrodą zaś – wspólne przebywanie w niebie. W ten sposób papież wskazuje na eschatologiczny wymiar ducho-

wości zakonnej, realizowany poprzez duchowe zaślubiny z Chrystusem dzięki praktyce rad ewangelicznych (por. RD 5).

2. Istota duchowości zakonnej

Wyjaśnienie istoty duchowości zakonnej papież rozpoczyna od przybliżenia znaczenia konsekracji zakonnej. Zauważa, że termin ten jest bardzo bogaty znaczeniowo⁴. Tłumaczy ją jako poświęcenie Bogu na wyłączną własność poprzez profesję zakonną. Wyjaśnia, że profesja pełniej wyraża konsekrację chrzcielną. Według niego, konsekracja wprowadza w uniwersalne posłannictwo ludu Bożego szczególnie zasób duchowej i nadprzyrodzonej siły. W zakres tego posłannictwa papież zalicza: specyficzny rodzaj życia osób konsekrowanych, ich świadectwo i apostołat oraz wierność charyzmatowi założyciela (por. RD 7).

Ojciec święty rozróżnia także uczestnictwo w mesjańskiej misji Chrystusa osób konsekrowanych i pozostałych wiernych. Twierdzi, że o głębszym stopniu zakorzenienia w Chrystusie osób zakonnych stanowi profesja zakonna, która na fundamencie chrztu św. buduje nową więź człowieka z Trójcą Świętą. Papież, wyjaśniając relację konsekracji chrzcielnej i zakonnej, korzysta z nauczania soborowego. Opierając się na dekrecie *Perfectae caritatis* (1965), podkreśla, że konsekracja zakonna „korzeniami sięga głęboko w konsekrację chrztu i pełniej ją wyraża” (PC 5). Rozwija to zagadnienie, nazywając nową konsekrację poświęceniem osoby ludzkiej Bogu, zaś śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa wyrazem tego poświęcenia i zarazem czynnikiem prowadzącym do jego urzeczywistnienia (por. RD 7).

Profesja zakonna to nowe zanurzenie w śmierć Chrystusa (por. Rz 6, 3–11). Owa nowość, według Jana Pawła II, odnosi się do świadomości nieustannego „nawracania”. Człowiek „zanurzony w śmierć” i „pogrzebany wraz z Chrystusem” rozpoczyna nowe życie, podobnie jak jego Mistrz. W Chrystusie ukrzyżowanym znajduje swą integralną podstawę konsekracja chrztu i profesja rad ewangelicznych, która jest równocześnie śmiercią i wyzwoleniem (por. Ef 4, 22–24; RD 7).

2.1. Przymierze oblubieńczej miłości

Papież podkreśla znaczenie, jakie ma świadomość osób konsekrowanych w kwestii ich szczególnego uczestnictwa w krzyżowej śmierci i zmartwychwstaniu Odkupiciela. Zaznacza, że istotą duchowości zakonnej stanowi przymierze miłości z Chrystusem. Dokonuje się ono w duszy powołanego dzięki łasce Od-

⁴ Szerzej na temat rozumienia konsekracji zob.: Z. Pałys, *Rozwój teologii konsekracji zakonnej. Studium historyczno-teologiczne od Vaticanum II do Vita Consecrata Jana Pawła II*, Kraków 2008; *Encyklopedia Instytutów życia konsekrowanego i Stowarzyszeń życia apostołskiego*, red. M. Daniluk, Lublin 2000, s. 201–202.

kupienia w realnym kształcie rad ewangelicznych. W taki sposób wyraża się odpowiedź człowieka na miłość odkupieńczą Chrystusa. Tą odpowiedzią jest miłość oddania się Chrystusowi, będąca duszą konsekracji. Dzięki niej kształtuje się i rozwija owo przymierze miłości oblubieńczej (por. Ps 135, 4).

Nawiązując do słów św. Pawła z Rz 12, 1, papież zachęca osoby zakonne do tego, by przez konsekrację rad ewangelicznych zanurzyły się w tajemnicy paschalnej Odkupiciela. Zaznacza potrzebę zrozumienia tożsamości osoby, która należy do Chrystusa i jego Kościoła. Zachęca do coraz głębszego poznawania, a przez to do intensywniejszego miłowania Zbawiciela poprzez modlitwę, kontemplację i uczynki miłosierdzia (por. RD 8).

Jan Paweł II zauważa, że w Ewangelii jest mnóstwo wskazań dotyczących nie tylko tego, co konieczne, ale tego, co lepsze. Podaje, że śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa nadają drodze rad ewangelicznych osoby zakonnej specyficzny chrystocentryczny wymiar oraz wyciskają na niej znak ekonomii Odkupienia. Istotą duchowości zakonnej realizowanej w aspekcie ekonomii Odkupienia papież wyjaśnia na podstawie słów św. Jana: *Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie! Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca. Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia, nie pochodzi od Ojca, lecz od świata. Świat zaś przemija, a z nim jego pożądliwość; kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki* (1 J 2, 15–17).

Na podstawie tego tekstu Ojciec święty odnosi się do przymierza oblubieńczej miłości między Chrystusem a osobą konsekrowaną. Stwierdza, że to dzięki miłości człowiek dąży do przewyciężenia wszystkiego, co nie pochodzi od Ojca. Tym, co trzeba w pierwszym rzędzie przewyciężyć, są, jego zdaniem, wspomniane w liście Janowym grzechy przeciwko ślubom zakonnym. To dzięki miłości następuje owo „przetworzenie” stosunku do świata zewnętrznego i do własnego „ja”.

Papież wielokrotnie używa tego sformułowania, gdyż stwierdza: „(...) cała bowiem ekonomia Odkupienia mieści się w ramach tych słów Chrystusa, wypowiedzianych w modlitwie arcykapłańskiej do Ojca: »nie proszę, abyś ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego« (J 17, 15)”. Zauważa, że ewangeliczne rady czystości, ubóstwa i posłuszeństwa stanowią w ekonomii Odkupienia najbardziej radykalne sposoby wspomnianego przetworzenia. Ewangeliczna czystość pomaga przetworzyć to, co swe źródło ma w pożądliwości ciała; ubóstwo – to, co płynie z pożądliwości oczu; posłuszeństwo to, co wynika z pychy tego życia (por. RD 9).

2.2. Udział w Chrystusowej kenozie

Do istoty duchowości zakonnej należy, zdaniem Jana Pawła II, oprócz przy- mierza miłości oblubieńczej także udział osoby zakonnej w misterium pas- chalnym Chrystusa. Dzieje się tak dlatego, że oblubieńcza miłość, wyrażona za pomocą rad ewangelicznych, znajduje swoją kulminację w tajemnicy paschal- nej Jezusa Chrystusa. W niej zespolone są zarówno wyniszczenie przez śmierć, jak i narodziny do nowego życia przez Zmartwychwstanie. Praktyka rad ewan- gelicznych ma w sobie głęboki refleks tej paschalnej dwoistości (por. PC 5).

Wyniszczenie to, zdaniem papieża, jest konieczne i dotyka tego, co w każ- dym człowieku jest grzechem i dziedzictwem grzechu. Wskutek wyniszcze- nia oraz następującego po nim odrodzenia można narodzić się każdego dnia z głębszym dobrem ukrytym w duszy ludzkiej. Rady ewangeliczne przygotowu- ją duszę na przyjęcie łaski Ducha Świętego, który jest bezpośrednim sprawcą wszelkiej świętości (por. 2 Kor 5, 17).

Jako wzór wyniszczenia dla osoby konsekrowanej Jan Paweł II stawia Syna Bożego, który *istniejąc w postaci Bożej (...) ogołocił samego siebie, przyjmą- szy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi* (por. Flp 2, 6–7). Warunkiem naśladowania Chrystusa jest przyjęcie Jego krzyża. Według papieża, świad- czy o tym już zaproszenie Jezusa skierowane do wszystkich: *Pójdź za Mną*, które jakby poprzedza inne wezwanie: *Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladowuje!* (Mk 8, 34; Mt 16, 24). Udział w Chrystusowej kenozie należy do natury po- wołania chrześcijańskiego, a w szczególny sposób do istoty duchowości za- konnej (por. Flp 3, 8–9).

Papież zauważa, że pełne zrozumienie tajemnicy własnego człowieczeństwa wobec procesu obumierania człowieka zewnętrznego i rodzenia nowego we- wnętrznego (por. 2 Kor 4, 16) jest możliwe jedynie przez odbicie w sobie tajem- nicy paschalnej Jezusa Chrystusa. Dzięki temu można pełniej odnaleźć siebie w Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. W ten również sposób eko- nomia Odkupienia rozlewa moce tajemnicy paschalnej na grunt duchowości zakonnej, w której człowieczeństwo, uległe wezwaniu Chrystusa, znajduje swo- ją istotę i sens istnienia (por. RD 10).

3. Praktyczny wymiar duchowości zakonnej

Według nauczania Jana Pawła II, polega on przede wszystkim na realizacji rad ewangelicznych czystości, ubóstwa i posłuszeństwa oraz umiłowania Ko- ścioła w postaci dawania świadectwa oraz apostołstwa. Zdaniem papieża, po- szczególne rady uwytłaczają bądź oblubieńczy (czystość), bądź odkupieńczy

(posłuszeństwo i ubóstwo) rys miłości serca ludzkiego (por. RD 11). Z kolei au- tentyczne świadectwo i gorliwy apostołat są wyrazem głębokiego życia ducho- wego osób konsekrowanych realizowanego w codzienności.

3.1. Rady ewangeliczne

Omawianie rad ewangelicznych Jan Paweł II rozpoczyna od ślubu czystości, który jest przykładem i sposobem wyrażania szczególnej możliwości realizacji miłości oblubieńczej Chrystusa. Papież tłumaczy go od strony pozytywnej. Za- uważa, że czystości nie należy rozpatrywać jako dobrowolnej rezygnacji z mał- żeństwa i rodziny, ale jako charyzmatyczny, świadomy wybór Chrystusa na wyłącznego Oblubieńca. Dodaje, że ślub ten ma swoje pozytywne skutki. Na- wiązuje do nauczania soborowego (por. KK 42), zauważa, że ślub czystości po- zwala w sposób całkowity zatroszczyć się o sprawy Pana, a ponadto, ponieważ jest dokonany dla królestwa niebieskiego, sprawia, że to eschatologiczne kró- lestwo Boga w jakiejś mierze dotyka ludzi i staje się w pewien sposób obec- ne już na tym świecie. Osoby konsekrowane przez ślub czystości przynoszą na ten świat zapowiedź przyszłego zmartwychwstania (por. Łk 20, 34–36; Mt 22, 30; Mk 12, 25) i życia wiecznego. Ukazują, że polega ono na zjednoczeniu z Bo- giem przez uszczęśliwiające widzenie i miłość, której dowód dają przez wier- ność Chrystusowi w stanie zakonnym (por. RD 11).

Omawiając ślub ubóstwa w kontekście praktycznej realizacji duchowości za- konnej, Jan Paweł II korzysta z Drugiego Listu do Koryntian. Podkreśla słowa Apostoła stanowiące jakby syntezę tej rady ewangelicznej: (...) *znacie przecież łaskę Pana naszego Jezusa Chrystusa, który będąc bogaty, dla nas stał się ubo- gim, aby was ubóstwem swoim ubogacił* (2 Kor 8, 9). Fragment ten wyjaśnia we- wnętrzną strukturę odkupieńczej łaski Jezusa Chrystusa, który najpierw musiał stać się ubogim, by następnie obdarować człowieka swoim Bóstwem. Z tego też powodu, zauważa papież, rada ta znajduje się na samym początku orędzia ośmiu błogosławieństw, jako warunek *sine qua non* zrozumienia tajemnicy Bo- żego obdarowania (por. Ef 3, 9).

Ponadto ubóstwo daje człowiekowi wewnętrzne uzdolnienie do zrozumie- nia ubóstwa Chrystusa, który jest nieskończenie bogaty. Ta obfitość jednak przekracza ludzkie możliwości poznawcze i nie może się właściwie wyrazić w żadnym z dóbr stworzonych. Jedynie w ubóstwie i tylko przez ubogich w du- chu może ono być właściwie pojęte. Z tego też powodu Chrystus, Bóg-Człó- wiek, stał się ubogi, i tym ubóstwem nas ubogaca. Wzywa także do takiego stylu życia: (...) *sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj (...), a będziesz miał skarb w niebie* (Mt 19, 21). To zaproszenie, zdaniem papieża, ma podwójne znaczenie: z jednej strony jest wezwaniem do ubogacenia innych przez własne ubóstwo, a z dru-

giej stanowi świadectwo wiary i zaufania w nieskończone bogactwa Boga, który sam wystarcza. Dowodzi tego wydarzenie paschalne, w którym Chrystus, najuboższy w krzyżowej śmierci, ubogaca ludzi pełnią nowego życia przez Zmartwychwstanie (por. RD 12). W śmierci krzyżowej widać, że ubóstwu Chrystusa towarzyszy również postawa sługi wszystkich Jego uczniów (por. Flp 2, 6–8).

Z kolei posłuszeństwo, zdaniem Jana Pawła II, stanowi rdzeń rzeczywistości Odkupienia, w której świetle można opisać istotę duchowości zakonnej. Na potwierdzenie papież przytacza słowa Apostoła z Listu do Rzymian: *Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi* (Rz 5, 19). Uważa, że ewangeliczna rada posłuszeństwa jest wezwaniem, wypływającym z Chrystusowego posłuszeństwa „aż do śmierci”. Z tego powodu wszyscy, którzy odpowiadają na zaproszenie Jezusa „Pójdź za Mną”, powinni przygotować się do nieustannego dojrzewania w postawie posłuszeństwa aż do śmierci krzyżowej. Osoby konsekrowane w wypełnianiu tego ślubu sięgają do istotnej głębi całej ekonomii Odkupienia, pragnąc osiągnąć szczególny udział w posłuszeństwie Jezusa Chrystusa (por. PC 1)

Interesujące i wymowne zarazem jest umiejscowienie przez Jana Pawła II ślubu posłuszeństwa pomiędzy tajemnicą grzechu a tajemnicą usprawiedliwienia i zbawczej łaski. Uzasadnia je tym, że właśnie przez ten ślub człowiek może przetrwać siebie i przeobrazić się ze starego człowieka w nowego, na podobieństwo Chrystusa (por. RD 13).

Przytaczając liczne teksty ewangeliczne, zachęca osoby konsekrowane do wkroczenia na drogę wypełniania woli Boga (por. Ps 40, 8–9; J 4, 34; 5, 30; 6, 38; 8, 29). Nawiązuje w tym miejscu do dekretu soborowego *Perfectae caritatis* (nr 14). Podaje, że najdoskonalszy przykład praktyki posłuszeństwa w życiu Syna Bożego i naśladowanej Go osoby zakonnej można odnaleźć w obliczu męki i krzyża: *Ojczy, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich. Jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie* (Łk 22, 42). Papież zauważa pewną etapowość posłuszeństwa Chrystusa woli Ojca, które od modlitwy w Ogrójcu wypełnia się cierpieniem, staje się owym posłuszeństwem aż do śmierci, i to krzyżowej.

Jan Paweł II podaje także rozróżnienie posłuszeństwa osób konsekrowanych i posłuszeństwa, które jest warunkiem egzystencji wszystkich chrześcijan. Zauważa, że w stanie zakonnym ślub posłuszeństwa ustanawia w sercu każdego i każdej powinność szczególniejszego odniesienia do Chrystusa – posłusznego aż do śmierci. A ponieważ to Chrystusowe posłuszeństwo stanowi istotny rdzeń dzieła Odkupienia, dlatego też w wypełnianiu ewangelicznej rady posłuszeństwa należy także upatrywać szczególnego momentu tej zbaw-

czej ekonomii Odkupienia, które przenika całe powołanie i misję osób konsekrowanych w Kościele (por. RD 13).

W tym miejscu papież łączy kwestie posłuszeństwa i miejsca osób konsekrowanych w Kościele. Nawiązuje do adhortacji Pawła VI *Evangelica testificatio* (1971), zwracając uwagę na potrzebę wsłuchiwanie się w natchnienia Ducha Świętego oraz wierności charyzmatom założycieli (por. ET 6). Z tego dezyderatu wyprowadza konieczność uległości prawowitym przełożonym, zastępującym Boga (por. PC 14). Argumentuje to również tekstami biblijnymi: *Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i bądźcie im ulegli, ponieważ oni czuwają nad duszami waszymi i muszą zdać sprawę z tego* (Hbr 13, 17). Z kolei do przełożonych zwraca się z apelem, by otrzymaną przez posługę Kościoła władzę wykonywali w duchu służby, wsłuchując się w zdanie członków własnych wspólnot i rozeznając, czego Chrystus od każdego wymaga.

W parze z posłuszeństwem, pojmowanym jako uległość woli Bożej, idzie postawa służby. Ona kształtuje całe życie osoby konsekrowanej na wzór Syna Człowieczego (por. Mk 10, 45). Wzorem takiej postawy jest Maryja, pierwsza Uczennica Jezusa. Ona swoim życiem potwierdziła słowo dane Bogu w momencie Zwiastowania: *Oto Ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa* (Łk 1, 38). Uczyniła to w sposób całkowicie nieprzymuszony, gdyż posłuszeństwo jest szczególnie wyrazem wewnętrznej wolności (por. J 10, 17). Maryja zajmuje pierwsze miejsce wśród wszystkich osób poświęconych Bogu bez reszty. Ona jest najpełniej Bogu oddana, najdoskonalej konsekrowana, wypełniając wezwanie „Pójdź za Mną” w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie. Papież zaznacza, że osoby konsekrowane powinny widzieć w Maryi swój Prawzór zakonnej konsekracji (por. RD 17).

3.2. Miłość Kościoła

Zagadnienie miłości Kościoła w duchowości zakonnej znalazło swoje miejsce w wielu dokumentach, szczególnie posoborowych. Podkreśla się w nich znaczenie życia konsekrowanego we wspólnocie Kościoła. Szósty rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (1965) przypomina, że stan zakonny naśladuje wiernie i ustawicznie ukazuje w Kościele tę formę życia, jaką obrał sobie Syn Boży, przyszedłszy na świat, aby spełnić wolę Ojca, i jaką zalecił uczniom. Ta część dokumentu odkrywa fundamenty teologiczne życia zakonnego, a szczególnie jego charakter eklezjologiczny, nauczając, że ten rodzaj życia wypływa z powołania Kościoła do świętości i z jego misji zbawczej (por. KK 31; 44)⁵.

⁵ Por. K. Hołda, *Życie konsekrowane*, dz. cyt., s. 17–29.

Z kolei inny soborowy dokument, *Perfectae caritatis*, dotyczący odnowy życia zakonnego, wymienia zasady i kryteria, w myśl których powinna się ta odnowa dokonać. Ojcowie soborowi kładą w nim nacisk na chrysto- i eklezjologiczny charakter życia zakonnego. Podkreślają, że dążenie do miłości doskonałej drogą rad ewangelicznych bierze początek z nauki i przykładu Boskiego Mistrza i dokonuje się we wspólnocie Kościoła (por. PC 5).

Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* podaje, że zakonnicy, zjednoczeni z Chrystusem na mocy chrztu i konsekracji zakonnej, powinni mieć świadomość szczególnej przynależności do Jego Mistycznego Ciała. Na tej podstawie są zobowiązani do współpracy w budowaniu i wzroście całego Mistycznego Ciała Chrystusowego oraz dobra Kościołów partykularnych. Mają to jednak czynić z zachowaniem własnej tożsamości, w zgodzie z własnym charyzmatem; w realizacji tych zamierzeń ma ich wspierać biskup (por. nr 33–35).

O wzajemnej współpracy między biskupami a zakonnikami traktują również Dyrektywy Kongregacji Zakonów i Instytutów Świeckich *Mutuae relationes* (1978). Tekst obejmuje dwie części: teologiczną i normatywną. Nawiązuje do poprzednich dokumentów Kościoła i zawartej w nich myśli, że zakonnicy mają się włączać w działalność duszpasterską Kościołów lokalnych, z zachowaniem jednak własnego charakteru, charyzmatu i posłannictwa.

Jan Paweł II, nawiązując w pewien sposób do tych dokumentów, w omawianej adhortacji rozpatruje zagadnienie miłości osób konsekrowanych do Kościoła w dwóch aspektach. Zwraca uwagę na potrzebę ich autentycznego świadectwa oraz gorliwego apostołatu.

3.2.1. Świadectwo

W motu proprio *Porta fidei* na Rok Wiary (2011) Benedykt XVI wskazuje na potrzebę dawania świadectwa życia chrześcijańskiego we wszystkich stanach. Odnosząc się do przykładu Apostołów (por. Mk 10, 28), uczniów tworzących pierwszą wspólnotę (por. Dz 2, 42–47), męczenników, którzy oddali życie za Chrystusa, zachęca do dawania świadectwa bycia chrześcijaninem: w rodzinie, w życiu zawodowym, publicznym, a szczególnie zakonnym, z wykorzystaniem charyzmatów i posług im właściwych (por. PF 13).

Podobne treści zawarł Jan Paweł II w adhortacji napisanej w Jubileuszowym Roku Odkupienia. Wezwał w niej wszystkich ludzi do odnowienia miłości ku Chrystusowi. Szczególne zadanie z racji ich profesji powierzył osobom konsekrowanym, które zajmują wyjątkowe i odpowiedzialne miejsce zarówno w uniwersalnej wspólnocie ludu Bożego, jak i w każdej wspólnocie lokalnej Kościoła. Konsekracja i profesja rad ewangelicznych są, zdaniem papieża,

szczególnym świadectwem miłości, która stanowi istotę duchowości zakonnej. Miłość ta obejmuje cały Kościół, czyniąc osobę konsekrowaną swoistym darem dla jego wspólnoty. Dotyka wielu szkół duchowości zakonnej w poszczególnych instytutach wiernych charyzmatowi założyciela i aktualnym potrzebom Kościoła (por. RD 14).

Profesja rad ewangelicznych przyczynia się ukształtowania w osobie konsekrowanej zdolności dokonywania właściwych wyborów (por. Rz 8, 13). Dzięki temu czyni z nich świadków „sprzeciwu” wobec wyborów, jakich dokonuje współczesny świat (por. Rz 12, 2). Według papieża, jedynym możliwym do przyjęcia świadectwem jest świadectwo miłości, które wpisane w profesję rad ewangelicznych mówi o Odkupieniu. Świadectwo to mocą Chrystusowego krzyża i Zmartwychwstania prowadzi świat i ludzkość w Duchu Świętym do tego ostatecznego wypełnienia w Bogu. Z tego powodu ma być w pełni przejrzyste i w pełni owocne wśród ludzi. Sposobem na to jest wierne zachowanie przepisów Kościoła oraz zasad dotyczących zewnętrznego wyrazu konsekracji i przestrzegania rad ewangelicznych (por. KPK kan. 669; RD 16).

3.2.2. Apostolat

Osoba zakonna, która oddaje się Bogu do dyspozycji i świadczy życiem o Jego bliskości, staje się narzędziem i wyrazem miłości Boga do ludzi. W ten sposób, zdaniem Jana Pawła II, ze świadectwa miłości oblubieńczej ku Chrystusowi rodzi się właściwy powołaniu osób konsekrowanych ich udział w apostołstwie Kościoła. Wyraża się on na wiele różnych sposobów i poprzez różnorodność charyzmatów udzielanych poszczególnym instyutom. W ten sposób osoby konsekrowane wpisują się w misję Apostołów (por. Mt 28, 19)⁶.

Osoby zakonne na wiele różnych sposobów wypełniają swą miłość ku Kościołowi poprzez apostołstwo. Charakter tego posłannictwa jest specyficzny i kościelny. Pochodzi od charyzmatu założyciela, który otrzymany od Boga i zatwierdzony przez Kościół staje się charyzmatem całej wspólnoty. Ów dar usiłuje zaradzić różnym potrzebom Kościoła i świata w poszczególnych momentach dziejów. Papież podkreśla, że w każdej z dziedzin apostołstwa (zarówno w kontemplacji, jak i w działaniu) osobom zakonnym towarzyszy błogosławieństwo i opieka Kościoła. W całościowym posłannictwie Kościoła uwydatnia się w sposób szczególny owa ekonomia Odkupienia, której głębię zakonnicy i siostry zakonne noszą w sobie przez samą konsekrację i profesję rad ewangelicznych (por. RD 15)⁷.

⁶ Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tłum. J.E. Bielecki, Kraków 1998, s. 196–199.

⁷ Por. tamże, s. 200–201.

Najbardziej podstawowym dziełem apostolskim pozostaje zawsze tożsamość osoby konsekrowanej. Papież nie używa tego terminu, ale pisze, „czym (a zarazem kim) w Kościele są osoby konsekrowane”, objaśniając swoje rozumowanie tekstem św. Pawła: *Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu* (Kol 3, 3). Stwierdza, że owo „ukrycie z Chrystusem w Bogu” jest źródłem, sposobem i gwarancją ich skutecznego apostołstwa. Zachęca, by dzięki temu zjednoczeniu i wypływającemu z niego apostołstwu zakonnicy byli światłem dla świata (por. Mt 5, 16) przez świadectwo wzajemnej miłości, związanej z braterskim lub siostrzanym duchem każdej wspólnoty (por. J 13, 35). Papież podkreśla w tym miejscu znaczenie wspólnotowego charakteru życia zakonnego, który umacniany głębokim życiem duchowym (zwłaszcza Eucharystią) pozwala urzeczywistnić wymiar międzyosobowy i społeczny wzajemnej miłości, szacunku, jedności i bezinteresownej pomocy (por. PC 15).

Szczególnie mocno Jan Paweł II zaznacza wartość apostołstwa przejawiającą się we wrażliwości na potrzeby i cierpienia człowieka (por. Ga 6, 2), apostołstwa będącego wypełnieniem przykazania miłości i całkowitym wypełnieniem Prawa (por. Rz 13, 10). Poprzez każdy czyn i postawę osób zakonnych powinna być głoszona i potwierdzana prawda leżąca u podstaw ekonomii Odkupienia, że *Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie* (Ef 5, 25). Tylko w ten sposób, zdaniem papieża, apostołat nabierze cech przejrzystości i wyrazistości, ukazując jednocześnie głęboką więź z Kościołem (por. KPK 675 § 3).

* * *

Podsumowując, można zauważyć, że Jan Paweł II widzi podstawę duchowości zakonnej w powołaniu człowieka do doskonałości. Ukazuje, w myśl nauki soborowej, że to uprzywilejowany, aczkolwiek nie jedyny sposób dążenia człowieka do świętości. Istotę duchowości zakonnej papież ujmuje w przymierzu oblubieńczej miłości osoby konsekrowanej z Chrystusem oraz w udziale w Jego wyniszczeniu. Z kolei wśród sposobów realizacji duchowości zakonnej podaje wypełnianie rad ewangelicznych oraz miłość do Kościoła. Zadanie to zaleca wypełniać przez dawanie świadectwa w codzienności i apostołat. W ten sposób tworzy doskonały wzór, pewien szkic i sposób analizy badawczej duchowości poszczególnych instytutów zakonnych z zachowaniem wierności ich charyzmatom i wskazaniom założycieli. Na tej podstawie można dokonywać analizy badawczej duchowości poszczególnych instytutów zakonnych.

Summary

Monastic spirituality in the light of *Redemptionis donum* of John Paul II

To sum up, it is possible to notice that John Paul II can see the base of the monastic spirituality in appointing the human to the excellence. He is showing, in accordance with the conciliar learning, that it is a privileged, although not only way of the aspiration of the human to the holiness. The Pope is taking hold of the being of the monastic spirituality in the alliance of the love of the consecrated person with the Christ and in the participation in his cachexia. Next amongst means of implementation filling evangelical advice up and loves of the Church are giving to the monastic spirituality. The task is recommending it to fill up through the bearing witness into everyday lives and the apostolate. In this way an excellent certain template forms the sketch and the manner of analysis of the research spirituality of individual monastic institutes their in compliance with the faithfulness for charismata and indications of founders.

Adam Józef Sobczyk – kapłan ze Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny, dr hab., adiunkt Zakładu Teologii Duchowości UMK w Toruniu. Od 2007 roku członek Międzynarodowej Komisji Formacyjnej Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny, od 2009 roku członek korespondent Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Wykładowca teologii duchowości, kierownictwa duchowego i poradnictwa rodzin, rekolekcjonista. Zainteresowania naukowe obejmują głównie zagadnienia historii i teologii duchowości ze szczególnym uwzględnieniem duchowości zakonnej oraz duchowości małżeńskiej i rodzinnej.

Ks. Sławomir Ropiak
UWM – Olsztyn

OBRAZ NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY W PIEŚNIACH DO MATKI BOŻEJ NIEUSTAJĄCEJ POMOCY

Słowa kluczowe: ikona, Matka Boża Nieustającej Pomocy, obraz, pieśni maryjne, pobożność ludowa

Keywords: icon, Our Lady of God of Perpetual Succour, image, songs of the Virgin Mary, folk godliness

Schlüsselwörter: die Ikone, die Göttliche Mutter der Unaufhörlichen Hilfe, das Bild, Lieder zu Maria, die Volksfrömmigkeit

Nabożeństwo do Matki Bożej Nieustającej Pomocy¹, znane w Polsce od 1869 roku² za sprawą redemptorystów³, bogate jest w liczne pieśni. Obecnie przeżywa swoisty renesans. Nieustająca pomoc Matki Bożej przyzywana jest nie tylko w polskich kościołach⁴, lecz także w wielu domach katolickich⁵. Dzieje się tak od czasu powstania w Toruniu redemptorystowskiej rozgłośni Radio Maryja. W każdą środę rozchodzi się na falach eteru śpiew pieśni do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, godzinek oraz nieustannej nowenny⁶.

Popularność tego maryjnego nabożeństwa inspiruje do refleksji nad nim w świetle dokumentów Kościoła dotyczących zarówno mariologii, jak i pobożności ludowej i liturgii⁷. Celem niniejszego opracowania jest ukazanie teologicznego obrazu Najświętszej Maryi Panny zawartego w pieśniach kościelnych do MBNP.

¹ Zob. *Ważniejsze modlitwy i pieśni na czas Nieustającej Nowenny*, Warszawa 1951; *Nabożeństwo do Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Przewodnik duszpasterza*, red. S. Madeja, Kraków 2010² (dalej: NdMBNP).

² Do Polski pierwsza kopia obrazu MBNP dotarła w 1869 roku, a rozkwit nabożeństwa wiązał się z przybyciem redemptorystów do Mościsk; zob. A. Łabuda, *Ikona Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Mościskach. Modlitewnik*, Lublin 2001, s. 23–28.

³ Zob. A. Bazieli, *Śługa Boży O. Bernard Łubieński Apostoł kultu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy*, Tuchów 1995.

⁴ Zob. <http://kosciol.wiara.pl/doc/490258.Matka-Boza-Nieustajacej-Pomocy> (dostęp: 18 maja 2012).

⁵ Z racji przyczynkarskiego charakteru artykułu pomijam interesujące zagadnienie z zakresu ekumenizmu, dotyczące kultu obrazu MBNP w kościołach mariawickich.

⁶ Zob. ramówka Radia Maryja: środa, godz. 8.05: Godzinki ku czci MBNP; 18.00: Nowenna do MBNP.

⁷ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, tłum. J. Sroka, Pallottinum 2003 (dalej: DPLiL).

1. Matka Boża Nieustającej Pomocy piękna w swym wizerunku

W pieśniach do MBNP przewijają się motywy nawiązujące do zewnętrznego wyglądu Maryi w Jej wizerunku. Przy pisaniu ikony obowiązują ściśle kanony piękna. Nieustająca Pomoc to Mateczka *cudna*⁸. Jej skupiona postać wyobraża ideał piękna wolnego od ziemskich powabów⁹.

Obecnie spopularyzowana forma nabożeństwa do MBNP ukształtowała się pod wpływem duchowości ojców redemptorystów, którym 19 stycznia 1866 roku papież Pius IX przekazał pod opiekę cudowny wizerunek Nieustającej Pomocy (powstał on prawdopodobnie na Krecie pod koniec XIV wieku¹⁰).

Redemptoryści, podejmując gorliwą działalność misyjną w całej Europie i na innych kontynentach, popularyzowali kopie tego obrazu oraz ożywiali pobożność maryjną według modelu nabożeństwa do MBNP¹¹. Pieśni śpiewa się *przed Twoim obrazem / Nieustającej Pomocy*¹².

Oryginalny obraz MBNP jest malowidłem wykonanym techniką temperową na orzechowej desce o rozmiarach 53×41,5 cm i łączy w sobie elementy dwóch typów ikony: *Eleusa* – Tkliwa oraz *Hodigitria* – Wskazująca drogę¹³. Na złotym tle ikony odcinają się dwie główne postacie: Maryi Dziewicy i Jej Syna. Czciociele MBNP śpiewają: *Cześć Ci składamy, wielka Matko Boża, / w świętym obrazie na złocistym tle, / świecisz zawsze jak poranna zorza, / oraz Twój Jezus, słodkie dziecię Twe*¹⁴. Maryja trzyma Dzieciątka na lewym ramieniu, a prawą dłońią podtrzymuje Jego rączki¹⁵: *Twój Jezus wśród trwogi / dłońmi ujmuje Twą rękę*¹⁶.

1.1. Matka Boża piękniejsza nad wszelkie stworzenie

Połączenie dwóch typów ikonograficznych i dodatkowe specyficzne elementy nadają ikonie Nieustającej Pomocy swoisty, niepowtarzalny charakter¹⁷. W jednej z pieśni wierni śpiewają: *Jakże piękna jesteś, Pani, / cudna niby rajski kwiat*¹⁸.

⁸ *Nieustająca Pomoc (Ty czekaj mnie, Mateczko cudna)*, t. i m.: o. W. Skroboszewski, w: *Zbiór pieśni ku czci Matki Bożej Nieustającej Pomocy z towarzyszeniem organów*, red. S. Czyż, Tuchów 2001 (dalej: Zp MBNP), zwr. 1, s. 62.

⁹ Por. NdMBNP, s. 7.

¹⁰ Zob. J.C. Cruz, *Cudowne wizerunki Najświętszej Maryi Panny. Sto sławnych figur i obrazów*, tłum. H. Dymel-Trzebiatowska, Gdańsk 2004, s. 214–217.

¹¹ *Nieustająca Pomoc. Ikona – Historia, Nowenna do Matki Bożej Nieustającej Pomocy*, Tuchów 1988, s. 6–20; zob. *Ośrodki kultu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w świecie*, w: http://www.zrodlo.krakow.pl/Archiwum/Numery_Specjalne/Nr_30_2000/12.

¹² *Matko, przed Twoim obrazem*, t.: o. M. Krzepiński, m.: o. A. Klamana, w: Zp MBNP, zwr. 1, s. 24.

¹³ *Nieustająca Pomoc. Ikona...*, dz. cyt., s. 6–20.

¹⁴ *Cześć Ci składamy, wielka Matko Boża*, t.: o. Fr. CSsR, m.: St. Szychowski, w: Zp MBNP, zwr. 1, s. 43–44.

¹⁵ Por. J. Dołbakowski, *Wybrał ich Bóg. Święci i błogosławieni redemptoryści*, Kraków 1998, s. 187–188.

¹⁶ *Matko, przed Twoim obrazem*, dz. cyt., zwr. 3, s. 24.

¹⁷ Por. J. Dołbakowski, *Wybrał ich Bóg*, dz. cyt., s. 187.

¹⁸ *Jakże piękna jesteś, Pani*, t.: ks. R. Sztajor, m.: W. Lindert, w: Zp MBNP, zwr. 1, s. 16.

Maryja wychwalana jest jako najpiękniejsze stworzenie Boże: *Witaj, Maryjo, Umiłowana / od Boga Stwórcy już przed wiekami*¹⁹; *Przed Twym obrazem klęka lud w podziwie, / wzrok Twój zachwyca, wabi urok szat, / Kościół też głosi, że na ziemskiej niwie / Tyś najpiękniejszy Boga Stwórcy kwiat*²⁰.

Piękno MBNP wyrażane jest w przeróżnych porównaniach i tytułach poetyckich: *Tyś drogi naszej ziemskiej słońcem, / o Tobie wiecznie chcemy śnić*²¹; *Jutrzenko zaranna na niebie. / Piękniejsza nad słońce i gwiazdy. / Śliczniejsza nad cedry Libanu. / Cudniejsza nad perły i złoto. / Panno łask Bożych pełna. / Panno Księżno niebieska. / Panno Niepokalana. / Panno cnót wszelkich wzorze*²².

Piękno ikony płynie z zawartej w niej prawdy teologicznej. MBNP to *Boga rodzica, Maryja Dziewica*²³; *Matka wielka, / Święta Boża Rodzicielka*²⁴. Nadprzyrodzone piękno Maryi *rozwesela nas / w strapienia każdy czas*²⁵. Doskonałość i świętość Maryi urzeka wiernych²⁶. Jest Ona umieszczona w soteriologicznej perspektywie odwiecznego planu Boga: *Matko przedziwnej pomocy. / Wszak Stwórca zbawcze dusz plany, / zwierzył łaskawie Twej mocy*²⁷. Maryja jest piękna, ponieważ odbija odwieczną pomoc Wszechmogącego Boga²⁸. Podobnie jak *szczęśliwi święci w niebios chwale, / wpatrzeni w cudną Marii twarz, / na ziemi w słodkim serc zapale, / z radością czcimy obraz nasz*²⁹.

Czciciele Matki Bożej, urzeczeni Jej pięknem, powtarzają za św. Teresą: *Matko, wiesz dobrze, że od młodości / Obraz Twój porwał me serce, / że Twe oblicze pełne czułości / szczęście mi daje w rozterce*³⁰.

1.2. Matka i Dziewica o tkliwym obliczu

Od ikony nie oczekuje się, by ukazywała ładną twarz, lecz aby oddawała nadprzyrodzone piękno przedstawianej osoby. MBNP ukazana jest na ikonie frontalnie, co umożliwia bezpośredni kontakt z Nią i napełnia wizerunek Jej obecnością³¹. Potwierdzają to słowa pieśni: *patrzeć chcę zawsze w twarz Twoją*³².

¹⁹ *Witaj, Maryjo, Umiłowana*, t.: o. S. Trąbka, m.: o. A. Klaman, w: Zp MBNP, zwr. 1, s. 38.

²⁰ *Cześć Ci składamy, wielka Matko Boża*, dz. cyt., zwr. 2, s. 43.

²¹ *Szczęśliwi święci w niebios chwale*, t.: o. Fr., m.: ks. A. Chlondowski, w: Zp MBNP, zwr. 1, s. 34.

²² *O Matko Boska, za nami wstawiaj się*, t. i m.: a.n., w: *Cantate. Śpiewnik seminaryjny*, wybór i oprac. A. Zając, S. Ganczarski, Tarnów 2001⁴, n. 50, zwr. 1–2, s. 95 (dalej: *Cantate*).

²³ *Kiedy Twe dziecię*, t.: „Chorągiew Maryi”, m.: ks. A. Chlondowski, w: Zp MBNP, ref., s. 18.

²⁴ *Słyszę, Matko, żeś jest wielka*, t.: CSsR, m.: ks. A. Chlondowski, w: Zp MBNP, zwr. 1, s. 33.

²⁵ *Anielskie Twoje lico*, t.: x CSsR, m.: ks. J. O. Mański, w: Zp MBNP, zwr. 1, s. 12.

²⁶ Por. KKK 972.

²⁷ *Matko, przed Twoim obrazem*, dz. cyt., zwr. 2, s. 24.

²⁸ Por. M. Kotyński, *Medytacje nad Ikoną Matki Bożej Nieustającej Pomocy*, Kraków 2011, s. 28.

²⁹ *Szczęśliwi święci w niebios chwale*, dz. cyt., zwr. 1, s. 34.

³⁰ *Matko, wiesz dobrze*, t.: św. Teresa od Dz. Jezus, m.: ks. A. Chlondowski, w: Zp MBNP, s. 25; zob. tamże, s. 55–56.

³¹ Por. M. Kotyński, *Medytacje nad Ikoną...*, dz. cyt., s. 36.

³² *Matko, wiesz dobrze*, dz. cyt., zwr. 1, s. 25; zob. tamże, s. 55–56.

Tkliwość MBNP podkreślają słowa opisujące piękno Jej twarzy. Wierni wyznają z miłością i zachwytem: *w Twe macierzyńskie patrzeć lico, (...) / to nasza radość, o Dziewico*³³. Oblicze Maryi w ikonie namalowane jest według wschodniego kanonu piękna, z charakterystycznym wydłużonym nosem, zamkniętymi, delikatnymi i małymi ustami, dużymi oczami koloru oliwkowego, mocno zarysowanymi i wydłużonymi brwiami³⁴. W pieśni wychwalane jest *Anielskie Twoje lico, / o Matko i Dziewico*³⁵.

Twarz MBNP jest pełna dobroci i łagodności, smutku i zamyślenia³⁶. Tak też czciciele Ją odbierają. W serdecznej modlitwie wołają: *słodkie Twe lico też litością tchnie*³⁷.

1.3. Matka o zatroskanych oczach

Oczy Matki Bożej, szeroko otwarte, pełne zatroskania, miłości i smutku, skierowane są poza ikonę, na patrzącego³⁸. Wspominają o tym słowa pieśni: *Ku nam, Maryjo, oczy swe kierujesz*³⁹. Obejmuje Ona spojrzeniem pełnym matczynej troski całe Mistyczne Ciało Chrystusa, wszystkich ludzi w oczekiwaniu na modlitewne spotkanie z nimi i przekazanie im łaski Odkupienia⁴⁰. Wierni wyznają: *Anielskie Twoje oko, / spogląda tak głęboko, / przenika duszę wskros*⁴¹. *Twe oczy natchnione i w ludzi wpatrzone, / ślą w serca zbawienne spojrzenie, / wzywają do skruchy, dodają otuchy, / nadziei wzniesają promienie*⁴².

Owalna głowa Maryi, lekko pochylona w stronę Jezusa, wywołuje silne wrażenie, że Jej oczy patrzą jednocześnie na Syna i na modlących się przed wizerunkiem⁴³, bo jest to błogosławiona Matka Boga i Matka ludzi⁴⁴. W oczach Nieustającej Pomocy kryje się *pełnia miłości, dobroci, litości*⁴⁵. Autor jednej z pieśni opisuje swe przeżycie wiary, gdy w *dobrze Twe oczy, Matko, wpatrzone, / w których się niebios cisza odbija*⁴⁶, doświadcza wewnętrznego ukojenia. Liryzm nabożeństwa do MBNP wydobywa z Jej obrazu niezwykłą dobroć: *w oczach masz dobroci blask*⁴⁷; *Twe lica [oczy] jakże łaskawe są, / pociąga słodycz z nich*

³³ *Szczęśliwi święci w niebios chwale*, dz. cyt., zwr. 2, s. 34.

³⁴ Por. J. Dołbakowski, *Wybrał ich Bóg*, dz. cyt., s. 187–188.

³⁵ *Anielskie Twoje lico*, dz. cyt., zwr. 1, s. 12.

³⁶ Por. J. Dołbakowski, *Wybrał ich Bóg*, dz. cyt., s. 187–188.

³⁷ *Cześć Ci składamy, wielka Matko Boża*, dz. cyt., zwr. 3, s. 43.

³⁸ Por. J. Dołbakowski, *Wybrał ich Bóg*, dz. cyt., s. 187–188.

³⁹ *Cześć Ci składamy, wielka Matko Boża*, dz. cyt., zwr. 3, s. 43.

⁴⁰ Por. J. Dołbakowski, *Wybrał ich Bóg*, dz. cyt., s. 187–188.

⁴¹ *Anielskie Twoje lico*, dz. cyt., zwr. 2, s. 12.

⁴² *Twe oczy natchnione*, t.: St. Czyż, m.: o. F. Folek V.D., w: Zp MBNP, zwr. 1, s. 36.

⁴³ Por. J. Dołbakowski, *Wybrał ich Bóg*, dz. cyt., s. 187–188.

⁴⁴ Por. *Witaj, Maryjo, Umiłowana*, dz. cyt., zwr. 2, s. 38.

⁴⁵ *Twe oczy natchnione*, dz. cyt., zwr. 2, s. 36.

⁴⁶ *W dobrze Twe oczy*, t.: o. S. Podgórski, m.: o. A. Klaman, w: Zp MBNP, s. 70.

⁴⁷ *Jakże piękna jesteś, Pani*, dz. cyt., ref., s. 16.

*Twoja*⁴⁸. *Patrzyć w oczy, w których dobroć lśni, / to nasza radość, o Dziewico*⁴⁹. To sprawia, że wierni błagają: *Zwróć ku nam słodkie wejrzenie*⁵⁰; *Racz z matczynej swej miłości / zwrócić ku nam świętą skroń*⁵¹; *Gdy Twojej chwały niebieski tron, / daleki duszy cierpiącej. / Spoglądnij na nas przez obraz on, / Pomocy Nieustającej*⁵².

Spojrzenie Maryi na ikonie pod wpływem zachodniej sztuki stało się łagodniejsze w porównaniu z surowymi greckimi kanonami. Budzi ono miłość, wyraża dobroć i przystępność oraz zapewnia o Jej matczynym wsparciu⁵³: *Marii dziecię nie zaginie, / czuwa nad nim Matki wzrok*⁵⁴.

1.4. Matka i Królowa nasza

Na ikonie MBNP głowę Maryi zdobią dwie gwiazdy. Symbolizują one dziewictwo Maryi przed i po narodzeniu Jezusa: *w dziewiczej chwały strojna blaski, to Bożej Miłości żywy cud*⁵⁵. W pieśniach przewija się wątek królewskości Maryi, który sięga korzeniami nauczania św. Alfonsa⁵⁶. Bezpośrednia przyczyna takiego ujęcia w pieśniach wypływa także z treści ikony MBNP i z rozpowszechnionego zwyczaju koronowania maryjnych wizerunków w licznych sanktuariach⁵⁷. Maryja to Królowa, *co u nas tron sobie obrała, / by nas wspomagać w życia czas*⁵⁸.

Pieśni nawiązują do starej tradycji kultu ikony MBNP, która została umieszczona w nowo wybudowanym kościele św. Alfonsa w Rzymie i koronowana 23 czerwca 1867 roku⁵⁹. Maryja jest Królową gwiazd i ludzkich serc, spoglądającą z błękitów nieba na ziemię⁶⁰.

Powyżej środka czoła Maryi widnieje ośmioramienna gwiazda, nieco niżej zaś, po jej prawej stronie, gwiazda-krzyż⁶¹. Nawiązują one także do tytułów Ma-

⁴⁸ *Do Ciebie, Matko, Szafarko łask, t.: o. T. Sitko, m.: o. A. Klamana, w: Cantate, n. 52, zwr. 3, s. 97.*

⁴⁹ *Szczęśliwi święci w niebios chwale, dz. cyt., zwr. 2, s. 34.*

⁵⁰ *Matko, przed Twoim obrazem, dz. cyt., zwr. 4, s. 24.*

⁵¹ *Jakże piękna jesteś, Pani, dz. cyt., zwr. 3, s. 16.*

⁵² *Do Ciebie, Matko, Szafarko łask, dz. cyt., zwr. 2, s. 97.*

⁵³ Por. M. Kotyński, *Medytacje nad Ikoną...*, dz. cyt., s. 38–39.

⁵⁴ *Usłysz, Matko, t.: o. J. Byczkowski, m.: ks. A. Chlondowski, w: Zp MBNP, zwr. 2, s. 37.*

⁵⁵ *W dziewiczej chwały, t.: s. Alicja Niepokalanka, m.: ks. A. Chlondowski, w: Zp MBNP, zwr. 1, s. 39; zob. tamże, s. 71–72.*

⁵⁶ Zob. św. A.M. de Liguori, *Wystawianie Maryi. Rozważania nad wezwaniem modlitwy Witaj Królowo*, tłum. S. Misiaszek, M. Pierchała, Kraków 2000, s. 17–23.

⁵⁷ Zob. *Uczynicie Ją znaną całemu światu. Kult i symbolika Ikony Matki Bożej Nieustającej Pomocy w zarysie*, red. M. Sadowski, Kraków 2011, s. 145–151.

⁵⁸ *O Ty, co u nas tron sobie obrała, t.: o. J. Byczkowski, m.: F. Nowowiejski, w: Zp MBNP, zwr. 1, s. 29.*

⁵⁹ *Nieustająca Pomoc. Ikona...*, dz. cyt., s. 6–20; zob. *Ośrodki kultu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w świecie*, w: http://www.zrodlo.krakow.pl/Archiwum/Numery_Specjalne/Nr_30_2000/12.html (dostęp: 28 sierpnia 2012).

⁶⁰ *Królowo gwiazd, t.: o. H. Pagiewski, m.: o. W. Skroboszewski, w: Zp MBNP, ref., s. 45.*

⁶¹ Zob. J. Dołbakowski, *Wybrał ich Bóg, dz. cyt., s. 187–188.*

ryi jako Gwiazdy Zarannej (Jutrzenki) i Gwiazdy Morza, Królowej Nieba. Mówią o tym słowa pieśni: *Gwiazdą nam bądź zaranną, / o Matko*⁶²; *Ty zawsze, Matko, i w dzień, i w nocy / świecisz nam gwiazdą trwałej pomocy*⁶³; *Wierzymy, Matko, żeś nas pokochała / i nie opuścisz nigdy nas*⁶⁴.

Nieustająca Pomoc to Królowa nieba i ziemi wspomagająca swój cierpiący lud: *Niebios Królowo, zwróć swe wejrzenie / na Twych czcicieli ból i cierpienie. / Niechaj do Ciebie głos nasz doleci, / racz swą pomocą wesprzeć Twe dzieci*⁶⁵.

W polskich pieśniach do MBNP zauważa się przenikanie pierwiastków narodowych. Na ten kult nakłada się tytuł Królowej Polski: *Nieustającej Matko Pomocy, / weź w swą opiekę naród sierocy, / daj mu swą litość / odczuć na nowo, Królowo*⁶⁶; *Ty, coś sprawiła Wisły cud*⁶⁷; *Tyś naszym wzorem wiary i męstwa, / Ty nas ogarniasz spojrzeniem swym, / w mrokach cierpienia i w dniach zwycięstwa, / Tyś nam Królową, my ludem Twym*⁶⁸; *weź w swą opiekę polski lud*⁶⁹.

Powyższe przykłady ilustrują, jak głęboko przeniknął w świadomość polskich katolików kult MBNP. Ten narodowy nurt pobożnościowy w pieśniach, ukazujący Maryję jako naszą najpiękniejszą Królową i Matkę, łatwiej zrozumieć, gdy uświadomimy sobie, że kopie ikony MBNP znajdują się niemal w każdym kościele naszej ojczyzny⁷⁰.

2. Maryja jako pomagająca Matka

Maryja jest matką nam⁷¹. Kult Matki Boskiej pomagającej ludziom wypływa z prawdy o macierzyństwie Maryi wobec wszystkich. To Jej duchowe macierzyństwo w porządku łaski zrodziło się pod krzyżem Zbawiciela (por. J 19, 26–27). Maryjna pobożność ludowa, głęboka w motywacjach, jest ważnym i uniwersalnym faktem w Kościele. Charakteryzuje się zróżnicowaniem zewnętrznych form. Wypływa z wiary i miłości ludu Bożego do Chrystusa, Odkupiciela rodzaju ludzkiego, oraz ze sposobu rozumienia zbawczej misji, którą Bóg powierzył

⁶² *Z tronu niebieskiej chwały, t. i m.: św. A. Liguori, harm.: ks. A. Chlondowski, w: Zp MBNP, zwr. 1, s. 73; zob. tamże, s. 74.*

⁶³ *Nieustającej Matko Pomocy, t. i m.: ks. Fr. Walczyński, w: Zp MBNP, zwr. 3, s. 65.*

⁶⁴ *O Ty, co u nas tron sobie obrała, dz. cyt., zwr. 1, s. 29.*

⁶⁵ *Niebios Królowo, zwróć swe wejrzenie, t.: o. J. Byczkowski, m.: ks. A. Chlondowski, w: Zp MBNP, zwr. 1, s. 57.*

⁶⁶ *Nieustającej Matko Pomocy, dz. cyt., zwr. 1, s. 65.*

⁶⁷ *W dziewiczej chwały, dz. cyt., zwr. 3, s. 39; zob. tamże, s. 71–72.*

⁶⁸ *O Ty, co u nas tron sobie obrała, dz. cyt., ref., s. 29.*

⁶⁹ *W dziewiczej chwały, dz. cyt., zwr. 1, 3, s. 39; zob. tamże, s. 71–72.*

⁷⁰ Por. S.L. Piech, *Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Polsce*, w: *Uczynicie Ją znaną całemu światu*, dz. cyt., s. 76–77.

⁷¹ *Maryjo, dziękujemy Ci, t.: W. Łakowicz, m.: o. A. Klamana, harm.: J. Mroczek, w: Zp MBNP, zwr. 3, s. 19.*

Maryi z Nazaretu. W odwiecznym planie zbawienia Maryja jest nie tylko Matką Pana i Zbawiciela, lecz również Matką wszystkich ludzi na płaszczyźnie łaski⁷².

2.1. Matka nieustająca w swej skutecznej pomocy

Troskliwa pomoc Matki Bożej jest stała: *Nieustającą pomocą swą* wspiera *wciąż duszę mą*⁷³. Przekonanie o jej skuteczności wyraża wezwanie: *Prowadź, Maryjo, nas w niebios strony*⁷⁴. Miłość Maryi jest praktyczna w stosunku do ludzi. MBNP pomaga przez to, że *rozwesela nas / w strapienia każdy czas*⁷⁵; *wspiera na każdy dzień*⁷⁶; *osładza ludzkie znoje*⁷⁷. Jej pomoc dotyczy spraw nie tylko doczesnych, ale i nadprzyrodzonych: *pomaga w cnocie rósć*⁷⁸; *wciąż pomoc niesie nam, / do niebios wiezie bram*⁷⁹.

2.2. Maryja jako nieustanna wspomóżycielka wiernych

Matka Pomocy Nieustającej *pomaga nam*⁸⁰ *w życia czas*⁸¹, *nieustannie*⁸². *Wspiera nas w niedoli czas*⁸³; *wspiera swój lud we dnie i w nocy*⁸⁴; *nieustannie / przez wszystkie życia dni*⁸⁵.

MBNP spogląda na ludzi z litością, aby im ulżyć w cierpieniach⁸⁶, co uzasadnia błagania typu: *Wysłuchaj w niebie głos duszy nędznej / i błagającej o pomoc Ciebie*⁸⁷; *Ty nieustannie wspomagając chciej*⁸⁸; *W niedoli wspieraj łaskami*⁸⁹.

⁷² DPLiL, p. 183.

⁷³ *Anielskie Twoje lico*, dz. cyt., ref., s. 12.

⁷⁴ *Otocz pomocą*, t.: Al. Niepok., m.: o. Fr. Folek, w: Zp MBNP, zwr. 3, s. 30.

⁷⁵ *Anielskie Twoje lico*, dz. cyt., zwr. 1, s. 12.

⁷⁶ *Otocz pomocą*, dz. cyt., s. 30.

⁷⁷ *Anielskie Twoje lico*, dz. cyt., zwr. 3, s. 12.

⁷⁸ Tamże, zwr. 1.

⁷⁹ Tamże, zwr. 3.

⁸⁰ Por. *Matko Pomocy Nieustającej, pomagaj nam*, t.: W. Łakowicz, m.: o. A. Klaman, w: Zp MBNP, ref., s. 23.

⁸¹ *Z tronu niebieskiej chwały*, dz. cyt., zwr. 1, s. 73, zob. tamże, s. 74.

⁸² *Matko Nieustającej Pomocy*, m.: ks. A. Chlondowski, w: *Cantate*, n. 51, s. 96–97; Zp MBNP, s. 53 (opracowanie wielokrotnych wezwań: na solo z organami i 4-głosowy chór mieszany).

⁸³ *Matko najlepsza, Ty cierpień ciosy*, t.: o. J. Byczkowski CSsR, m.: ks. A. Chlondowski, w: Zp MBNP, ref., s. 20; zob. tamże, s. 50–52.

⁸⁴ *Witaj, Maryjo, Umiłowana*, dz. cyt., ref., s. 38.

⁸⁵ *Z tronu niebieskiej chwały*, dz. cyt., zwr. 2, s. 73, zob. tamże, s. 74.

⁸⁶ Zob. św. A.M. de Liguori, *Wystawianie Maryi*, dz. cyt., s. 141–142.

⁸⁷ *Matko Pomocy Nieustającej*, t. i m.: F. Walczyński, opr.: ks. A. Chlondowski, w: Zp MBNP, zwr. 1, s. 22.

⁸⁸ *Matko najlepsza, Ty cierpień ciosy*, dz. cyt., zwr. 3, s. 20; zob. tamże, s. 50–52.

⁸⁹ *Matko, o pomoc*, t.: o. J. Byczkowski, m.: o. A. Klaman, w: *Cantate*, ref., s. 96–97; Zp MBNP, s. 54.

2.3. Czują Matka pomagająca swym dzieciom

Maryja, to Matka otaczająca *pomocą, swe dzieci, i wszystkich spragnionych czulej opieki*⁹⁰. Kierując się miłością, *wciąż pomoc niesie nam, / do niebios wiezie bram*⁹¹.

Zaświadcza o tym jej czcicielka: *Chętnie słuchałaś mego szczebiotu, / dziecku już byłaś mi drogą*⁹².

Potwierdza to chrześcijańskie doświadczenie: *Matko ma w niebie*⁹³; *Dzisiaj ku niebu rwę się do lotu, / pomoc Twą czuję przebłogą*⁹⁴; *Nieustającą pomocą swą, / wspieraj, Maryjo, wciąż duszę mą*⁹⁵; *swoją pomocą grzesznych wciąż ratujesz, / do bram niebieskich, Matko, wiedz i mnie*⁹⁶; *Nam spieszysz z swą pomocą, / nieustannie dniem i nocą*⁹⁷.

*Słyszę, Matko, że Twą chlubą / jest pomagać swoim sługom, / że uznaniem próśb Twych mocy, / jest wciąż błagać / Twej pomocy*⁹⁸; *Tyś Pomocą jest Nieustającą*⁹⁹; *Niech wsparcia Twego doznają wszyscy, / którzy wzywają Twojej Nieustającej Pomocy*¹⁰⁰.

2.4. Potężna Matka o pomocnych dłoniach

W pieśniach do MBNP pojawia się motyw dłoni Matki Bożej. Inspiracją do tego są wyraźnie dostrzegalne w ikonie charakterystyczne cechy Hodigitrii, Przewodniczki – prawa dłoń Maryi wskazująca na Jezusa¹⁰¹. Nawiązują do tego słowa pieśni: *Wstąp w mrok światłem i oczom ciemnym, niewidzącym, / wskaż Syna swego, Prawdy jasnym słońcem*¹⁰². Delikatną aluzję odnajdziemy również w tekście: *Niech Twa prawica wśród ciemnej nocy / wieczności wskaże nam błogi brzask, / przy nieustannej Twojej Pomocy, / obfity zleje źródło Bożych łask. / Ref. Dłonią tą ciągle nas wspierającą ujmij z miłością ster naszych dusz, / swoją Pomocą Nieustającą / wiedz nas do wiecznych świetlanych zórz*¹⁰³.

⁹⁰ Por. *Otocz pomocą*, dz. cyt., zwr. 1, 3., s. 30.

⁹¹ *Anielskie Twoje lico*, dz. cyt., zwr. 3, s. 12.

⁹² *Matko, wiesz dobrze*, dz. cyt., zwr. 2, s. 25; zob. tamże, s. 55–56.

⁹³ *Powitanie Matki (Matko Pomocy Nieustającej, witamy Ciebie)*, t. i m.: a.n., w: *Cantate*, n. 51, s. 96–97.

⁹⁴ *Matko, wiesz dobrze*, dz. cyt., zwr. 2, s. 25; zob. tamże, s. 55–56.

⁹⁵ *Anielskie Twoje lico*, dz. cyt., ref., s. 12.

⁹⁶ *Cześć Ci składamy, wielka Matko Boża*, dz. cyt., zwr. 3, s. 43.

⁹⁷ *Słyszę, Matko, żeś jest wielka*, dz. cyt., zwr. 1, s. 33.

⁹⁸ Tamże, zwr. 3.

⁹⁹ *Ratuj, Maryjo, Twoje sługi wierne*, t.: s. Al. Niepok., m.: ks. A. Chlondowski, w: Zp MBNP, zwr. 1, 3, s. 32.

¹⁰⁰ *Święta Maryjo, spiesz na pomoc nieszczęśliwym*, t.: z modlitwy brewiarzowej, m.: o. T. Sitko, w: Zp MBNP, s. 35.

¹⁰¹ Por. J. Dołbakowski, *Wybrał ich Bóg*, dz. cyt., s. 187.

¹⁰² *Matko Pomocy Nieustającej, pomagaj nam*, dz. cyt., zwr. 2, s. 23.

¹⁰³ *Jakże potężna prawica Twoja*, t.: s. Alicja Niepokalanka, m.: ks. A. Chlondowski, w: Zp MBNP, zwr. 3, ref., s. 17.

Najczęściej w pieśniach motyw ten wykorzystywany jest przede wszystkim przez podkreślenie silnych, pomocnych, matczyńskich rąk: *Jakże potężna prawica Twoja, / jak silnie ściska ją Boski Syn. / Ona dla Niego pewna ostoja, zanim podejmie zbawienia czyn*¹⁰⁴.

Według autorów pieśni, dłonie Matki Bożej trzymające Dzieciątko Jezus wyrażają matczyną, praktyczną miłość. Stąd wierni proszą: *Matko Jezusa, / zawsze jak dziatki tul*¹⁰⁵. Do tego motywu odwołuje się zwierzenie: *Lzę ledwie jedną w smutku uronię / i w prośbie Ciebie wezwę goręcej, / litosne zaraz dajesz mi dłonie, / Matko Pomocy Nieustającej*¹⁰⁶.

Wyrażona jest także dziecięca wiara czcieli MBNP w Jej matczyną pomoc: *Kiedy Twe dziecię w smutku godzinie / dłonie wyciąga ku Tobie, / Ty lżę ocierasz, co z ócz mu płynie, / zsyłasz pociechę w żałobie*¹⁰⁷.

Prośby kierowane do MBNP uznają w Maryi pośredniczkę łask, przy czym wierni powołują się na Jej prawą dłoń, podtrzymującą rękę małego Jezusa: *W Twojej prawicy, łask Rozdawczyni, / Syn skarbów swoich zostawił klucz, / świętości wszelkiej słodka Mistrzyni, / słabe Twe dzieci, dróg dobra ucz*¹⁰⁸. W to samo rozumienie wpisuje się prośba: *Choć nie godniśmy litości, / podaj nam litosną dłoń*¹⁰⁹.

2.5. Matka Boża pomagająca cierpiącym

Pod względem ikonograficznym wizerunek MBNP należy zasadniczo do typu Madonny Bolesnej, czyli Eleusy Pasyjnej. Jest on bardzo rozpowszechniony i występuje w różnych odmianach. Charakterystyczną jego cechą są m.in. archaniołowie Gabriel i Michał trzymający narzędzia męki, namalowani w górnej części wizerunku¹¹⁰. *Choć Boża Dziecina się trwożyć poczyna, / Dzieciątka nie koisz bojaźni, / lecz smutne spojrzenie ślesz, Matko, na ziemię, / tu źródło jest męki i kaźni*¹¹¹; *W Maryi obraz zapatrzeni, / lżawo podnosim oczy wzwyż, / gdzie dwa Cheruby wśród promieni / włócznię trzymają oraz krzyż*¹¹².

W nauczaniu św. Alfonsa ważnym rysem jest umiłowanie umęczonego Zbawiciela¹¹³. Przedmiotem rozważań w pieśniach do MBNP jest jednak nie Męka Pańska, lecz różnego rodzaju ludzkie cierpienie, a przede wszystkim lęk przed

¹⁰⁴ Tamże, zwr. 1.

¹⁰⁵ *Matko, przed Twoim obrazem*, dz. cyt., ref., s. 24.

¹⁰⁶ *Gdy w ciężkich walkach*, t.: s. Stefania Felicjanka, m.: D. Bartmianki, harm.: J. Mroczek, w: Zp MBNP, zwr. 2, s. 15.

¹⁰⁷ *Kiedy Twe dziecię*, dz. cyt., zwr. 1, s. 18.

¹⁰⁸ *Jakże potężna prawica Twoja*, dz. cyt., zwr. 2, s. 17.

¹⁰⁹ *Jakże piękna jesteś, Pani*, dz. cyt., zwr. 3, s. 16.

¹¹⁰ Por. J. Dołbakowski, *Wybrał ich Bóg*, dz. cyt., s. 187.

¹¹¹ *Twe oczy natchnione*, dz. cyt., zwr. 3, s. 36.

¹¹² *W dziewiczej chwały*, dz. cyt., zwr. 2, s. 39; zob. tamże, s. 71–72.

¹¹³ Zob. św. A.M. de Liguori, *Medytacje pasyjne*, tłum. K. Franczyk, J. Chaim, Kraków 1998, s. 5–8.

nim: *Jako Twój Jezus wśród trwogi / dłońmi ujmuje Twą rękę, / my ci składamy pod nogi, / nasze cierpienia, udreki*¹¹⁴.

Pasyjne elementy ikony MBNP przywołują skojarzenia z ludzkim cierpieniem, o czym wierni mówią słowami: *kiedy krzyż ciśnie w tej lż dolinie*¹¹⁵. Pieśni wychowują do uciekania się pod matczyną opiekę Maryi w chwilach lęku: *Gdy nas ogarnia[e] trwoga, / Matko, wspomóż nas!*¹¹⁶. Wyrażają błagania o wsparcie i pomoc w wytrwaniu w bolesnym doświadczeniu: *W cierpienia czas pomocą darz*¹¹⁷; *Niech w każdej doli wytrwam w cichości / krzyż miłującej, choć serce boli*¹¹⁸.

Włócznia w ręku jednego z archaniołów, przypominająca o przebitym boku Zbawiciela, wywołuje w czcicielach MBNP potrzebę prośb o uzdrowienie uczuć własnych i innych: *Wspomóż, niech stoję i grot boleści / serce raniącej męstwem ukoję*¹¹⁹; *Otocz pomocą serca cierpiące, które przeszywa ból, / a w dusze wlewaj łaski kojące, zawsze do serca tul*¹²⁰.

Na osobne wyróżnienie zasługuje prośba o chrześcijański charakter życia społecznego: *Niech do klas szkolnych wróci Krzyż Twojego Syna, / przecież w Krzyżu tym prawda nasza jest jedyna*¹²¹.

Obcym elementem w stosunku do treści ikony MBNP jest zapowiedź Jej cierpienia i skojarzenie z Męką Pańską w pieśni opisującej zwiastowanie: *O Mario, czemu pobladałaś? (...) Nie trwóż się, Maryjo, Lilijo*¹²².

3. Kochająca MBNP nadzieją swych czcieli

Kościół widzi w błogosławionej Dziewicy znak nadziei i pociechy¹²³. Lud Boży wpatrzony w obraz MBNP woła: *Twa dobroć świeci nad słońca blask, / nadzieją Tyś nam jedyną*¹²⁴. Maryja jest szczególnie obdarowana przez Boga: *Dary Ci dane, od Boga wybranej, / byś nimi budziła nadzieję*¹²⁵.

Maryja to najlepsza Matka, która dostrzega nasze potrzeby, pokrzepia i podnosi¹²⁶: *Jak miło duszy upadającej, / wspomnieć na Ciebie, nasza nadziejo, /*

¹¹⁴ *Matko, przed Twoim obrazem*, dz. cyt., zwr. 3, s. 24.

¹¹⁵ *Matko najlepsza, Ty cierpień ciosy*, dz. cyt., zwr. 3, s. 20; zob. tamże, s. 50–52.

¹¹⁶ *Gdy nas ogarnia[e] trwoga*, t. i m.: ks. R. Nowowiejski, opr. A. Chlondowski, w: *Cantate*, n. 53, zwr. 1, s. 98.

¹¹⁷ *Do Ciebie Matko, Szafarko łask*, dz. cyt., zwr. 3, s. 97.

¹¹⁸ *Matko Pomocy Nieustającej*, dz. cyt., zwr. 2, 4, s. 22.

¹¹⁹ Tamże, zwr. 2, s. 22.

¹²⁰ *Otocz pomocą*, dz. cyt., zwr. 2, s. 30.

¹²¹ *Matko Pomocy Nieustającej, pomagaj nam*, dz. cyt., zwr. 3, s. 23.

¹²² *Nie trwóż się, Maryjo*, t.: J. Korczakowska, m.: M. Matuszewski, opr. o. W. Skroboszewski, w: Zp MBNP, zwr. 1, ref., s. 59–61.

¹²³ Por. KK 68.

¹²⁴ *Do Ciebie Matko, Szafarko łask*, dz. cyt., zwr. 1, s. 97.

¹²⁵ *Twe oczy natchnione*, dz. cyt., zwr. 2, s. 36.

¹²⁶ T. Siudy, *Zawierzmy Maryi. Rozważania o Matce Boga i Matce ludzi*, Częstochowa 2000, s. 61.

*Matko Pomocy Nieustającej*¹²⁷. Czyciele MBNP modlą się słowami św. Teresy: *Jesteś mi pewną ostoją*¹²⁸.

Wiara w Jej miłość sprawia, że proszą: *Spraw, niech znak naszej wiary, nadziei, miłości / nieustannie na ścianach naszych domów gości*¹²⁹.

3.1. Kochające serce MBNP

Kościół w Najświętszej Dziewicy jest już cały święty. Wierni świadomi swej grzeszności starają się usilnie przezwyciężać grzech, wzrastać w świętości i dlatego wznoszą swe oczy ku Maryi¹³⁰. W ikonografii kolor czerwony symbolizuje miłość: na obrazie MBNP Maryja odziana jest w ciemnoczerwoną suknię ze złotymi lamówkami wokół szyi i na prawym rękawie¹³¹. Wierni śpiewają: *O Matko nasza, Matko miłości! / Niechaj doznamy Twojej litości, / bośmy okryci grzechów ranami*¹³².

W pieśniach do MBNP wspomniane jest *Serce Twe Niepokalane*¹³³, a więc pojawiają się elementy z nabożeństwa do Niepokalanego Serca Maryi (rozpowszechnionego w Polsce w osobnym wizerunku) z wezwaniem do nawrócenia¹³⁴. Do najbardziej znanych należy błaganie: *Matko Najświętsza! Do Serca Twego, / mieczem boleści wskroś przeszycy, / wołamy wszyscy z jękiem, ze łzami, / ucieczko grzesznych, módl się za nami*¹³⁵.

Na ikonie MBNP nie ma namalowanego serca, ale o wielkiej miłości Maryi do ludzi nauczał założyciel redemptorystów i tu należy szukać głównego źródła wspomnień Niepokalanego Serca Maryi. Św. Alfons powoływał się przy tym na innych czycieli Maryi: „Tak wielka jest litość dla nas tej Matki i tak wielka miłość względem nas, że nawet nie czeka na nasze prośby, aby przyjść nam z pomocą. Eadmer stosuje słowa Księgi Mądrości do Maryi, zapewniając, że Ona wyprzedza swą pomocą tych, którzy Ją proszą o wstawiennictwo. Tak jest zatroskana o nasze dobro, że Jej czułość wyprzedza nasze prośby i zapobiega przyczynom nieszczęść. Wypływa to stąd – według zdania Ryszarda od św. Wiktora – że »serce Maryi jest tak wezbrane litością, iż skoro tylko się dowie o naszej potrzebie, już rozlewa łaski swego miłosierdzia. Niemożliwym jest dla Niej słyszeć

¹²⁷ *Gdy w ciężkich walkach*, dz. cyt., zwr. 1, s. 15.

¹²⁸ *Matko, wiesz dobrze*, dz. cyt., zwr. 1, s. 25; zob. tamże, s. 55–56.

¹²⁹ *Matko Pomocy Nieustającej, pomagaj nam*, dz. cyt., zwr. 3, s. 23.

¹³⁰ Por. KK 65; KKK 829.

¹³¹ Por. J. Dołbakowski, *Wybrał ich Bóg*, dz. cyt., s. 188.

¹³² *Matko Najświętsza! Do Serca Twego*, t. i m.: Siedlecki 1928, w: *Śpiewnik liturgiczny*, red. nac. K. Mrowiec, Lublin 1991, nr 363, zwr. 4, s. 345.

¹³³ *O Matko Boska, za nami wstawiaj się*, dz. cyt., zwr. 1, s. 95.

¹³⁴ Zob. J. Uryga, *Nigdy ja ciebie, ludu, nie rzuciła. Rok polski z Maryją*, Włocławek 2001, s. 217–226.

¹³⁵ *Matko Najświętsza! Do Serca Twego*, dz. cyt., zwr. 1, s. 344–345.

o czyjej nędzy, a nie pospieszyć z pomocą»¹³⁶. Jej współczujące Serce *to miłosierdzia i łaski tron*¹³⁷.

W tym szerokim kontekście zrozumiałe są stwierdzenia typu: *Anielskie Serce Twoje, / osładza ludzkie znoje*¹³⁸; *Ziemia zdaje się być niebem, / tak jest pełna Twoich łask, / Sercem dzielisz się jak chlebem*¹³⁹.

Matczyna miłość pobudza do czynnej odpowiedzi: *Przy sercu Twoim kochającym, / jak dzieci zawsze chcemy żyć*¹⁴⁰. Miłość do Matki Bożej prowadzi do coraz większego zawierzenia Jej w dziecięcym zaufaniu¹⁴¹.

Do wyjątków należą akty oddania Matce Bożej Nieustającej Pomocy¹⁴²: *Modlitw i pieśni zdobią Cię wianem / wierni serdecznie Tobie oddani*¹⁴³. Zdarzają się też postawy ofiarowania swych serc MBNP: *Matko Pomocy Nieustającej, witamy Ciebie, / przyjm serca nasze, Ciebie kochające*¹⁴⁴; *Dziś Ci serce niosę w dani, / Tobie zawsze służyć rad*¹⁴⁵. Pieśni te są jakby echem modlitw proponowanych przez duszpasterzy¹⁴⁶.

3.2. Pocieszycielka strapionych

Maryja jest Nieustającą Pocieszycielką, a jednocześnie pomocą w trudnej drodze życiowej¹⁴⁷. Maryja to Matka Najlepsza, bo najlepiej zna *cierpień ciosy / i nasze troski*¹⁴⁸. Święta Maryja spieszy na pomoc nieszczęśliwym, podnosi przygnębionych, pociesza płaczących¹⁴⁹.

Maryja jest Matką, która ratuje i pociesza¹⁵⁰, i zmienia łzy w uśmiech¹⁵¹. Nie sie nieustanną pomoc, *kiedy nam oczy łza gorzka zrasza*¹⁵². To Matka najlep-

¹³⁶ Z dzieł św. Alfonsa Marii Liguoriego, biskupa (*De Mariae gloriis*, edit. latina, Romae 1950, pp. 136–144); w: Święto Najświętszej Maryi Panny Nieustającej Pomocy, godzina czytań, w: http://www.brewiarz.katolik.pl/vi_12/2706w3/godzczyt.php3 (dostęp: 27 czerwca 2012).

¹³⁷ *Matko najlepsza, Ty cierpień ciosy*, dz. cyt., zwr. 2, s. 20; zob. tamże, s. 50–52.

¹³⁸ *Anielskie Twoje lico*, dz. cyt., zwr. 3, s. 12.

¹³⁹ *Jakże piękna jesteś, Pani*, dz. cyt., ref., s. 16.

¹⁴⁰ *Szczęśliwi święci w niebios chwale*, dz. cyt., zwr. 1, s. 34.

¹⁴¹ Por. DPLiL, p. 204, s. 144–145.

¹⁴² Zob. A. Desurmont, *Tydzień Sługi Maryi*, tłum. J. Madanowski, Wrocław 1950; *Modlitwy i pieśni maryjno-misyjne do Matki Bożej Nieustannej Pomocy*, Kraków 2011, s. 142–143.

¹⁴³ *Witaj, Maryjo, Umiłowana*, dz. cyt., zwr. 1, s. 38.

¹⁴⁴ *Powitanie Matki (Matko Pomocy Nieustającej, witamy Ciebie)*, dz. cyt., s. 96–97.

¹⁴⁵ *Jakże piękna jesteś, Pani*, dz. cyt., zwr. 1, s. 16.

¹⁴⁶ Por. A. Łabuda, *Ikona Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Mościskach. Modlitewnik*, dz. cyt., s. 150–151; zob. T. Siudy, *Zawierzmy Maryi*, dz. cyt., s. 63.

¹⁴⁷ Zob. J. Uryga, *Nigdy ja ciebie, ludu, nie rzuciła*, dz. cyt., s. 227–234.

¹⁴⁸ *Matko najlepsza, Ty cierpień ciosy*, dz. cyt., zwr. 1, s. 20; zob. tamże, s. 50–52.

¹⁴⁹ Por. *Święta Maryjo, spiesz na pomoc nieszczęśliwym*, dz. cyt., s. 35.

¹⁵⁰ Por. *Gdy w ciężkich walkach*, dz. cyt., zwr. 1, s. 15.

¹⁵¹ Por. *Królowo gwiazd*, dz. cyt., zwr. 2, s. 47.

¹⁵² *Cześć Ci składamy, wielka Matko Boża*, dz. cyt., ref., s. 44.

sza¹⁵³, pomagająca w smutku: *Promień Twej łaski niech im zaświeci, smutku rozprasza cień*¹⁵⁴; *W pieśni ku Tobie wznosimy głosy, / pociechę Ty nam i pomoc dasz*¹⁵⁵. Jako Pocieszycielka przyciąga nas do swego serca, *kiedy łza gorzka lica nam zrasza*¹⁵⁶.

3.3. Hojna szafarka łask

Najczęstszą formą okazywania czci MBNP jest wzywanie Jej: *Matko Najświętsza, Matko Ty nasza, / przyjm od swych dzieci należną cześć*¹⁵⁷, i kierowanie do Niej różnego rodzaju próśb, typu: *O Maryjo, błagamy Cię!*¹⁵⁸; *Nieustającej Twej Pomocy / wzywać będziemy z głębi dusz*¹⁵⁹.

Wezwania te są uzasadnione, gdyż Maryja to hojna szafarka łask¹⁶⁰. Dlatego *płynie w nowennie nieustającej / do [Niej] prośby i skargi ton*¹⁶¹. Jako Matka pełna łaski rozdaje je ludowi¹⁶²: *Matko Pomocy Nieustającej, / Łaski skarbnico, Matko jedyna*¹⁶³; *Matko najmiłsza nasza, / jak słodkie jest imię Twoje, / łaski obfite zdroje / płyną z Twych świętych rąk*¹⁶⁴; *Szafarko łask, / czułością Twą nas wzmocnić chciej*¹⁶⁵; *Do Ciebie, Matko, Szafarko łask, / błagalne pienia wciąż płyną*¹⁶⁶; *nadziei blask, miłości czar / na wierny lud łaskawie zlej*¹⁶⁷.

MBNP to Matka pocieszenia, która udziela *pociechy / z niebios słynącej i wytrwałości*¹⁶⁸. Do Niej *płynie / głos prośby naszej w modlitwie*¹⁶⁹. MBNP wzywana jest *w każdy czas*¹⁷⁰, a zwłaszcza w trudnych sytuacjach: *gdyśmy ściśnieni bólu cierniami*¹⁷¹; *gdy wiarę tracim żywą*¹⁷²; *gdy na życia tej głębinie / dusze w krąg oto-*

¹⁵³ *Matko najlepsza, Ty cierpień ciosy*, dz. cyt., zwr. 1,2,3, s. 20; zob. tamże, s. 50–52.

¹⁵⁴ *Otocz pomocą*, dz. cyt., zwr. 1., s. 30.

¹⁵⁵ *Matko najlepsza, Ty cierpień ciosy*, dz. cyt., zwr. 1, s. 20; zob. tamże, s. 50–52.

¹⁵⁶ Tamże, ref.

¹⁵⁷ *Cześć Ci składamy, wielka Matko Boża*, dz. cyt., ref., s. 44.

¹⁵⁸ *O Matko Boska, za nami wstawiaj się*, dz. cyt., s. 95.

¹⁵⁹ *W dziewiczej chwały*, dz. cyt., ref., s. 39; zob. tamże, s. 71–72.

¹⁶⁰ Por. św. A. Liguori, *Nawiedzenia Przenajświętszego Sakramentu i Najświętszej Maryi Panny*, Warszawa 1983, s. 108–109.

¹⁶¹ *Matko najlepsza, Ty cierpień ciosy*, dz. cyt., zwr. 2, s. 20; zob. tamże, s. 50–52.

¹⁶² Zob. L. Scheffczyk, *Maryja. Matka i Towarzyszka Chrystusa. Podręcznik mariologii*, tłum. J. Tumielewicz, Kraków 2004, s. 72–76.

¹⁶³ *Anielski chlebie*, t.: s. Alicja Niepokalanka, m.: ks. A. Chlondowski, w: *Zp MBNP*, ref., s. 42.

¹⁶⁴ *Z tronu niebieskiej chwały*, dz. cyt., zwr. 2, s. 73, zob. tamże, s. 74.

¹⁶⁵ *Królowo gwiazd*, dz. cyt., zwr. 1, s. 47.

¹⁶⁶ *Do Ciebie, Matko, Szafarko łask*, dz. cyt., zwr. 1, s. 97.

¹⁶⁷ *Królowo gwiazd*, dz. cyt., ref., s. 45–46.

¹⁶⁸ *Matko Pomocy Nieustającej*, dz. cyt., zwr. 3, s. 22.

¹⁶⁹ *Matko najlepsza, Ty cierpień ciosy*, dz. cyt., zwr. 3, s. 20; zob. tamże, s. 50–52.

¹⁷⁰ *Gdy nas ogarnia[e] trwoga*, dz. cyt., ref., s. 98.

¹⁷¹ *Matko Najświętsza! Do Serca Twego*, dz. cyt., zwr. 3, s. 345.

¹⁷² *Gdy nas ogarnia[e] trwoga*, dz. cyt., zwr. 2, s. 98.

*czy mrok*¹⁷³; *gdy miłość gaśnie w duszy*¹⁷⁴; *w pokusy złej godzinie*¹⁷⁵; *kiedy nas dręczy pokusa, / smutku przytłacza ból*¹⁷⁶; *w każdej słabości*¹⁷⁷; *gdy w ciężkich walkach siły słabnieją*¹⁷⁸; *gdy pośród ciemnej życia nocy / promień nadziei gaśnie już*¹⁷⁹; *kiedy przewinień wspomnienie / lękiem nam duszę napawa*¹⁸⁰; *gdy na ziemi cięży mi życie*¹⁸¹; a w końcu *gdy śmierć się do nas zbliży*¹⁸²; *gdy ostatnia łza z oka spłynie*¹⁸³; *w łzach rozstania. I w śmierci, serca rozdierającej*¹⁸⁴.

Do MBNP unosi się *głos prośby naszej w modlitwie*¹⁸⁵, zanoszone są błagania o przywrócenie miłości¹⁸⁶ i by *nadzieję wzbudziła prawdziwą*¹⁸⁷. Wśród wymienianych potrzeb pojawiają się także westchnienia pobożnościowe typu: *Do nieba wprowadź wyżyn*¹⁸⁸; *Wzbudź wrażliwość sumienia, ożyw nas miłością / niech pszenicą dojrzałą serca nasze rosną*¹⁸⁹.

Wiara w dobroć MBNP uzasadnia błagania o wsparcie, bo *kto wzywa Cię, nie zginie*¹⁹⁰. *Tobie bez granic ufamy, / Matko przedziwnej pomocy*¹⁹¹.

W nabożeństwie do MBNP wyznawanie Jej miłości łączy się z upraszaniem u Niej jakiejś łaski: *O Boga rodzico, Maryjo Dziewico, / ja kocham Cię we dnie i w nocy, / niech dusza ma biedna u Ciebie wyjedna / dar Nieustającej Pomocy*¹⁹²; *O Maryjo, kocham Cię, / o Maryjo, pobłogosław wszystkie dzieci Twe*¹⁹³.

W prośbach pojawiają się także ponaglenia MBNP: *Niech nie wzywam Cię daremno, / kiedy modłę się wśród łez, / Matko, zlituj się nade mną, / zawsze mi z pomocą śpiesz*¹⁹⁴.

¹⁷³ *Usłysz, Matko*, dz. cyt., zwr. 2, s. 37.

¹⁷⁴ *Gdy nas ogarnia[e] trwoga*, dz. cyt., zwr. 3, s. 98.

¹⁷⁵ Tamże, zwr. 4.

¹⁷⁶ *Matko, przed Twoim obrazem*, dz. cyt., ref., s. 24.

¹⁷⁷ *Matko Pomocy Nieustającej*, dz. cyt., zwr. 3, s. 22.

¹⁷⁸ *Gdy w ciężkich walkach*, dz. cyt., zwr. 1, s. 15.

¹⁷⁹ *W dziewiczej chwały*, dz. cyt., ref., s. 39; zob. tamże, s. 71–72.

¹⁸⁰ *Matko, przed Twoim obrazem*, dz. cyt., zwr. 4, s. 24.

¹⁸¹ *Matko, wiesz dobrze*, dz. cyt., zwr. 1, s. 25; zob. tamże, s. 55–56.

¹⁸² *Gdy nas ogarnia[e] trwoga*, dz. cyt., zwr. 5, s. 98.

¹⁸³ *Matko Najświętsza! Do Serca Twego*, dz. cyt., zwr. 5, s. 345.

¹⁸⁴ *Matko Pomocy Nieustającej*, dz. cyt., zwr. 4, s. 22.

¹⁸⁵ *Matko najlepsza, Ty cierpień ciosy*, dz. cyt., zwr. 3, s. 20; zob. tamże, s. 50–52.

¹⁸⁶ Por. *Gdy nas ogarnia[e] trwoga*, dz. cyt., zwr. 3, s. 98.

¹⁸⁷ Tamże, zwr. 2.

¹⁸⁸ Tamże, zwr. 5.

¹⁸⁹ *Matko Pomocy Nieustającej, pomagaj nam*, dz. cyt., zwr. 1, s. 23.

¹⁹⁰ *Gdy nas ogarnia[e] trwoga*, dz. cyt., zwr. 4, s. 98.

¹⁹¹ *Matko, przed Twoim obrazem*, dz. cyt., zwr. 2, s. 24.

¹⁹² *Kiedy Twe dziecię*, dz. cyt., ref., s. 18.

¹⁹³ *O Maryjo, witam Cię*, t. i m.: a.n., harm.: o. A. Kłaman, w: *Cantate*, n. 48, s. 93–94; n. 49, s. 94; zob. *Zp MBNP*, s. 26. Na tę samą melodię śpiewane jest pożegnanie: *O Maryjo, żegnaj Cię*, harm.: S. Czachor, w: *Cantate*, n. 48, s. 93–94; n. 49, s. 94; zob. *Zp MBNP*, s. 27.

¹⁹⁴ *Jakże piękna jesteś, Pani*, dz. cyt., zwr. 2, s. 16.

3.4. Pośredniczka wszelkich łask

Maryja wzywana jest w Kościele jako Pośredniczka orędująca u Boga i wstawiająca się za modlącymi się wyznawcami¹⁹⁵. Zgodnie z tym Jej czciciele wzywają Ją w pieśniach z gorącą prośbą jako Pomoc Nieustającą i Pośredniczkę wszelkich łask, *by wciąż nam świecił szczęścia blask*¹⁹⁶.

W pieśniach do MBNP, zgodnie z duchowością redemptorystów, przewija się przekonanie o konieczności pośrednictwa Maryi dla naszego zbawienia¹⁹⁷. Wyrazem tego jest błaganie: *o pośredniczko wszelkiej łaski*¹⁹⁸.

Maryja została przeobóstwiona przez Bożą łaskę¹⁹⁹. Jej pośrednictwo uzasadniane jest Jej Bożym Macierzyństwem: *Z Ciebie, Dziewico, Wcielone Słowo / wzięło swe Ciało, swą zbawczą krew, / odziani w łaski szatę godową / niech Mu wdzięczności nuczimy śpiew*²⁰⁰.

3.5. Wierna orędowniczka u Boga

W pieśniach do MBNP Maryja to orędowniczka²⁰¹, która nieustannie modli się za nami²⁰² i swym wstawiennictwem u Boga pomaga ludziom²⁰³. Wspiera ich *przyczyną swą u Boga*²⁰⁴.

MBNP to Orędowniczka, która przez wielorakie wstawiennictwo wyjednuje nam potrzebne łaski²⁰⁵. Wiarę w to wyrażają błaganie: *Matko Pomocy Nieustającej, proś Boga za nami*²⁰⁶; *O Matko Boska, za nami wstawiaj się!*²⁰⁷; *Módl się za ludem, / wstawiaj za duchowieństwem, / oręduj za poświęconym Bogu stanem niewieścim*²⁰⁸.

Przedmiotem prośb są łaski doczesne i nadprzyrodzone: *Przeto proś Jezusa za mną, / bądź Pomocą Nieustanną*²⁰⁹; *Wyproś nam u Syna to, / By lepszy był*

¹⁹⁵ Zob. J. Wojtkowski, *Maryjny mszał papieża Jana Pawła II w świetle historii dogmatów*, „Studia Warmińskie” XXXI (1994), s. 44.

¹⁹⁶ *Szczęśliwi święci w niebios chwale*, dz. cyt., ref., s. 34.

¹⁹⁷ Zob. św. A.M. de Liguori, *Wysławianie Maryi*, dz. cyt., s. 95–111.

¹⁹⁸ *W dziewiczej chwały*, dz. cyt., zwr. 1–3 2, s. 39; zob. tamże, s. 71–72.

¹⁹⁹ Zob. Z.J. Kijas, *Ty, co ogarniasz Nieogarnionego. Maryja w zamiarach Boga i życiu ludzi*, Kraków 2004, s. 22–23.

²⁰⁰ *Anielski chlebie*, dz. cyt., zwr. 3, s. 42.

²⁰¹ Zob. św. A. Liguori, *Nawiedzenia Przenajświętszego Sakramentu...*, dz. cyt., s. 90.

²⁰² Por. *Matko, o pomoc*, dz. cyt., ref., s. 96–97; Zp MBNP, s. 54.

²⁰³ KK 62.

²⁰⁴ *Gdy nas ogarnia[e] trwoga*, dz. cyt., zwr. 1, s. 98.

²⁰⁵ Por. KKK 969.

²⁰⁶ *Matko Pomocy Nieustającej*, m.: G. Capocci, opr.: ks. A. Chlondowski, w: *Cantate*, n. 51, s. 96–97; Zp MBNP, s. 21.

²⁰⁷ *O Matko Boska, za nami wstawiaj się*, dz. cyt., s. 94.

²⁰⁸ *Święta Maryjo, spiesz na pomoc nieszczęśliwym*, dz. cyt., s. 35.

²⁰⁹ *Słyszę, Matko, żeś jest wielka*, dz. cyt., ref., s. 33.

*szczęśliwszy świat*²¹⁰; *Uproś nam żywą wiarę, grzechów przebaczenie, / Ewangelii Jezusa w prawdzie zrozumienie*²¹¹.

Skuteczność wstawiennictwa Matki Bożej podkreślają słowa: *Mocą modlitwy Twej gorejącej / przejednaj Serce Boskiego Syna*²¹²; *prośb Twych odrzucić / i Serce Boże nie może*²¹³. Oczywiście mamy tu przykłady literackiej przesady, wynoszącej miłość MBNP ponad dobroć Boga, który jest źródłem wszelkiej miłości²¹⁴.

Ogólnie w pieśniach do MBNP dominuje obraz niezwykle skutecznej Orędowniczki, co zgodne jest z nauczaniem Kościoła, ukazującego Ją też jako doskonałą Orantkę²¹⁵.

4. Matka godna zaufania

Św. Alfons uczył zaufania do Matki Bożej²¹⁶. Owocem tej duchowości są teksty: *Ufnie korzmy się razem, / pewni Matczynej Twej pomocy*²¹⁷; *Wieki całe / cuda czynisz wciąż niemałe, / ufność budzisz w sercach ludu, / świadka niejednego cudu*²¹⁸; *Ufamy, Matko [mocno], że ulżysz łzom / i wsparciem staniesz się w znojach*²¹⁹; *O Dziewico, / Kochamy Cię, ufamy Ci*²²⁰; *Ufności naszej Tyś jest ostoją, / Ty wspierasz w trudach pomocą swą*²²¹.

*Twojej Pomocy Nieustającej, / Matko, wzywamy, bo Ci ufamy, / spraw to, niech w łasce uświęcającej / zawsze żyjemy, w niebo wejdziemy*²²²; *z serc głębi hołd składamy / Tobie, Najświętszej Pannie*²²³; *O pełen skarbów, łask oceanie, / głębia Twa kryje nadziejski czar, / do Ciebie płynie serc naszych tkanie, / modlitwa ufna o wszelki dar*²²⁴.

²¹⁰ *Królowo gwiazd*, dz. cyt., zwr. 2, s. 47.

²¹¹ *Matko Pomocy Nieustającej, pomagaj nam*, dz. cyt., zwr. 1, s. 23.

²¹² *Anielski chlebie*, dz. cyt., ref., s. 42.

²¹³ *Nieustającej Matko Pomocy*, dz. cyt., zwr. 3, s. 65.

²¹⁴ Zob. św. A.M. de Liguori, *Medytacje różańcowe. Teksty do kontemplacji tajemnic różańcowych*, tłum. E. Klaczak, Kraków 1997, s. 44–45.

²¹⁵ Por. KKK 2679; B. Bilicka, *Katecheza mariologiczna papieża Jana Pawła II*, Olsztyn 2000, s. 137–138.

²¹⁶ Por. św. A. Liguori, *Nawiedzenia Przenajświętszego Sakramentu...*, dz. cyt., s. 58–59, 130–131.

²¹⁷ *Matko, przed Twoim obrazem*, dz. cyt., zwr. 1, s. 24.

²¹⁸ *Słyszę, Matko, żeś jest wielka*, dz. cyt., zwr. 2, s. 33.

²¹⁹ *Do Ciebie Matko, Szafarko łask*, dz. cyt., zwr. 3, s. 97.

²²⁰ *Szczęśliwi święci w niebios chwale*, dz. cyt., zwr. 2, s. 34.

²²¹ *O Matko, dzięki*, t.: o. J. Byczkowski, m.: o. F. Folek, w: Zp MBNP, zwr. 2, s. 28.

²²² *Twe oczy natchnione*, dz. cyt., ref., s. 36.

²²³ *Z tronu niebieskiej chwały*, dz. cyt., zwr. 2, s. 73, zob. tamże, s. 74.

²²⁴ *O pełen skarbów*, t.: o. Fr. CSsR, m.: o. A. Klamman, w: Zp MBNP, zwr. 1, s. 66–67.

4.1. Matka chroniąca przed złem

Do tekstów tematycznie obcych ikonie MBNP należą błagania o ochronę przed złem²²⁵, typu: *Ratuj nas*²²⁶; *nieustannie ratuj nas*²²⁷. Błagania te zasadniczo odpowiadają kultowi ikon typu *Pokrov*²²⁸. Niemniej w duszpasterskich rozważaniach podczas nabożeństw do MBNP pojawia się takie ujęcie teologiczne. *Nieustającej Pomocy, o Matko, wzywamy Twej, / Swym płaszczem we dnie i w nocy swe dziatki osłaniać chciej*²²⁹; *chroni od przygody złej*²³⁰; *Ratuj, Maryjo, Twoje sługi wierne, / broń je przed burzą zgubę przynoszącą. (...) / Ratuj, Maryjo, dusze, które giną, / broń je przed karą słusznie im grożącą. / Bądź im ucieczką, ostoją jedyną, (...) / Ratuj, Maryjo, ludzkość świata całą, / po dniach udręki szczęścia szukającą*²³¹; *Ratuj młodzież, co ginie, rodziny rozbite, / wejdź w zimne nasze domy miłowania świtem*²³².

Maryja chroni ludzi od zła. Ocaleje każdy, kto schroni się pod płaszcz Jej nieustannej opieki²³³. *Niech wokół burze groźne szaleją, / nade mną jasne wciąż świeci słońce, / pókiś Ty ze mną, moja nadziejo, / Matko Pomocy Nieustającej!*²³⁴

Kolejną treścią charakterystyczną dla polskiej pobożności ludowej jest wspomniany już rys patriotyczny: *Broń od zguby nasz Naród, który Cię przyzywa, / spraw, by Polska Chrystusem stała się szczęśliwa. / Od niewiary, pijaństwa, od niemoralności, / uratuj nas, Matko, Matczyną swą litością*²³⁵. Powyższy obraz wykorzystywany jest instrumentalnie. Wizerunek MBNP kształtowany jest w celu przywrócenia porządku moralnego w społeczeństwie²³⁶.

4.2. Ucieczka grzeszników, która jedna ludzi z Bogiem

W pobożności średniowiecznej utrwaliło się zjawisko przeciwstawiania litościwej Maryi sprawiedliwemu Bogu²³⁷. Wyrastający z tego nurtu kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy ukazuje Ją jako łagodną i miłosierną ucieczkę grzeszników. Czyciele MBNP zwracają się do Niej w śpiewie: *Grzesznych*

²²⁵ Zob. T. Špidlík, *Matka Boża*, tłum. M. Wszolek, Kraków 2003, s. 66–69.

²²⁶ *Matko, przed Twoim obrazem*, dz. cyt., ref., s. 24.

²²⁷ *Do Ciebie, Matko, Szafarko łask*, dz. cyt., zwr. 3, s. 97.

²²⁸ Zob. J. Wojtkowski, *Maryjny mszał papieża Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 28.

²²⁹ *Otocz pomocą*, dz. cyt., ref., s. 30.

²³⁰ Tamże, zwr. 3.

²³¹ *Ratuj, Maryjo, Twoje sługi wierne*, dz. cyt., zwr. 1–3, s. 32.

²³² *Matko Pomocy Nieustającej, pomagaj nam*, dz. cyt., zwr. 2, s. 23.

²³³ Por. S. Stańczyk, *Zanim przyszła Miriam. Myśli na Nieustanną Nowennę*, Kraków 2007, s. 57.

²³⁴ *W dobre Twe oczy*, dz. cyt., s. 70.

²³⁵ *Matko Pomocy Nieustającej, pomagaj nam*, dz. cyt., zwr. 4, s. 23.

²³⁶ Por. Z.J. Kijas, *Ty, co ogarniasz Nieogarnionego*, dz. cyt., s. 220.

²³⁷ Zob. E. Adamiak, *Traktat o Maryi*; A. Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 126–129.

*ucieczko łaskawa*²³⁸; *Panno ucieczko nasza*²³⁹; *Ucieczko grzesznych, módl się za nami!*²⁴⁰. Wzywanie Matki Bożej jest wyrazem wiary w Jej skuteczne wstawienie za grzesznikami²⁴¹.

Przejawem nadawania MBNP wręcz cech boskich jest tekst mówiący, że Ona jedna ludzi z Bogiem: *Kiedy Twe dziecię, Matko ma święta, / gniew słuszny Stwórcy dotyka, / Ty zerwiesz z niego grzechowe pęta, / z Bogiem pojednasz grzesznika*²⁴². Uzasadnienie tego tekstu znajdziemy w nauczaniu św. Alfonsa, przytaczającego przykłady wielu nawróceń czcicieli Matki Bożej²⁴³, oraz w aktualnych praktykach pobożności ludowej w sanktuariach maryjnych²⁴⁴.

4.3. Matka przyjmująca dziękczynienia

W modlitwie śpiewanej ukochanej Matce nie tylko przedstawiane są prośby o pomoc, ale także zanoszone podziękowania za otrzymane łaski. Czyciele MBNP wyrażają wdzięczność za Jej *macierzyńską miłość*²⁴⁵; *za dobroć (...) i wspomnienie*²⁴⁶; za to, że nie zawiodła wiary swoich sług²⁴⁷.

Motywy do podziękowań MBNP jest Jej obecność wśród wiernych: *żeś tak blisko wciąż*²⁴⁸, gdyż jak stwierdzają w modlitwie, *bez Ciebie tu / ciężko ludziom żyć*²⁴⁹. Ludzie postrzegają obecność Maryi jako wyraz Jej miłości: *że miłujesz nas, / pragniesz z nami być*²⁵⁰.

Matka Boża to rozdawczyni niezliczonych łask²⁵¹. Dziękczynienia wspominają łaski otrzymane za przyczyną MBNP: *O Matko, dzięki / za łaski Twojej obfity siew*²⁵². Czyciele dziękują za to, *że rozdziela[sz] w krąg / blaskiem łaski swe*²⁵³. Przy czym wielokrotnie podkreślają Jej niezwykłą hojność²⁵⁴: *hojne dary*²⁵⁵; *za łaski strumień tak hojnie rozlany*²⁵⁶.

²³⁸ *Matko, przed Twoim obrazem*, dz. cyt., zwr. 4, s. 24.

²³⁹ *O Matko Boska, za nami wstawiaj się*, dz. cyt., zwr. 1–2, s. 95.

²⁴⁰ *Matko Najświętsza! Do Serca Twego*, dz. cyt., zwr. 1, 4, s. 344–345.

²⁴¹ Zob. T. Špidlík, *Matka Boża*, dz. cyt., s. 29–31.

²⁴² *Kiedy Twe dziecię*, dz. cyt., zwr. 2, s. 18.

²⁴³ Por. św. A.M. de Liguori, *Wysławianie Maryi*, dz. cyt., s. 132–140.

²⁴⁴ Zob. DPLiL, p. 183, s. 131–132.

²⁴⁵ *O Ty, coś u nas tron sobie obrala*, dz. cyt., zwr. 2, s. 29.

²⁴⁶ *O Matko, dzięki*, dz. cyt., ref., s. 28.

²⁴⁷ Por. tamże, zwr. 1, s. 28.

²⁴⁸ *Maryjo, dziękujemy Ci*, dz. cyt., zwr. 3, s. 19.

²⁴⁹ Tamże, zwr. 1.

²⁵⁰ Tamże.

²⁵¹ Zob. J. McManus, *Błogosławić mnie będą...*, tłum. B. Widła, Warszawa 2004, s. 118–124.

²⁵² *O Matko, dzięki*, dz. cyt., zwr. 1, s. 28.

²⁵³ *Maryjo, dziękujemy Ci*, dz. cyt., zwr. 2, s. 19.

²⁵⁴ *O Matko, dzięki*, dz. cyt., zwr. 2, s. 28.

²⁵⁵ Tamże, zwr. 1.

²⁵⁶ *O Ty, coś u nas tron sobie obrala*, dz. cyt., zwr. 2, s. 29.

Podziękowania dotyczą spraw doczesnych: *za pomoc*²⁵⁷, *za to, że ociera łzy*²⁵⁸; *za Twą pociechę*²⁵⁹, jak również darów nadprzyrodzonych: *że przynosisz nam / Boże dziecię swe*²⁶⁰; *że prowadzisz nas / do niebieskich bram*²⁶¹.

Zakończenie

Zaprezentowane badania mają charakter przyczynkarski. Wpisują się w szereg opracowań obrazu Najświętszej Maryi Panny, który występuje w liturgii i pobożności ludowej. Omawiane pieśni maryjne kształtują obraz Maryi jako Nieustającej Wspomożycielki, która cały czas pomaga ludziom i rozdaje łaski uciekającym się do Niej czcicielom. Obraz taki jest prawidłowy, ale niepełny. Z jednej strony, zgadza się ze stwierdzeniem Soboru Watykańskiego, że Kościół stosuje w swych wezwaniach do Błogosławionej Dziewicy tytuły: Orędowniczki, Wspomożycielki, Pomocnicy i Pośredniczki²⁶², z drugiej jednak, potrzebuje uzupełnienia w pieśniach o treści eklezjotypiczne²⁶³.

Przebadanie teologicznej treści kultu Matki Boskiej Nieustającej Pomocy w perspektywie historycznej ułatwi odczytanie i zrozumienie pełnego obrazu Maryi obecnej w pieśniach, nowennie²⁶⁴ oraz godzinkach²⁶⁵. Dopiero dalsze badania połączone ze szczegółowym porównaniem prawd teologicznych w pieśniach i tekstach wspomnianych nabożeństw umożliwią uchwycenie różnic oraz precyzyjne określenie specyficznych cech ludowej pobożności czcicieli MBNP.

²⁵⁷ *O Matko, dzięki*, dz. cyt., ref., s. 28.

²⁵⁸ Por. *Maryjo, dziękujemy Ci*, dz. cyt., ref., s. 19.

²⁵⁹ *O Matko, dzięki*, dz. cyt., zwr. 2, s. 28.

²⁶⁰ *Maryjo, dziękujemy Ci*, dz. cyt., zwr. 2, s. 19.

²⁶¹ Tamże, zwr. 3.

²⁶² Por. KK 62.

²⁶³ Por. KK 64–65.

²⁶⁴ Tzw. nieustanna nowenna zawsze odbywa się przed kopią obrazu MBNP, najczęściej w środy, powtarzana w dziewięciodniowym cyklu. Nabożeństwo powstało w 1922 roku w St. Louis (USA) i szybko rozprzestrzeniło się na niemal cały katolicki świat, w tym również Polskę. Składa się ze wspólnych modlitw, pieśni do MBNP, krótkiego przemówienia kaznodziei, czytania podziękowań i prośb przyniesionych przez wiernych; zob. *Nieustająca Pomoc. Ikona...*, dz. cyt., s. 20–21.

²⁶⁵ Zob. *Godzinki do MBNP*, w: http://www.milosierdzie.info.pl/godzinki_do_MBNP.pdf (dostęp: 16 maja 2012).

Summary

The Picture of Our Lady in the Songs to Our Lady of God of Perpetual Succour

Service to Our Lady of God of Perpetual Succour has been known in Poland since 1869 and due to Redemptorist Fathers it is reborn at present. As a result of research on the content of the church songs to worship Our Lady of God of Perpetual Succour a theological picture of the Holy Virgin Mary functioning in folk piety characteristic for this type of service has appeared.

Our Lady of God of Perpetual Succour is beautiful in her picture. Her beauty surpasses other creatures. She is both Queen Mother and Virgin with a loving face and anxious eyes. Our Lady is our Mother helping us continuously. She is a sensitive and carrying Mother, extremely successful in offering help. Her helpful hands and intercession in God cause that as a loving Mother she is an escape and hope for Her worshippers.

The picture of Our Lady of God of Perpetual Succour in the songs is correct but not full. On one hand it is in accordance with the statement of the Vatican Council that Church uses in its summons to Blessed Virgin the following titles: Advocate, Succour Mediator but on the other hand this picture requires a supplement in the songs with ecclesiotypical content.

Ks. Sławomir Ropiak – ur. w 1959 roku w Olsztynie, święcenia kapłańskie przyjął w 1984 roku. W latach 1985–1990 studiował muzykologię na KUL (mgr lic. muzykologii). Doktorat z teologii (PAT, Kraków, 2000), habilitacja (WT UWM, Olsztyn, 2012). Adiunkt Katedry Teologii Praktycznej i Ekumenizmu na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W swych badaniach podejmuje problematykę teologii w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego oraz jej praktycznych implikacji w pobożności ludowej.

Ks. Michał Tunkiewicz
UWM – Olsztyn

POTRZEBY DZIECKA W RODZINIE ADOPCYJNEJ

Słowa kluczowe: rodzina, adopcja, dziecko, potrzeby, rodzina adopcyjna
Keywords: family, adoption, child, requirements, adoptive family
Schlüsselwörter: Familie, Adoption, Kind, Muss, Adoptivfamilie

Jednym z głównych celów małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie dzieci. Dziecko zaś ma prawo wzrastać i wychowywać się w rodzinie. W sytuacji, kiedy zostaje pozbawione możliwości rozwoju w naturalnej rodzinie, szuka się dla niego zastępczej formy rodzicielstwa. Najlepszą z form zastępczego środowiska rodzinnego jest rodzina adopcyjna, która podobnie jak naturalna umożliwia dziecku zaspokojenie jego podstawowych potrzeb¹.

1. Podstawowe potrzeby człowieka i skutki ich niezaspokojenia

1.1. Klasyfikacja potrzeb

Człowiek kształtuje swoją osobowość poprzez aktywny kontakt ze środowiskiem, czyli poprzez działanie. Do podstawowych warunków wszelkiego ludzkiego działania należą potrzeby, które to działanie motywują. Potrzeba to stan, w którym jednostka odczuwa chęć zaspokojenia jakiegoś braku².

Wszelkiego typu działania człowieka nastawione są na dokonywanie czynności, które zaspokajają jego podstawowe potrzeby. Potrzeba powstaje na podłożu zaburzeń równowagi między organizmem a środowiskiem, często z braku czegoś, i w wyniku tego braku organizm nie może normalnie funkcjonować³. W przypadku kiedy pomiędzy oczekiwaniem jednostki a zaistniałą sytuacją powstanie rozbieżność, następuje pobudzenie potrzeby; człowiek dąży do sytuacji, w której rozbieżność zostanie zlikwidowana, czyli do zaspokojenia potrzeby⁴.

Potrzeby można podzielić na dwie grupy: pierwotne – biologiczne oraz wtórne – psychiczne. Potrzeby biologiczne wynikają z fizjologicznych funkcji organizmu. Istnieją niezależnie od ludzkiego otoczenia i są konieczne do utrzymania człowieka przy życiu, a także do zachowania gatunku. Należą do nich potrzeby: pokarmu, wody, oddychania, snu, odpowiedniej temperatury otoczenia, unikania bólu, wydalania oraz potrzeba zachowania gatunku. W toku swego rozwoju człowiek uczy się zaspokajać potrzeby biologiczne w taki sposób, w jaki wymaga tego od niego otoczenie, w którym żyje. Potrzeby wtórne, czyli psychiczne, powstają na podłożu potrzeb pierwotnych – biologicznych, a ich funkcją jest utrzymanie równowagi psychicznej. Pochodzą z zewnątrz i są determinowane przez otoczenie, w którym człowiek żyje. Zalicza się do nich potrzebę kontaktu emocjonalnego, akceptacji, uznania, sukcesu, poznawczą, aktywności prospołecznej, potrzebę sensu życia oraz najważniejszą potrzebę bezpieczeństwa.

Potrzeba kontaktu emocjonalnego, nazywana także potrzebą czułości i afiliacji, pojawia się we wczesnym okresie życia i jest związana z potrzebą bezpieczeństwa⁵. W pierwszym okresie życia dziecko potrzebuje bliskiego kontaktu z osobą dorosłą. Najważniejsza jest wtedy dla niego matka. Brak kontaktu emocjonalnego z matką w pierwszym okresie życia prowadzi do choroby sieroczej. Inne tego konsekwencje to zaburzenia w rozwoju emocjonalnym, społecznym i umysłowym dziecka. Później zaczyna u niego występować potrzeba kontaktu z grupą rówieśniczą. Również dorośli potrzebują kontaktu z innymi ludźmi. Jego brak prowadzi do zaburzeń w zachowaniu i samotności.

Potrzeba akceptacji wiąże się z pragnieniem akceptacji jednostki przez grupę społeczną, a szczególnie przez rodziców. Jej brak może wywołać zagrożenie bezpieczeństwa. W późniejszym wieku dziecko pragnie akceptacji wychowawców w przedszkolu i w szkole oraz grupy rówieśniczej. W przypadku niezaspokojenia jej może dojść do osamotnienia oraz izolacji jednostki od grupy.

Potrzeba uznania ściśle wiąże się z potrzebą akceptacji. Jednostka pragnie uznania jej za wartościowego członka grupy oraz szacunku przedstawicieli tej grupy. Zaspokojenie tej potrzeby prowadzi do poczucia pewności siebie oraz wiary we własne siły. Jednostka czuje się dowartościowana. Małe dzieci zdobywają uznanie rówieśników dzięki posiadaniu atrakcyjnych zabawek czy przedmiotów. Natomiast dzieci starsze cieszą się uznaniem i szacunkiem dzięki urodzie, modnym strojom, wynikom sportowym. Niezaspokojenie potrzeby uznania prowadzi do kompleksów i poczucia niższości.

Potrzeba sukcesu związana jest z pragnieniem zaspokajania potrzeby uznania. Osiągając sukces, jednostka może zyskać uznanie i szacunek grupy.

¹ A. Gutowska, *Rodzicielstwo adopcyjne. Wybrane aspekty funkcjonowania rodzin adopcyjnych*, Lublin 2008, s. 7.

² *Potrzeba*, w: *Leksykon psychologii rozwoju człowieka*, red. L. Bakiera, Ż. Stelter, t. 2, Warszawa 2011, s. 81.

³ M. Przetacznik-Gierowska, G. Makiello-Jarża, *Podstawy psychologii ogólnej*, Warszawa 1989, s. 380.

⁴ A.M. Colman, *Słownik psychologii*, tłum. zbior., Warszawa 2009, s. 548.

⁵ M. Przetacznik-Gierowska, G. Makiello-Jarża, *Podstawy psychologii ogólnej*, dz. cyt., s. 382.

Zaspokojenie tej potrzeby polega na dążeniu do osiągnięcia wyniku, który jednostkę zadowala⁶. U dzieci i młodzieży są to sukcesy w nauce, u osób dorosłych sukcesy w pracy zawodowej.

Potrzeba poznawcza wiąże się z ciekawością poznawania otaczającej rzeczywistości, czyli rozwijaniem aktywności poznawczej już we wczesnym dzieciństwie. Zaspokojenie jej pozwala na gromadzenie indywidualnych doświadczeń oraz rozwijanie zainteresowań i zamiłowań.

Potrzeba aktywności prospołecznej wiąże się z aktywnością jednostki ukierunkowaną na osiągnięcia własne i innych ludzi.

Potrzeba sensu życia wiąże się z występowaniem u jednostki takich cech i przyjęciem takich wartości, które pozwolą jej zrozumieć sens podejmowanego działania.

Na pograniczu potrzeb biologicznych i psychicznych znajduje się najważniejsza i podstawowa potrzeba psychiczna – **potrzeba bezpieczeństwa**. Przejawia się ona w dążeniach gwarantujących spokojne otoczenie, stabilność w życiu, które da się przewidzieć, w którym nie ma chaosu, obaw i zagrożenia⁷. Zaspokajanie tej potrzeby wiąże się z unikaniem bólu i innych zagrożeń fizycznych oraz poczuciem bezpieczeństwa osiąganym tylko poprzez prawidłowe kontakty jednostki z grupą. Ta potrzeba istnieje już w najwcześniejszym okresie życia dziecka. Niemożność jej zaspokojenia występuje, kiedy dziecko wychowywane jest w niewłaściwej atmosferze rodzinnej, pozbawione opieki i prawidłowych kontaktów emocjonalnych. Pełne zaspokojenie tej najważniejszej potrzeby nastąpi wtedy, kiedy dziecko będzie się wychowywało w prawidłowo funkcjonującej rodzinie, otoczone miłością, oraz kiedy zostaną zaspokojone wszystkie jego pozostałe potrzeby⁸.

Dążenie do zaspokojenia potrzeb jest jednym z najważniejszych wyznaczników rozwoju osobowości⁹ i uzależnione jest od warunków, w jakich dziecko wzrasta. Brak zaspokojenia podstawowych potrzeb jest główną przyczyną opóźnień w rozwoju oraz zaburzeń równowagi emocjonalnej. Wiąże się to z przejawami niepożądanych zachowań, takich jak agresja, złośliwość, wybuchowość, złość, demonstracyjne zachowanie, upór, nadpobudliwość. Dla zapewnienia prawidłowego rozwoju dziecka na wszystkich etapach jego życia osoby odpowiedzialne za jego wychowanie powinny się starać w pełni zaspokajać jego podstawowe potrzeby biologiczne i psychiczne¹⁰.

⁶ Tamże, s. 384.

⁷ Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 76.

⁸ S.M. Kosslyn, R.S. Rosenberg, *Psychologia. Mózg – Człowiek – Świat*, tłum. zbior., Kraków 2006, s. 458–462.

⁹ M. Przetacznik-Gierowska, G. Makiełło-Jarża, *Podstawy psychologii ogólnej*, dz. cyt., s. 209.

¹⁰ S.A. Rathus, *Psychologia współczesna. Lepiej – więcej – przystępniej*, tłum. B. Wojciszke, Gdańsk 2004, s. 442–448.

1.2. Choroba sieroca

Każdy człowiek już od chwili narodzin jest bardzo silnie związany ze środowiskiem rodzinnym, które jest w stanie zaspokoić wszystkie jego potrzeby, a w szczególności potrzeby psychiczne.

Dzieci pozbawione z różnych powodów opieki rodzicielskiej najczęściej trafiają do placówek opiekuńczych, gdzie trudno zapewnić realizację ich wszystkich potrzeb. Wychowanie w tych placówkach sprowadza się do zaspokojenia potrzeb pierwotnych, biologicznych, a więc prawidłowego odżywiania i pielęgnowania. Zaspokojenie podstawowych potrzeb psychicznych w sytuacji dużego stłoczenia dzieci i małej liczby opiekunów staje się niemożliwe.

Gdy małe dziecko zostaje odseparowane od matki i umieszczone w domu małego dziecka, rozłąka z nią wywołuje nierzadko poważne następstwa w jego rozwoju w postaci choroby sieroczej¹¹. Jest ona konsekwencją niezaspokojonej potrzeby kontaktu emocjonalnego z matką we wczesnym okresie życia. Skutkiem choroby sieroczej jest deformacja rozwoju fizycznego i psychicznego dziecka. Wiąże się to ze spadkiem wagi ciała, zahamowaniem wzrostu, ogólnym osłabieniem organizmu i większą podatnością na choroby. Zaburzony zostaje też rozwój emocjonalny, co uwidaczniają takie formy zachowania, jak poczucie zagrożenia, lęki, agresja, nadmierna płacliwość, głód uczuć. Opóźniony zostaje rozwój psychoruchowy takich procesów jak mowa, lokomocja.

W przebiegu choroby sieroczej wyodrębnia się trzy fazy: protestu, rozpacz i zubożnienia.

Fazy protestu i rozpacz charakteryzuje nadmierne nasilenie lęku. W fazie protestu towarzyszy mu płacz, szukanie matki i zaburzenia funkcji fizjologicznych, np. snu, łaknienia. W fazie rozpacz występuje lęk przy kontaktach społecznych, który prowadzi do odtrącenia kontaktu z dorosłymi bądź ucieczki od niego. Przejawem tego jest niepokój ruchowy: prężenie się do tyłu, upadanie z pozycji siedzącej w tył i uderzanie w podłogę, znieruchomienie w sytuacji przytulania. Fazę zubożnienia charakteryzuje pozorne przystosowanie się dziecka do nowej sytuacji. Jest to najcięższa faza choroby sieroczej. Lęk zaczyna słabnąć, pojawia się apatia i brak żywszych reakcji w kontaktach z dorosłymi. Dziecko za niczym już nie tęskni i niczego nie oczekuje.

Rozmiar choroby sieroczej i możliwości jej wyciszenia zależą od kilku czynników, od całej przeszłości dziecka: wieku, w którym stało się sierotą, doświadczeń z domu rodzinnego, konstrukcji psychicznej¹².

Objawy choroby sieroczej można zaobserwować przede wszystkim u dzieci odłączonych od rodzin w wieku między szóstym miesiącem a trzecim rokiem

¹¹ A. Baładynowicz, *Adopcja formą kompensacji sieroctwa społecznego*, w: *Adopcja, teoria i praktyka*, red. K. Ostrowska, E. Milewska, Warszawa 1999, s. 10.

¹² G. i A. Ładyżyński, *Adopcja jest darem*, Wrocław 2000, s. 50–51.

życia. Jest to okres krytyczny dla rozwoju dziecka. Zdaniem wielu badaczy, objawy te mogą być traktowane jak proste opóźnienie w rozwoju, ale częściej jako specyficzny stan psychotyczny. Przemawia za tym występowanie w chorobie sierocy długotrwałego lęku, który jest również podstawowym objawem stanów psychotycznych¹³.

U dziecka, które w tym okresie pozbawiono opieki macierzyńskiej, może nastąpić obniżenie funkcjonowania umysłowego oraz mogą się pojawić zaburzenia w jego przyszłym funkcjonowaniu społecznym. Główną przyczyną choroby sierocy jest brak kontaktu emocjonalnego z matką lub inną osobą zajmującą się dzieckiem. Dziecko takie czuje się zagrożone. Na skutek niezaspokojenia podstawowych potrzeb psychicznych zaburzone zostaje jego poczucie bezpieczeństwa. Lekarstwem na tę chorobę jest umożliwienie dziecku nawiązania trwałych więzi emocjonalnych¹⁴. Dziecku osieroconemu należy umożliwić prawidłowy rozwój i skompensować braki wynikające z faktu bycia sierotą społeczną.

2. Rola rodziny adopcyjnej w zaspokajaniu potrzeb dziecka

U dziecka – od narodzin do osiągnięcia pełnej dojrzałości – zachodzą nieustannie przemiany związane z kolejnymi etapami rozwoju jego indywidualnej osobowości. Znamionuje je określony kierunek: prowadzą one do zapewnienia jednostce coraz lepszej równowagi, doskonalenia form regulacji jej stosunków ze środowiskiem.

Na skutek oddziaływań otaczającego świata oraz bogacenia doświadczeń indywidualnych ujawniają się coraz bardziej różnorodne potrzeby dziecka. Dążność do ich zaspokojenia jest jednym z ważniejszych wyznaczników rozwoju osobowości¹⁵.

Pełne zaspokojenie potrzeb uzależnione jest od sytuacji i warunków wychowawczych, w jakich dziecko wyrastało. Pierwszym i najważniejszym środowiskiem wychowawczym jest rodzina, w której dziecko doświadcza życia, pokonuje trudności oraz zaspokaja swoje podstawowe potrzeby. Dzieci dla pełnego i harmonijnego rozwoju potrzebują rodziców, ich miłości i bliskości. Rodzina zaspokaja podstawowe, biologiczne i psychiczne potrzeby dziecka, takie jak potrzeba bezpieczeństwa, zależności, miłości. Kształtuje zarazem nowe potrzeby poznawcze, emocjonalne i społeczne: potrzebę życzliwości, uznania, zaspokojenia ciekawości, samourzeczywistnienia i wiele innych.

¹³ E. Milewska, *Kim są rodzice adopcyjni?*..., Warszawa 2003, s. 32.

¹⁴ M. Przetacznik-Gierowska, G. Makiełło-Jarża, *Psychologia rozwojowa i wychowawcza wieku dziecięcego*, Warszawa 1985, s. 321.

¹⁵ R.J. Gerrig, P.G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, tłum. zbior., Warszawa 2009, s. 380–381.

Podstawową funkcją wychowawczą rodziny jest kierowanie rozwojem dziecka w taki sposób, aby przebiegał on harmonijnie i bez zakłóceń, zgodnie z właściwościami wieku dziecka oraz jego indywidualnymi cechami¹⁶. Szansę na prawidłowy rozwój mają te dzieci, które po urodzeniu zostają w naturalnej rodzinie, otaczającej je miłością i zaspokajającej wszystkie jego potrzeby. Dzieci, które zostały pokrzywdzone przez los i pozbawione możliwości rozwoju w rodzinie biologicznej, najczęściej trafiają do placówek opiekuńczo-wychowawczych i poddane zostają wychowaniu instytucjonalnemu.

U dziecka, które po urodzeniu trafia do domu małego dziecka, na skutek niezaspokojonej potrzeby kontaktu emocjonalnego z matką dochodzi do zaburzeń rozwojowych w postaci choroby sierocy oraz idącej za nią deformacji osobowości. Przyczyną tych zaburzeń jest niezaspokojenie potrzeby miłości oraz związanej z nią potrzeby bezpieczeństwa na skutek pozbawienia dziecka opieki rodzicielskiej.

Dziecko przychodzi na świat z biologicznie wrodzoną potrzebą kontaktu, której niezaspokojenie wpływa nie tylko na jego rozwój psychiczny, ale także na powstanie zaburzeń somatycznych¹⁷. Małe dziecko pragnie nawiązania kontaktu emocjonalnego z rodzicami, którzy otoczą je miłością i zapewnią zaspokojenie jego podstawowych potrzeb. Dla prawidłowego rozwoju zdrowych struktur osobowości dziecka najważniejsze są pierwsze dwa lata jego życia. W tym okresie jest ono podatne na wszelkiego typu zewnętrzne wpływy, zarówno kształtujące, jak i uszkadzające.

W przypadku dziecka osieroconego zewnętrzne wpływy mają raczej charakter uszkadzający jego osobowość. Dla zapewnienia mu prawidłowego rozwoju należy skompensować wszystkie braki wynikające z faktu bycia sierotą społeczną. Za stworzenie odpowiednich warunków ku temu odpowiedzialne są instytucje zajmujące się dalszymi losami takich dzieci. Najlepszym rozwiązaniem jest umieszczenie dziecka w zdrowej, dobrze funkcjonującej rodzinie adopcyjnej, która zapewni mu korzystne dla rozwoju środowisko rodzinne. Stanowi ona realne dobro dla osieroconego dziecka¹⁸.

Adoptowane dziecko ma dużą szansę na prawidłowy rozwój. Oczywiście nie można uogólniać, ponieważ dużym problemem są adopcje nieudane – kiedy zranienia dziecka jeszcze bardziej się nasilają. Dlatego ważną rzeczą jest właściwy dobór rodziców adopcyjnych¹⁹. Dziecko, trafiając do rodziny adopcyjnej, ma realną szansę na zaspokojenie swoich podstawowych potrzeb, zarówno bio-

¹⁶ Zob. H.R. Schaaffer, *Psychologia dziecka*, tłum. A. Wojciechowski, Warszawa 2009, s. 146–177.

¹⁷ A. Baładynowicz, *Adopcja formą kompensacji sieroctwa społecznego*, dz. cyt., s. 9–10.

¹⁸ J.J. Bleszyński, *Kluczowe zagadnienia przysposobienia i funkcjonowania rodzin adopcyjnych*, Kraków 2003, s. 28.

¹⁹ A. Baładynowicz, *Adopcja formą kompensacji sieroctwa społecznego*, dz. cyt., s. 12.

logicznych, jak i psychicznych, a tym samym na prawidłowy rozwój. Rodzina adopcyjna, podobnie jak naturalna, umożliwia dziecku zaspokojenie potrzeby miłości, kontaktu emocjonalnego, bezpieczeństwa, akceptacji; łagodzi powstałe zaburzenia struktur jego osobowości. Dziecko w takiej rodzinie poddane zostanie prawidłowym oddziaływaniom wychowawczym i przejmie od nowych rodziców wzorce moralne i kulturowe²⁰.

Dziecku, które trafiło do rodziny adopcyjnej z placówki opiekuńczo-wychowawczej, nowa rodzina daje szansę na złagodzenie skutków negatywnych przeżyć, jakich doświadczyło we wczesnym dzieciństwie. Zwłaszcza małemu dziecku rodzina adopcyjna daje wręcz nieocenione możliwości w zakresie łagodzenia powstałych nieprawidłowości²¹. Aby adoptowane dziecko mogło nawiązać kontakt z rodzicami przysposabiającymi, bardzo ważne jest przekazanie go do adopcji w okresie niemowlęcym, w pierwszym półroczu jego życia. Dziecko takie nie przeżyje typowego sieroctwa i dzięki temu ma szansę na prawidłowe warunki rozwoju.

W okresie niemowlęcym dla dziecka fundamentalne jest zaspokajanie jego potrzeb pierwotnych, czyli biologicznych. Poprzez karmienie, przewijanie, stwarzanie warunków do spokojnego snu, dbanie o odpowiednią temperaturę ciała, niedopuszczanie do sytuacji, w której dziecko może odczuć ból lub inną przykrość, pomiędzy matką adopcyjną a dzieckiem powstaje taka sama więź jak między dzieckiem a rodzicami naturalnymi. Rodzi się między nimi kontakt emocjonalny. Dziecko, które ma zaspokojone wszystkie potrzeby biologiczne i psychiczne oraz przebywa w spokojnym otoczeniu, wśród bliskich, kochających je osób, czuje się całkowicie bezpieczne. Zaspokojona zostaje podstawowa potrzeba bezpieczeństwa.

W sytuacji, kiedy do rodziny adopcyjnej trafia dziecko starsze, dotknięte chorobą sierocą, z niezaspokojonymi potrzebami emocjonalnymi, opóźnieniami w rozwoju osobowości – troskliwa i czuła opieka nowych rodziców pozwala mu odzyskać równowagę emocjonalną, a także pomaga w przystosowaniu się do nowych warunków. Wyrozumiali rodzice adopcyjni, rozsądnie postępujący w przypadku zachowań regresywnych, wybuchów emocji, ujawniania przeżyć z przeszłości, pomogą dziecku w odblokowaniu się, zmniejszą napięcie, nauczą je kontrolować emocje i popędy, a tym samym umożliwią mu postępy w nauce.

W postawie rodziców adopcyjnych ważne jest, aby zaakceptowali oni odmienność dziecka spowodowaną chorobą sierocą. Pomiedzy nim a rodzicami powinna się wytworzyć pozytywna więź, która ułatwi im zrozumienie dziecka oraz postępowanie z nim. Przewyciężenie skutków tej choroby jest pierwszym

²⁰ F.L. Iig, L.B. Ames, S.M. Baker, *Rozwój psychiczny dziecka od 0 do 10 lat. Poradnik dla rodziców, psychologów i lekarzy*, tłum. M. Przyłipiak, Sopot 2010, s. 202–222.

²¹ A. Bałandynowicz, *Adopcja formą kompensacji sieroctwa społecznego*, dz. cyt., s. 12.

krokiem w osiągnięciu powodzenia adopcji. Rodzina decydująca się na przysposobienie dziecka z objawami choroby sieroczej musi być nastawiona na osiągnięcie tego celu. Jedynie taka rodzina potrafi skompensować dziecku wszystkie braki rozwojowe wynikające z faktu osierocenia.

W przypadku udanej adopcji dziecko ma największe szanse na dalszy prawidłowy rozwój, kształtowanie właściwych postaw, szybsze wyrównanie opóźnień w sferze intelektualnej oraz szybsze przyjęcie prawidłowych wartości moralnych i ogólnospołecznych, które będą miały wpływ na jego dalsze życie²².

Podobnie jak w rodzinie naturalnej, tak i w rodzinie adopcyjnej dziecko znajduje swoje miejsce i oparcie. Poprzez wzajemne komunikowanie się podlega różnym oddziaływaniom wychowawczym. W rodzicach widzi wzorce osobowe, może się z nimi utożsamiać. Dzięki temu zaspokoi swoją potrzebę przynależności do rodziny, o czym marzy większość dzieci przebywających w domach dziecka²³.

Adopcja, będąca zastępczą formą opieki nad dzieckiem, ma za zadanie skompensować wszystkie braki rozwojowe wynikające z faktu pozbawienia osieroczonego dziecka możliwości rozwoju i wzrastania w naturalnej rodzinie. Dziecko pozbawione rodziny nie jest w stanie osiągnąć radości życia. Prawidłowo funkcjonująca rodzina adopcyjna, która poprzez odpowiednie zabiegi i działania wychowawcze potrafi zaspokoić wszystkie podstawowe potrzeby dziecka, a tym samym umożliwić mu osiągnięcie radości życia, ma szansę osiągnąć sukces, czyli powodzenie adopcji. W takim przypadku dziecko ma szansę na wyrównanie opóźnień w rozwoju fizycznym i psychicznym oraz na przyjęcie właściwych wartości i moralnych postaw ogólnospołecznych.

²² Tamże, s. 13.

²³ E.D. Białek, *Zrównoważony rozwój dziecka w świetle nowych wyzwań*, Kraków 2009, s. 45–60.

Summary

The needs of the child in the adoptive family

An orphaned child, who has no more opportunity for growth and development in its biological family, is often sent to an orphanage, or another residential institution devoted to this type of care. Children who in the beginning of their childhood are raised in these institutions do not always have a chance for good development because places like this are not always able to meet the children's most important needs. Institutional upbringing often only consists of meeting their basic needs such as proper hygiene and providing food, but this is not enough to promote a proper physical, social or cognitive development of any child.

For a proper development, the child psychological needs need to be satisfied and this is required for its well-being. These can only be maintained by providing security, love, belonging and an emotional contact with another person. All these needs can only be provided and guaranteed by a healthy family environment.

For an orphaned child, the lack of its own family can only be compensated by an adoptive family. Adoption is the best form of care whereby a family assumes the parenting for another and, in so doing, permanently transfers all rights and responsibilities, along with filiation, from the biological parents. Adoptive families are the closest in its form to a biological family, and should be the most valued mean of tackling the problem of orphaned children in our society.

Ks. Michał Tunkiewicz – doktor teologii, pracownik Katedry Teologii Praktycznej na Wydziale Teologii UWM, członek Rady ds. Rodzin Województwa Warmińsko-Mazurskiego, prezes Stowarzyszenia „Forum Prorodzinne”, autor i współredaktor publikacji z zakresu nauk o rodzinie, organizator konferencji o tematyce rodzinnej.

część trzecia

historia

Ks. Marek Jodkowski
UWM – Olsztyn

GENEZA I POWSTANIE KATOLICKIEJ PARAFII W DĄBRÓWNI W XIX WIEKU

- Słowa kluczowe:** diaspora diecezji chełmińskiej, Prusy Wschodnie, Niemcy w XIX wieku, budownictwo sakralne, duchowieństwo chełmińskie
- Keywords:** the diaspora of the Bishopric of Culm, East Prussia, Germany in the 19th century, religious buildings, the clergy of Culm
- Schlüsselwörter:** Diaspora der Diözese Kulm, Ostpreußen, Deutschland im 19. Jh., Sakrales Bauwesen, Geistlichkeit der Diözese Kulm

Historycy i pasjonaci przeszłości od dawna zajmowali się dziejami Dąbrówna. Wśród cenniejszych publikacji warto wymienić m.in. *Kronikę miasta Dąbrówna* zredagowaną przez Chrystiana Beniamina Bocka¹ oraz *Dzieje miasta Dąbrówna w Prusach Wschodnich 1326–1926. Dla uczczenia sześćsetlecia miasta* autorstwa Helmutha Meyego². Niekwestionowaną, przewodnią rolę w popularyzowaniu historii Dąbrówna należy przypisać obecnie Waldemarowi Mierzwie, który opracował m.in. dwujęzyczną monografię *Dąbrówno: Gilgenburg, którego nie ma...* oraz *Dąbrówno*³. Niestety, większość tych publikacji dość lapidarnie odnosi się do dziejów Kościoła katolickiego w tym mieście w XIX wieku. Jedną z przyczyn jest z pewnością brak źródeł bezpośrednich, zgromadzonych niegdyś w archiwum diecezjalnym w Pelplinie, którego zasoby spłonęły w czasie II wojny światowej⁴. Aby uzupełnić te informacje, należy skoncentrować się na analizie dziewiętnastowiecznych artykułów i notatek prasowych oraz archiwaliów zdeponowanych w Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (obecnie Bonifatiuswerk). Stowarzyszenie wspierało budowę kościołów i rozwój sieci parafialnej na terenach diaspory katolickiej.

¹ *Kronika miasta Dąbrówna*, red. Ch.B. Bock, opr. G. Białuński, Dąbrówno 2003.

² H. Meye, *Dzieje miasta Dąbrówna w Prusach Wschodnich 1326–1926. Dla uczczenia sześćsetlecia miasta*, tłum. R. Wolski, Warszawa–Dąbrówno 2001.

³ W. Mierzwa, *Dąbrówno: Gilgenburg, którego nie ma...*, Dąbrówno 2000; tenże, *Dąbrówno*, Dąbrówno 2000.

⁴ Por. A. Liedtke, *Zarys dziejów diecezji chełmińskiej do 1945 roku*, Pelplin 1994, s. 106.

1. Rys historyczny

Powiększająca się liczba ludności katolickiej we wschodniopruskim Dąbrównie i okolicach, gdzie dominującą konfesją był luteranizm, skłoniła władze diecezji chełmińskiej do roztoczenia opieki pastoralnej nad tym obszarem. Wskutek próśb wiernych już od końca 1860 roku ksiądz z Turowa sprawował w wynajętym, prywatnym domu w Dąbrównie comiesięczną Mszę św. Pierwszym duszpasterzem w tym mieście został mianowany 23 września 1862 roku wikariusz z Lidzbarka Abdon Stengert⁵. Rozpoczął on posługę w Dąbrównie 29 września 1862 roku⁶, co wiązało się z erygowaniem katolickiej placówki duszpasterskiej w tej miejscowości⁷.

Brak odpowiedniej opieki pastoralnej przed ustanowieniem stacji misyjnej w Dąbrównie spowodował, że znaczna część katolików popadła w indyferentyzm religijny⁸. Różnice konfesyjne określano lapidarnie: „To wszystko równo”, „To jeden Bóg”⁹. Zarówno dzieci z rodzin katolickich, jak i mieszanych wyznaniowo uczęszczały do szkół protestanckich. Osłabiało to mocno przywiązanie do wyznawanej wiary¹⁰. Już po półtorarocznym funkcjonowaniu katolickiej placówki duszpasterskiej stwierdzono częstsze przystępowanie wiernych do sakramentu Eucharystii i spowiedzi św. Ponadto więcej osób uczestniczyło w niedzielnych i świątecznych nabożeństwach. O ile wcześniej katolicy bardzo często umierali bez sakramentu namaszczenia chorych, o tyle w opisywanym okresie przezornie przyjmowano ten sakrament podczas pojawiających się chorób¹¹.

Jednym z pierwszych zadań nowego duszpasterza była budowa domu parafialnego, w którym miała znajdować się również sala lekcyjna. Na te prace oraz na wzniesienie budynków gospodarczych wydano 4795 talarów, 9 srebrnych groszy i 2 fenigi. Kupno parceli budowlanej, terenu pod przyszły cmentarz,

⁵ „Amtliches Kirchenblatt für die Diözese Culm” [dalej: AK] 1864, s. 24; *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin*, Pelplin 1904, s. 379; *Rocznik Diecezji Warmińskiej* 1985, Olsztyn 1985, s. 391; W. Barczewski, *Nowe kościoły katolickie na Mazurach*, Olsztyn 1925², s. 97; H. Mross, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, Pelplin 1995, s. 315; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, Braunsberg 1927, s. 119.

⁶ *Übersicht über die vom Bonifacius-Vereine gegründeten und unterhaltenen resp. unterstützen Missionen und Schulen (Fortsetzung)*, „Bonifatiusblatt” 1863, nr 2, s. 39.

⁷ AK 1863, s. 13; *Die Missionen und Missions-Schulen in der Diözese Culm im Jahre 1863*, „Bonifatiusblatt” 1864, nr 2, s. 24.

⁸ *Übersicht über die vom Bonifacius-Vereine gegründeten und unterhaltenen resp. unterstützen Missionen und Schulen (Fortsetzung)*, dz. cyt., s. 39.

⁹ Archiwum Zarządu Generalnego Stowarzyszenia św. Bonifacego w Paderborn (dalej: Arch. Paderborn), Teczka: Gilgenburg (2 stycznia 1863).

¹⁰ *Übersicht über die vom Bonifacius-Vereine gegründeten und unterhaltenen resp. unterstützen Missionen und Schulen (Fortsetzung)*, dz. cyt., s. 39.

¹¹ *Die Missionen und Missions-Schulen in der Diözese Culm im Jahre 1863*, dz. cyt., s. 24.

a także wytyczenie małego ogrodu kosztowało 515 talarów¹². Komitet diecezjalny Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie przekazał na ten cel 5085 talarów¹³. W latach 1863–1865 katolickie nabożeństwa sprawowano w pomieszczeniu szkolnym. Ze względu na to, że mieściła się w nim zaledwie jedna trzecia katolików z opisywanej placówki duszpasterskiej, biskup chełmiński podjął decyzję o budowie kościoła¹⁴. W 1871 roku zanotowano informację, że w domu parafialnym oprócz duszpasterza mieszka również nauczyciel, a szkoła jest dobudowana do plebanii¹⁵.

W 1863 roku wspólnota katolicka w Dąbrównie zebrała znaczną kwotę na zakup placu pod budowę kościoła. Ofiary na ten cel przesyłano zresztą z całej diecezji. Rozpoczęcie prac planowano jeszcze na 1863 lub 1864 rok¹⁶. Uroczystość poświęcenia kamienia węgielnego odbyła się już 11 sierpnia 1863 roku. Przewodniczył jej dziekan Johannes Klingenberg z Lubawy w asyście liczego duchowieństwa. Zaplanowano budowę świątyni, która miała mieć 67 stóp długości i 35 stóp szerokości¹⁷. W pierwszej połowie 1865 roku nowy obiekt sakralny był wykończony zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz. Ostatecznie wzniesiono jednonawowy kościół z kamienia i cegły, z węższym i niższym prezbiterium zamkniętym wielobocznie, które oddzielono od nawy ostrołukową tęczą. W narożnikach świątyni usytuowano skarpy. Elewację wschodnią i zachodnią zaopatrzone w szczyty schodkowe. Fasadę zachodnią, z płytkim portykiem, zwieńczono nadwieszoną wieżyczką. Diecezjalne Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie sfinansowało wykonanie licznych elementów wyposażenia stacji misyjnej, jak i rzeczy potrzebnych do pracy duszpasterskiej¹⁸. Uroczystość konsekracji kościoła ku czci św. Jana Nepomucena, której przewodniczył założyciel placówki misyjnej, a jednocześnie jej główny dobroczyńca – bp Jan Nepomucen Marwicz, miała miejsce w święto Narodzin

¹² AK 1864, s. 24. Zob. także Arch. Paderborn, Teczka: Gilgenburg, Bericht über die Missionspfarrei Gilgenburg in O/Pr. (3 sierpnia 1872); AK 1863, s. 1.

¹³ „Bonifatiusblatt” 1865, nr 3, s. 46; *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin*, dz. cyt., s. 379. Por. P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, dz. cyt., s. 119–120.

¹⁴ *Statistische Nachrichten über die in der Diözese Culm, Provinz Preußen, unter Beihilfe des Bonifacius-Vereins, seit dem Jahre 1853 bis zum Jahre 1864 errichteten Missionen und Schulen*, „Bonifatiusblatt” 1865, nr 4, s. 56; *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin*, dz. cyt., s. 379; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, dz. cyt., s. 120.

¹⁵ *Umschau auf dem Arbeitsfelde des Bonifacius-Vereins über die bereits bestehenden Missionsstationen und Missionschulen*, „Bonifatiusblatt” 1871, nr 7, s. 80.

¹⁶ *Übersicht über die vom Bonifacius-Vereine gegründeten und unterhaltenen resp. unterstützen Missionen und Schulen (Fortsetzung)*, dz. cyt., s. 39. Zob. także AK 1863, s. 22, 50, 62.

¹⁷ *Die Missionen und Missions-Schulen in der Diözese Culm im Jahre 1863*, s. 25; *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin*, dz. cyt., s. 379; *Rocznik Diecezji Warmińskiej* 1985, dz. cyt., s. 391.

¹⁸ „Bonifatiusblatt” 1865, nr 3, s. 46; *Jahres-Bericht des Diözesan-Comité's des Bonifacius-Adalbertus-Vereins*, AK 1863, s. 6. Por. H. Meye, *Dzieje miasta Dąbrówna w Prusach Wschodnich 1326–1926*, dz. cyt., s. 109.

Maryi, 10 września 1865 roku¹⁹. W 1887 roku Richard Weiss z Elbląga wymalował wnętrze świątyni²⁰. Warto nadmienić, że w pobliżu kościoła wytyczono także cmentarz, na którym ustawiono wysoki krzyż²¹ z wizerunkiem Zbawiciela²². Poświęcenie cmentarza odbyło się 6 listopada 1864 roku²³.

Zaplecze parafialne w postaci budynków kościelnych oraz zabezpieczenie finansowe omawianej placówki duszpasterskiej pozwoliły na erygowanie w Dąbrównie parafii, co nastąpiło 28 października 1863 roku. Aprobatę ze strony władz państwowych otrzymano 16 marca 1864 roku²⁴.

W tzw. sprawozdaniu misyjnym z działalności parafii, zredagowanym w 1880 roku, informowano o konieczności nabycia kolejnych gruntów ziemskich na potrzeby proboszcza, wśród których wymieniono uprawę ziemniaków oraz wypas krowy. Ponadto zgłaszano postulat wykopania studni, ponieważ miejski potok znajdował się zbyt daleko od plebanii. Zresztą w okresie letnim woda ta nie nadawała się do spożycia²⁵.

W XIX wieku w Dąbrównie pracowali następujący duszpasterze: Abdon Stengert (1862–1866), Augustin Peta (1867–1884), Augustin Schwanitz (1888–1892) i Anton Wolszlegier (1892–1900)²⁶.

2. Szkoły katolickie

Erygowanie prywatnej, elementarnej szkoły katolickiej w Dąbrównie zaplanowano na 1864 rok²⁷. Uroczyste otwarcie miało miejsce dopiero 7 stycznia 1865 roku²⁸. Edukację rozpoczęło 11 dzieci²⁹. W 1867 roku liczba uczniów

¹⁹ *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin*, dz. cyt., s. 379; *Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985*, dz. cyt., s. 391; W. Barczewski, *Nowe kościoły katolickie na Mazurach*, dz. cyt., s. 97; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, dz. cyt., s. 120.

²⁰ W. Barczewski, *Nowe kościoły katolickie na Mazurach*, dz. cyt., s. 98; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, dz. cyt., s. 120. Por. *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin*, dz. cyt., s. 380; *Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985*, dz. cyt., s. 391.

²¹ „Bonifatiusblatt” 1865, nr 3, s. 46.

²² *Statistische Nachrichten über die in der Diözese Culm, Provinz Preußen, unter Beihilfe des Bonifacius-Vereins, seit dem Jahre 1853 bis zum Jahre 1864 errichteten Missionen und Schulen*, „Bonifatiusblatt” 1865, nr 4, s. 56.

²³ Tamże.

²⁴ AK 1864, s. 37–38; *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin*, dz. cyt., s. 379; *Rocznik Diecezji Warmińskiej 1985*, dz. cyt., s. 391; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, dz. cyt., s. 120.

²⁵ Arch. Paderborn, Teczka: Gilgenburg, Missions-Pfarrei Gilgenburg in Ostpreußen (21 stycznia 1880).

²⁶ AK 1867, s. 8; A. Kopiczko, *Katalog duchowieństwa katolickiego w diecezji warmińskiej (do 1945 roku)*, Olsztyn 2003, s. 15; H. Mross, *Słownik biograficzny kapłanów diecezji chełmińskiej wyświęconych w latach 1821–1920*, dz. cyt., s. 428.

²⁷ *Die Missionen und Missions-Schulen in der Diözese Culm im Jahre 1863*, dz. cyt., s. 25.

²⁸ „Bonifatiusblatt” 1865, nr 3, s. 46.

²⁹ Arch. Paderborn, Teczka: Gilgenburg, Bericht über die katholische Privat-Elementar-Schule zu Gilgenburg.

wzrosła do 29³⁰, zaś w 1870 roku do 30³¹. W 1866 roku podjęto decyzję o utworzeniu katolickiej placówki oświatowej w Marcinkowie. W tym celu zakupiono za 630 talarów ok. 10 morgów ziemi wraz z budynkiem mieszkalnym i stajnią³². Prywatną, elementarną szkołę katolicką w tej miejscowości erygowano 1 października 1867 roku³³. Niestety, warunki lokalowe nie były zadowalające. W następnym roku planowano budowę murowanego obiektu szkolnego dla 25 uczących się w tej miejscowości dzieci, którego kosztorys wynosił 1250 talarów³⁴.

W 1871 roku w Dąbrównie uczęszczało na zajęcia 29 katolików³⁵. W październiku 1875 roku zrezygnował z pracy w tym mieście katolicki nauczyciel o nazwisku Bronk³⁶, a 10 listopada 1875 roku zatrudniono nowego – Josepha Kuchtę. Niestety, nie przyznano mu początkowo koncesji na nauczanie, a władze państwowe zaproponowały, aby zamknąć prywatną szkołę katolicką, a dzieci posłać do szkoły ewangelickiej³⁷. W sierpniu 1877 roku podjął pracę w Marcinkowie katolicki nauczyciel o nazwisku Berendt³⁸. Jeszcze w 1877 roku, a zatem w czasie kulturkampfu, zlikwidowano prywatne szkoły katolickie na terenie parafii (w ich miejsce powołano prawdopodobnie szkoły wielowyznaniowe)³⁹. W 1885 roku otwarto w Dąbrównie dom katechetyczny, w którym uczyły się dzieci mające przystąpić do I Komunii Świętej⁴⁰. Trzy lata później zgłaszano potrzebę utworzenia nowej szkoły katolickiej w Ruszkowie. W zajęciach tamtejszej dwuklasowej placówki edukacyjnej brało bowiem udział 90 ewangelików i 25 katolików. Katolickich lekcji religii udzielał nauczyciel wędrowny F. Trikanowski, zatrudniony w parafii od 2 września 1886 roku. Za dwie lekcje tygodniowo otrzymywał on każdorazowo od władz prowincjonalnych 2,50 marki oraz z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojcie-

³⁰ *Aus der Diözese Culm*, „Bonifatiusblatt” 1868, nr 4, s. 52.

³¹ *Aus der Diözese Culm*, „Bonifatiusblatt” 1870, nr 9, s. 123.

³² *Zur kirchlichen Diözesan-Statistik des Jahres 1866*, AK 1867, s. 6.

³³ Arch. Paderborn, Teczka: Gilgenburg (10 sierpnia 1868); *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin*, dz. cyt., s. 379; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, dz. cyt., s. 120. Por. AK 1868, s. 9.

³⁴ *Zur kirchlichen Statistik des Jahres 1868*, AK 1869, s. 16.

³⁵ *Umschau auf dem Arbeitsfelde des Bonifacius-Vereins über die bereits bestehenden Missionsstationen und Missionsschulen*, dz. cyt., s. 80.

³⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Gilgenburg (10 sierpnia 1876).

³⁷ Tamże (25 czerwca 1876); A. Peta, *Jahresbericht über die Mission Gilgenburg*, „Bonifatiusblatt” 1876, nr 9, s. 98.

³⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Gilgenburg, Missions-Pfarrei Gilgenburg in Ostpreußen (21 stycznia 1880).

³⁹ *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin*, dz. cyt., s. 379; W. Barczewski, *Nowe kościoły katolickie na Mazurach*, dz. cyt., s. 98; P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, dz. cyt., s. 120.

⁴⁰ *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin*, dz. cyt., s. 380. Por. P. Romahn, *Die Diaspora der Diözese Ermland*, dz. cyt., s. 120.

cha w Pelplinie – po 1 marce⁴¹. Warto nadmienić, że władze kościelne nosiły się z zamiarem utworzenia elementarnej szkoły katolickiej w Elgnowie, gdzie w zajęciach dwuklasowej szkoły podstawowej uczestniczyło 130 ewangelików i 50 katolików⁴². W Marcinkowie uczyło się w 1888 roku 17 katolików, a nauczycielem katolickim był Robert Kuhnke, piastujący tę funkcję od 6 czerwca 1884 roku⁴³.

W 1904 roku na terenie parafii znajdowała się jedna szkoła – w Lewaldzie Wielkim, gdzie nauczał wyłącznie katolicki nauczyciel. Do szkoły uczęszczało 68 katolików. Poza tym 10 dzieci z parafii brało udział w zajęciach szkoły katolickiej w Groszkach. W Elgnowie znajdowała się placówka oświatowa, zatrudniająca zarówno katolickiego, jak i ewangelickiego nauczyciela. Uczyło się w niej 30 katolików. Inne szkoły posiadały kadrę wyłącznie ewangelicką. Warto wspomnieć, że liczba katolików pobierających naukę w szkole w Dąbrównie wynosiła wówczas 35. Wobec braku zatrudnionego na stałe katolickiego nauczyciela lekcji religii udzielał nauczyciel wędrowny⁴⁴.

3. Ludność katolicka

W chwili erygowania stacji misyjnej obejmującej Dąbrówno i okolice mieszkało na tym terenie 1162 katolików⁴⁵. W 1863 roku liczba ta wynosiła 1055⁴⁶, zaś rok później – 1154⁴⁷. W 1868 roku odnotowano 814 katolików należących do opisywanej parafii (w tym 120 z Dąbrówna)⁴⁸. W 1871 roku powtórzono powyższe dane statystyczne⁴⁹. Liczba katolików dramatycznie spadła w 1873 roku z powodu epidemii cholery. Stwierdzono wówczas aż 71 zgonów⁵⁰. W 1877 roku na terenie parafii mieszkało ok. 1000 katolików (w tym 140 w Dąbrównie). Dzieci w wieku szkolnym było 110, z czego jedna trzecia z rodzin mieszanych wyznaniowo. Uczęszczały one do prote-

⁴¹ Arch. Paderborn, Teczka: Gilgenburg, Missionsbericht v. J. 1888.

⁴² Tamże, Missionsbericht v. J. 1888, II.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin*, dz. cyt., s. 380.

⁴⁵ *Statistische Nachrichten über die in der Diözese Culm, Provinz Preußen, unter Beihilfe des Bonifacius-Vereins, seit dem Jahre 1853 bis zum Jahre 1864 errichteten Missionen und Schulen*, dz. cyt., s. 56.

⁴⁶ *Übersicht über die vom Bonifacius-Vereine gegründeten und unterhaltenen resp. unterstützen Missionen und Schulen (Fortsetzung)*, dz. cyt., s. 39.

⁴⁷ *Die Missionen und Missions-Schulen in der Diözese Culm im Jahre 1863*, dz. cyt., s. 25.

⁴⁸ Na łamach „Bonifatiusblatt” podawano informację, że do parafii należy 1171 katolików. Zob. *Aus der Diözese Culm*, „Bonifatiusblatt” 1868, nr 4, s. 52. W 1870 roku liczba ta miała wzrosnąć do 1265, co jest jednak mało prawdopodobne. Zob. *Aus der Diözese Culm*, „Bonifatiusblatt” 1870, nr 9, s. 122.

⁴⁹ Zob. *Umschau auf dem Arbeitsfelde des Bonifacius-Vereins über die bereits bestehenden Missionsstationen und Missionschulen*, dz. cyt., s. 80.

⁵⁰ *Statistische Nachrichten über die ältern Missionsstationen der Diözese Culm*, „Bonifatiusblatt” 1874, nr 6, s. 77.

stanckich szkół⁵¹. Jedna czwarta katolickich rodzin przebywających na stałe na terenie parafii zajmowała się chałupnictwem bądź dzierżawą małych parceli ziemskich wielkości 10–20 morgów. Niestety, w przekroju społecznym ludności katolickiej dominowały ubogie rodziny robotnicze⁵². W 1879 roku do opisywanej placówki duszpasterskiej należało 1808 katolików (z czego 131 w Dąbrównie). Przebywających na stałe rodzin było 86. Liczba katolickich dzieci w wieku szkolnym wynosiła 290 (z czego 20 w Dąbrównie)⁵³.

4. Wybrane aspekty duszpasterskie

Od początku października do końca grudnia 1862 roku odnotowano w Dąbrównie 8 chrztów i 2 śluby⁵⁴. W 1863 roku ochrzczono 39 dzieci oraz asystowano przy zawarciu 11 związków małżeńskich. Po dziewięciomiesięcznym przygotowaniu dopuszczono do I Komunii Świętej 53 dzieci, z czego 29 z rodzin mieszanych wyznaniowo. Ze spowiedzi św. wielkanocnej skorzystały 604 osoby⁵⁵. Rok później odnotowano 53 chrzty, 9 ślubów (w tym 2 pary mieszane wyznaniowo) i 18 pogrzebów. Do I Komunii przystąpiło 39 dzieci, z czego 17 z rodzin mieszanych wyznaniowo. W czasie wielkanocnym komunię św. przyjęło 642 katolików⁵⁶. W 1865 roku ochrzczono 43 osoby, asystowano przy zawarciu 12 związków małżeńskich oraz pochowano 22 zmarłych⁵⁷.

W 1867 roku w parafii odbyły się 54 chrzty, 8 ślubów i 28 pogrzebów⁵⁸. Do I Komunii Świętej dopuszczono wówczas 44 dzieci. W okresie wielkanocnym udzielono 680 komunii św.⁵⁹. Rok później na niedzielne i świąteczne Msze uczęszczało ok. 160–200 wiernych (nie licząc dzieci)⁶⁰. W 1873 roku odnotowano 51 chrztów, 8 ślubów oraz 71 pogrzebów. 30 dzieci dopuszczono do I Komunii Świętej⁶¹. Dwa lata później ochrzczono 45 dzieci, pobłogosławiono 6 związków małżeńskich oraz pochowano 27 zmarłych. Do I Komunii przystąpiło 26 dzieci. Miejscowy proboszcz narzekał, że niewiele osób skorzysta-

⁵¹ Arch. Paderborn, Teczka: Gilgenburg (15 lutego 1877).

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, Missions-Pfarrei Gilgenburg in Ostpreußen (21 stycznia 1880).

⁵⁴ Tamże (2 stycznia 1863).

⁵⁵ *Die Missionen und Missions-Schulen in der Diözese Culm im Jahre 1863*, dz. cyt., s. 24–25. Nieco inne dane opublikowano w „Amtliches Kirchenblatt für die Diözese Culm”. W 1863 roku w opisywanej placówce duszpasterskiej odnotowano 41 chrztów, 9 ślubów i 7 pogrzebów. Zob. AK 1864, s. 24.

⁵⁶ *Statistische Nachrichten über die in der Diözese Culm, Provinz Preußen, unter Beihilfe des Bonifacius-Vereins, seit dem Jahre 1853 bis zum Jahre 1864 errichteten Missionen und Schulen*, dz. cyt., s. 56.

⁵⁷ AK 1866, s. 14.

⁵⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Gilgenburg (4 kwietnia 1868).

⁵⁹ *Aus der Diözese Culm*, „Bonifatiusblatt” 1868, nr 4, s. 52. Por. Arch. Paderborn, Teczka: Gilgenburg (4 kwietnia 1868).

⁶⁰ Arch. Paderborn, Teczka: Gilgenburg (4 kwietnia 1868).

⁶¹ *Statistische Nachrichten über die ältern Missionsstationen der Diözese Culm*, dz. cyt., s. 77.

ło z jubileuszowego odpustu przypadającego na tamten rok. Było to związane z dość znacznymi odległościami dzielącymi wieś od kościoła, brakiem zrozumienia potrzeb religijnych pracowników ze strony właścicieli ziemskich, którzy byli przeważnie protestantami, oraz doskwierającą ludności katolickiej biedą. W Mszach św. niedzielnych i świątecznych brała udział spora grupa wiernych, w przeciwieństwie do niedzielnych nieszpórów. Nabożeństwo wieczystej adoracji przypadało w parafii 6 i 7 lutego (nocą kościół pozostawał zamknięty)⁶².

W 1876 roku miały miejsce 44 chrzty, 8 ślubów i 31 pogrzebów. Do komunii św. przystąpiło 2800 wiernych, zaś w okresie wielkanocnym – 700. W niedzielnych Mszach uczestniczyło 250–300 wiernych⁶³. W 1879 roku odnotowano 77 chrztów, 13 ślubów i 54 pogrzeby. W niedzielnych Mszach brało udział 300–400 wiernych. Komunię św. przyjęło wówczas 2000–2400 osób, a w okresie wielkanocnym – ok. 800⁶⁴. W 1887 roku ochrzczono 69 osób, asystowano przy zawarciu 13 związków małżeńskich oraz pochowano 35 zmarłych. Rok później na niedzielnych nabożeństwach gromadziło się 250 osób, zaś w okresie wielkanocnym do komunii św. przystąpiło 788 wiernych⁶⁵. 28–29 maja 1892 roku miała się odbyć wizytacja parafii oraz bierzmowanie, przeprowadzone przez ordynariusza chełmińskiego⁶⁶. Należy nadmienić, że w parafii działało Bractwo Wstrzemięźliwości (od 29 czerwca 1867 roku) oraz Żywego Różańca (założone w 1884 roku)⁶⁷.

5. Finanse placówki duszpasterskiej

Na cele budowlane placówki duszpasterskiej w Dąbrównie biskup chełmiński Jan Nepomucen Marwicz przekazał 12 000 talarów⁶⁸. Na utrzymanie duszpasterza w tym mieście komitet diecezjalny Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie ofiarował w 1864 roku 300 talarów oraz 25 talarów w ramach rekompensaty. Ponadto na pensję dla nauczyciela oraz na zakup przyborów szkolnych otrzymano z tego źródła 30 talarów. Stowarzyszenie wypłaciło także 500 talarów na budowę domu parafialnego⁶⁹. Na rzecz miejscowego duszpasterza przekazano również 1000 talarów w państwowych papierach dłużnych. Kapitał fundacji zgromadzonych przy opisywanej parafii wynosił wówczas 938 talarów i 10 srebrnych groszy. Odsetki o wartości 22 talarów, 23 srebrnych gro-

⁶² A. Peta, *Jahresbericht über die Mission Gilgenburg*, dz. cyt., s. 98.

⁶³ Arch. Paderborn, Teczka: Gilgenburg (15 lutego 1877).

⁶⁴ Tamże, Missions-Pfarrei Gilgenburg in Ostpreußen (21 stycznia 1880).

⁶⁵ Tamże, Missionsbericht v. J. 1888.

⁶⁶ AK 1892, s. 19.

⁶⁷ *Schematismus des Bistums Culm mit dem Bischofssitze in Pelplin*, dz. cyt., s. 380.

⁶⁸ Tamże, s. 379.

⁶⁹ AK 1865, s. 27.

szy i 9 fenigów pobierał duszpasterz, 7 talarów, 23 srebrne grosze i 6 fenigów – kasa kościelna, zaś 4 talary i 7 srebrnych groszy – kościelny⁷⁰. Aby wzmocnić kapitał fundacji proboszczowskich w Dąbrównie, ks. Paul Nelke z Łęgowa i ks. Julius Blomin ze Starogardu Gdańskiego przekazali w 1865 roku po 100 franków w obligacjach rzymskich⁷¹. W sumie nowe fundacje proboszczowskie miały wartość 673 talarów i 10 srebrnych groszy⁷². W 1867 roku w spadku po arcyksięciu austriackim Maksymilianie parafia w Dąbrównie jako jedna z nowo utworzonych w diecezji chełmińskiej placówek o charakterze misyjnym otrzymała na rzecz zwiększenia kapitału proboszczowskiego 1000 guldenów w obligacjach austriackich, 125 talarów w czteroprocentowych listach zastawnych oraz 7 talarów i 10 srebrnych groszy w gotówce⁷³. Stowarzyszenie św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie wypłacało ponadto duszpasterzowi roczną zapomogę o wartości 300 talarów⁷⁴.

W celu powiększenia kapitału proboszczowskiego biskup chełmiński przekazał w 1868 roku placówce w Dąbrównie 2000 talarów w czteroprocentowych papierach wartościowych⁷⁵. Kapitał wszystkich fundacji opisywanej parafii wynosił wówczas 4757 talarów, 15 srebrnych groszy i 10 fenigów, z czego kapitał fundacji mszalnych stanowił 2896 talarów, 12 srebrnych groszy i 2 fenigi⁷⁶. Tę informację powtórzono także w tzw. sprawozdaniu misyjnym opublikowanym w 1871 roku. Roczna dotacja o wartości 425 talarów na utrzymanie stacji misyjnej oraz szkoły pochodziła ze Stowarzyszenia św. Bonifacego⁷⁷, z czego 300 talarów otrzymywał zapewne duszpasterz, natomiast pozostała kwota nauczyciel. Temu ostatniemu przysługiwał ponadto deputat drewna o wartości 15 talarów; 40 talarów pobierał z kasy diecezjalnej za pracę w charakterze organisty oraz 15 talarów z miejscowej kasy kościelnej⁷⁸. W 1872 roku kapitał fundacji proboszczowskich opiewał na 3861 talarów, 3 srebrne grosze i 8 fenigów, z czego odsetki o wartości 197 talarów, 8 srebrnych groszy i 10 fenigów rocznie przekazywano proboszczowi na poczet wynagrodzenia. Kapitał fundacji mszalnych wynosił 1972 talary, 12 srebrnych groszy i 1 feniga. Po śmierci biskupa chełmińskiego Jana Nepomucena Marwicza kapitał ten miał zostać zasilony kwotą 1000 talarów⁷⁹. Dochód proboszcza składał się z następujących donacji: z diecezjal-

⁷⁰ AK 1864, s. 24.

⁷¹ AK 1865, s. 55.

⁷² AK 1866, s. 14.

⁷³ *Zur kirchlichen Diözesan-Statistik des Jahres 1866*, AK 1867, s. 6.

⁷⁴ AK 1867, s. 23.

⁷⁵ *Zur kirchlichen Statistik des Jahres 1868*, AK 1869, s. 16.

⁷⁶ Arch. Paderborn, Teczka: Gilgenburg (4 kwietnia 1868).

⁷⁷ *Umschau auf dem Arbeitsfelde des Bonifacius-Vereins über die bereits bestehenden Missionsstationen und Missionsschulen*, dz. cyt., s. 80.

⁷⁸ Arch. Paderborn, Teczka: Gilgenburg (4 kwietnia 1868).

⁷⁹ Tamże, Bericht über die Missionspfarre Gilgenburg in O/Pr. (3 sierpnia 1872).

nego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie – 300 talarów, odsetki z fundacji proboszczowskich – 210 talarów, 22 srebrne grosze i 10 fenigów, z fundacji mszalnych za 74 odprawione Msze św. – 58 talarów, 9 srebrnych groszy i 1 fenig, z dziesięciny osobistej – 30 talarów oraz z *iura stole* – ok. 100 talarów. Roczna pensja proboszcza wynosiła zatem 699 talarów, 1 srebrny grosz i 11 fenigów⁸⁰. Nauczyciel w Dąbrównie pobierał rocznie z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie 135 talarów za pracę w szkole katolickiej oraz 40 talarów za pełnienie obowiązków organisty. Oprócz tego z miejscowej kasy kościelnej przekazywano mu dodatkowo 20 talarów za pracę w charakterze organisty oraz 31 talarów z *iura stole* i dziesięciny osobistej parafian. W sumie roczny dochód nauczyciela wynosił 226 talarów⁸¹. Z kolei w Marcinkowie nauczyciel otrzymywał 150 talarów rocznie od Stowarzyszenia oraz możliwość uprawy 10 morgów ziemi⁸².

W 1877 roku parafia posiadała fundusz budowlany o wartości 900 marek, który miał być wykorzystywany przy opłatach związanych z pracami remontowymi kościoła. Zgodnie z wolą ofiarodawcy – biskupa chełmińskiego, kwotę tę ulokowano na oprocentowanym rachunku na co najmniej 20 lat⁸³. Kapitał fundacji proboszczowskich zdeponowanych w listach zastawnych i pod hipotekę wynosił 11 583 marki⁸⁴. W 1880 roku proboszcz otrzymywał następujące wynagrodzenie: z fundacji mszalnych – 268,58 marki, odsetki z kapitału fundacji proboszczowskich – 678,28 marki, z fundacji arcyksięcia Maksymiliana – 75 marek, z *iura stole* – ok. 600 marek, z donacji miejscowej wspólnoty parafialnej – ok. 80 marek oraz z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie – 900 marek. Jego roczna pensja wynosiła zatem 2401,86 marki. Kapitał fundacji proboszczowskich stanowił 14 598,38 marki, fundacji mszalnych – 10 870 marek, zaś fundusz budowlany – 1345,30 marki⁸⁵. W 1888 roku wartość kapitału fundacji parafialnych opiewała na 21 622,92 marki, zaś proboszczowskich – na 15 209,58 marki. Kapitał zgromadzony w ramach funduszu budowlanego wzrósł do 1901,22 marki⁸⁶. Pensja proboszcza w 1888 roku składała się z następujących dochodów: fundacje mszalne – 574,62 marki, proboszczowskie – 609,48 marki, fundacja arcyksięcia Maksymiliana – 74,23 marki, *iura stole* – 45 marek, donacje miejscowej wspólnoty parafialnej – 45 marek oraz zapomoga z diecezjalnego komitetu Stowarzyszenia św. Bonifacego i Wojciecha w Pelplinie – 900 marek. W sumie proboszcz pobie-

⁸⁰ Tamże (5 listopada 1872).

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże, Bericht über die Missionspfarre Gilgenburg in O/Pr. (3 sierpnia 1872).

⁸³ Tamże (15 lutego 1877).

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże, Missions-Pfarrei Gilgenburg in Ostpreußen (21 stycznia 1880).

⁸⁶ Tamże, Missionsbericht v. J. 1888.

rał 2248,33 marki rocznie⁸⁷. Katolicki nauczyciel w Marcinkowie zarabiał z kolei 820 marek rocznie⁸⁸.

6. Fundacje mszalne

Władze diecezji chełmińskiej zachęcały do ustanawiania fundacji mszalnych przy nowo erygowanej stacji misyjnej w Dąbrównie. Już w 1863 roku 220 talarów przekazał na ten cel proboszcz Johannes Matz z Grążaw⁸⁹, zaś 50 talarów – Jaglowitz⁹⁰. W 1864 roku chełmińska kuria biskupia utworzyła przy świątyni w Dąbrównie fundację o wartości 100 talarów *pro vivis et defunctis benefactoribus*⁹¹, natomiast rok później Anna Pichler na fundację mszalną ofiarowała 25 talarów, 21 srebrnych groszy i 5 fenigów⁹². W 1865 roku ksiądz diecezji trewirskiej ustanowił podobną fundację o kapitale 50 talarów⁹³, natomiast w następnym roku panna Catharina Bäumlner przeznaczyła na Msze św. 28 talarów, 8 srebrnych groszy i 3 fenigi⁹⁴. Ludwigo Kiederle z Bawarii w 1867 roku ofiarował na rzecz fundacji mszalnej 28 talarów, 17 srebrnych groszy i 1 fenig⁹⁵. W 1869 roku fundację mszalną o kapitale 22 talarów, 18 srebrnych groszy i 9 fenigów ustanowili Michael i Jofepha Schwarzenbachowie⁹⁶.

* * *

Erygowanie placówki duszpasterskiej w Dąbrównie umożliwiło ludności katolickiej pełniejszy udział w życiu sakramentalnym. Dzięki zakładanym szkołom konfesyjnym młode pokolenia miały sposobność poszerzenia wiedzy i umiejętności, a poprzez uczestnictwo w katechezie – ugruntowania wyznawanej wiary. Parafia katolicka pw. św. Jana Nepomucena i jej obiekty sakralne stały się nieodłącznym elementem dziedzictwa kulturowego Dąbrówna i okolic, które pielęgnują kolejne pokolenia mieszkańców regionu.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże, Missionsbericht v. J. 1888, II.

⁸⁹ AK 1863, s. 33.

⁹⁰ AK 1863, s. 58.

⁹¹ AK 1864, s. 54.

⁹² AK 1865, s. 42.

⁹³ AK 1866, s. 15.

⁹⁴ AK 1866, s. 60.

⁹⁵ AK 1867, s. 27.

⁹⁶ AK 1869, s. 65.

Summary

The origins and creation of the Catholic parish in Dąbrówno in the 19th century

In the first half of the 19th century the number of Catholics in Dąbrówno in East Prussia began to increase, as a consequence of which pastoral services in this area were necessary. This task was undertaken by the priests of the Bishopric of Culm. Since 1860, Masses were celebrated once a month by the priest from Turowo. Abdon Stengert was appointed as the first priest on 23rd September 1862. A few days later, on 29th September, he started his pastoral services in Dąbrówno; this involved the creation of a pastoral institution. The new priest's task was to build a parish house, in which a classroom and a teacher's apartment would also be located. The cost of this building and utility buildings was 4795 Thaler, 9 Silbergroschen and 2 Pfennig. Catholic services were celebrated in the above mentioned classroom, but it was too small for the increasing number of worshippers. In the years 1863–1865 a church was built. It was dedicated to Saint John of Nepomuk by the bishop of Culm, Jan Nepomucen Marwicz – the main benefactor of the church. Dąbrówno received parish rights on 28th October 1863. This decision was approved by the state authorities on 16th March 1864. Private elementary Catholic schools founded in Dąbrówno (7th January 1865) and in Marcinkowo (1st October 1867) functioned till 1877. They were liquidated due to the restrictive policies of the state authorities, related to the Kulturkampf. The pastoral institution was supported financially by the Boniface and Wojciech Association in Pelplin.

Ks. Marek Jodkowski – doktor historii Kościoła, magister historii sztuki i archiwista; adiunkt w Katedrze Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Zajmuje się historią kultury materialnej, historią Warmii w XIX i XX wieku, kampanologią historyczną i ikonografią chrześcijańską.

Teresa Antonietta Frącek RM

SPOTKANIA ŚWIĘTYCH – ARCYBISKUPA FELIŃSKIEGO Z OJCEM ŁUBIEŃSKIM

Słowa kluczowe: listy, Kościół, wiara, przyjaźń, spotkania, ojczyzna
Keywords: letters, church, faith, friendship, meeting, homeland
Schlüsselwörter: Briefe, Kirche, Heimat, Glaube, Begegnungen, Freundschaft

Abp Zygmunt Szczęsny Feliński (1822–1895), który przeszedł do historii jako arcybiskup metropolita warszawski, założyciel zgromadzenia zakonnego Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi, przez 20 lat zesłaniec w głębi Rosji, duszpasterz ludu wiejskiego w Dźwiniacze na Podolu, opiekun sierot i wygnańców, pisarz ascetyczny i autor cennych *Pamiętników*¹, w swym 73-letnim życiu zaprzyjaźniony był z wieloma wybitnymi osobistościami w kraju i za granicą. Na Wołyniu, wraz z matką i rodzeństwem, pozostawał w przyjacielskich stosunkach ze sławnym pisarzem Józefem Ignacym Kraszewskim, w Paryżu przyjaźnił się z Juliuszem Słowackim² i spotykał z Adamem Mickiewiczem, a także z Cyprianem Kamilem Norwidem, Kornelem Ujejskim, Walerym Wiegłowskiem, Sewerynem Goszczyńskim, Bohdanem Zaleskim i jego krewnym Józefem. Z pism Zygmunta Krasińskiego, „prawdziwego orła poetów”, przejął słowa: „na ziemi być Polakiem, to żyć bosko i szlachetnie”, i uczynił je dewizą swojego życia³.

Utrzymywał bliskie kontakty w kraju i za granicą z rodami Czartoryskich i Zamoyskich z tej racji, że Zenon Brzozowski i jego żona Eliza z Zamoyskich zaopiekowali się nim, gdy jego matka Ewa z Wendorffów Felińska⁴ została zesłana na Syberię za udział w pracach patriotycznych – w spisku Szymona Konarskiego (1839). Łączyły go życzliwe stosunki z Łubieńskimi i rodami spokrewnionymi z nimi – Kossowskimi, Morawskimi, Popielami, Potockimi, Sobańskimi.

¹ *Pamiętniki ks. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, arcybiskupa warszawskiego*, Kraków 1897 (Lwów 1911², Warszawa 1986³, Warszawa 2009⁴). Cyt. według wyd. 4, dalej: Feliński, *Pamiętniki*.

² Juliusz Słowacki (1809–1849) zmarł na rękach Zygmunta Szczęsnego Felińskiego 3 kwietnia 1849 roku w Paryżu. Słowacki, który prorokował papieża Słowianina, w natchnionej wizji powiedział kiedyś młodemu przyjacielowi, „że widział wielką gwiazdę świecącą nad jego głową i rozmodlone tłumy, klęczące u jego stóp w świątyni”.

³ H.E. Wyczawski, *Arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński 1822–1895*, Warszawa 1975; T.A. Frącek, *Zesłaniec nad brzegami Wołgi. Miniatury z życia abp. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego 1822–1895*, Wrocław 2011.

⁴ Por. M. Cwenk, *Felińska*, Lublin 2012.

Szczególne więzy przyjaźni, wzajemnego szacunku i duchowego oddziaływania łączyły abpa Felińskiego z o. Bernardem Łubieńskim (1846–1933), redemptorystą. Zadzierzgnięte we wczesnej młodości w Petersburgu (1857/58), przetrwały do śmierci Arcybiskupa w Krakowie (1895). Można zresztą powiedzieć, że po jego zgonie znalazły przedłużenie w życzliwości, jaką okazywał o. Bernard Zgromadzeniu Sióstr Rodziny Maryi, którego początkowe dzieje łączy się z inicjatywą jego stryja ks. Konstantego Łubieńskiego, a rozwój w nowej formie duchowej i organizacyjnej z postacią abpa Felińskiego.

Materiały historyczne do skreślenia wzajemnych stosunków między abpem Felińskim, beatyfikowanym przez Jana Pawła II w Krakowie (18 sierpnia 2002), kanonizowanym w Watykanie przez Benedykta XVI (11 października 2009), a świątobliwym o. Bernardem Łubieńskim – bliskim już kandydatem do chwały ołtarzy, nie są liczne, pozwalają jednak w ogólnych zarysach odtworzyć dzieje ich wzajemnych kontaktów.

Zasadniczym źródłem ilustrującym stosunki tych dwóch postaci jest pięć zachowanych listów abpa Felińskiego do o. Bernarda, pochodzących z różnych okresów jego życia, a także wspomnienia samego o. Bernarda i jego rodzzonego brata Rogera; ciekawych informacji dostarcza kronika z klasztoru redemptorystów w Mościskach i kronika klasztoru wizytek w Krakowie. W pewnym sensie z omawianą tematyką łączą się listy abpa Felińskiego do Róży z Łubieńskich Sobańskiej oraz do Tomasza Wentwortha Łubieńskiego, dotyczące stryja o. Bernarda – ks. bpa Konstantego Łubieńskiego (1891).

Opracowana przez o. Pirożyńskiego biografia o. Bernarda ilustruje, uzupełnia i wyjaśnia wiele okoliczności związanych z osobistymi kontaktami „kulawego kaznodziei” z abpem Felińskim. Natomiast środowisko i dzieje rodu Łubieńskich przybliżają rękopiśmienne biografie ks. Konstantego Łubieńskiego pióra Pawła Łubieńskiego i Tomasza Wentwortha Łubieńskiego oraz publikacja przypisywana Rogerowi Łubieńskiemu *Konstanty – Ireneusz Pomian hrabia Łubieński biskup sejneński* (Kraków 1898).

O wpływie, jaki wywierał o. Bernard na dziewczęta pragnące służyć Bogu, które kierował do Zgromadzenia Rodziny Maryi we Lwowie, świadczą wspomnienia sióstr oraz informacje znajdujące się w kronice i w księdze pamiątkowej Prowincji Poznańskiej Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi.

1. Spotkania

Abp Feliński czterokrotnie spotkał się osobiście z Bernardem Łubieńskim: po raz pierwszy w Petersburgu (1857/58); następnie – po swoim powrocie z 20-letniego rosyjskiego wygnania – w Krakowie (1883); później w Dźwiniacze

i Mielnicy, gdzie redemptoryści głosili misję (1891); po raz ostatni – gdy leżał na łożu śmierci w pałacu biskupim w Krakowie (1895). Pokróćce je omówimy.

Pierwsze spotkanie miało miejsce w Petersburgu. W lipcu 1857 roku, wkrótce po przystąpieniu po raz pierwszy do Komunii św. (24 czerwca w Cygowie), Bernard Łubieński wraz z matką Adelajdą, bratem Rogerem i siostrą Zofią popłynął ze Szczecina do Kronsztadu, a stąd do Petersburga do swego ojca Tomasza⁵, który od roku pracował tam jako dyrektor w fabryce lokomotyw. Po radosnym spotkaniu z ojcem i wakacjach spędzonych poza miastem w daczynie nad Newą w towarzystwie starszego brata Henryka (1844–1925), który także przyjechał z Anglii, zamieszkał z rodzicami nad kanałem Fontanka, w pobliżu kościoła św. Stanisława. W gościnnym domu rodziców, dzięki stryjowi ks. Konstantemu Łubieńskiemu, Bernard poznał szereg znakomitości świeckich i duchownych, a między nimi: księcia Lubeckiego, ministra Mianowskiego i lekarza Józefa Mianowskiego, kupca Pawła Pierlinga i jego rodzinę związaną z jezuitami w Rzymie, abpa Wacława Żylińskiego, następcę zmarłego abpa Hołowińskiego, swego krewnego ks. Henryka Kossowskiego, dominikanów z kościoła św. Katarzyny, a także ks. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, o którym krótko i zwięźle zapisał w swych *Wspomnieniach*:

Bywał też u nas młody wtedy, cienki jak tyczka i wysoki, jasnowłosy kapłan, przyszedł arcybiskup warszawski, ks. Szczęsny Feliński. Miałem szczęście mieć go za spowiednika przez cały czas mego pobytu w Petersburgu. Żył on wtedy w wielkiej zażyłości z moim stryjem Konstantym i wspólnie różne dobre dzieła rozpoczęli, między innymi znaną dzisiaj na całą Polskę Kongregację Rodziny Maryi⁶.

Brat Bernarda Roger Łubieński, kreśląc po latach wspomnienie o abpie Felińskim, dodał o nim następujące informacje dotyczące spotkania w Petersburgu:

A stosunki nasze [z ks. Felińskim] rozpoczęły się dość dawno, bo zaraz po jego wyświęceniu na kapłana w roku 1855 przez wielkiego metropolitę petersburskiego, Ignacego Hołowińskiego. Już w zimie r. 1856 na 57 młody kapłan, naonczas wikariusz przy kościele św. Katarzyny w Petersburgu, był dwa razy na tydzień w domu moich rodziców, ażeby nas, dzieci, uczyć katechizmu

⁵ O przyjeździe do Petersburga Tomasza Łubieńskiego (1821–1901), brata ks. Konstantego, wspomina ks. Feliński w liście do matki z 13 maja 1856, w słowach: „Przygotowanie się do kazania, przyjazd brata ks. Łubieńskiego i kilka innych przeszkód (...) było powodem mego dość długiego milczenia”; Z.Sz. Feliński, *Listy świętego do matki Ewy z Wendorffów Felińskiej 1838–1860*, Warszawa 2012, s. 363.

⁶ B. Łubieński, *Wspomnienia, Mościska 1908 – Warszawa 1918*, Kraków 2009, s. 35–36; dalej: Łubieński, *Wspomnienia*.

i przygotować do Sakramentów Świętych. Podczas całego pobytu w Petersburgu łączyła go niczym niezamącona przyjaźń z młodszym od siebie latami, ale starszym o osiem lat kapłanstwem, ks. Konstantym Łubieńskim. Ten rozwijał niezmiernie gorliwą działalność w najwyższych sferach stolicy; założył kongregację tak zwaną Rodziny Marji, myślał o założeniu czegoś na wzór oratorianów św. Filipa Nereusza⁷. W tych wszystkich pracach nieodstępny towarzyszem i pomocnikiem był mu ks. Feliński, a gdy ks. Łubieńskiego skazywano na wygnanie ze stolicy, czy to do Charkowa, czy do Rewla, ks. Feliński obejmował zarząd wszystkich prac rozpoczętych⁸.

Informacja Rogera wymaga pewnego wyjaśnienia. Kontakty Łubieńskich z ks. Felińskim w Petersburgu miały miejsce od jesieni 1857 do lata 1858 roku. W tym czasie ks. Feliński zakończył już pracę w parafii św. Katarzyny i mianowany kapłanem Akademii Duchownej zamieszkał w jej murach jako spowiednik i ojciec duchowy alumnów, a wkrótce także profesor. Opiekował się nadal założonym przez siebie zakładem dla sierot i ubogich, a od czerwca 1857 roku kontynuował prace nad formacją nowej wspólnoty zakonnej o kierunku czynnym, zwanej Rodziną Maryi, podczas gdy ks. Łubieński zajmował się kongregacją Rodziny Maryi o charakterze kontemplacyjnym, którą założył w październiku 1856 roku⁹; zgromadzenie to jednak upadło po zesłaniu fundatora do Charkowa (1858)¹⁰.

Ostry klimat północnej stolicy Rosji źle wpływał na delikatne zdrowie pani Adelajdy Łubieńskiej i jej córeczki Ireny¹¹, urodzonej w Petersburgu. Wraz z dziećmi wróciła ona statkiem do kraju, skąd Bernard wyjechał z Henrykiem

⁷ Myśl utworzenia w Petersburgu Stowarzyszenia Księży diecezjalnych na wzór oratorium św. Filipa Nereusza wyszła od ks. Konstantego Łubieńskiego, ale została zrealizowana dzięki abpowi Hołowińskiemu. Ponieważ liczba dominikanów zmniejszała się, rząd zaś zamknął nowicjaty i surowo zabronił sprowadzania zakonników z zagranicy, arcybiskup powziął plan osadzenia przy parafii św. Katarzyny członków nowego stowarzyszenia jako pomocników dominikanów. W tym celu mianował wikariuszem tej parafii ks. Łubieńskiego (1854), a rok później ks. Felińskiego. Członkowie tegoż zgromadzenia mieli się rekrutować z wychowanków Akademii, odznaczających się głębokim życiem wewnętrznym i gorliwością apostołską. Pierwszym kandydatem został Feliński, wyświęcony na kapłana 8 września 1855 roku. Stowarzyszenie upadło po śmierci abpa Hołowińskiego (19 października 1855), jego następcą nie był nim zainteresowany, a ks. Łubieński, który zapoczątkował wiele pięknych dzieł, nie miał ducha wytrwałości, by je podtrzymać.

⁸ R. Łubieński, *Arcybiskup Feliński (wspomnienie osobiste)*, „Tygodnik Ilustrowany” 62 (1921), nr 15, Warszawa, 9 kwietnia 1921, s. 234 (do artykułu dołączona fotografia abpa Felińskiego z okresu wygnania – 1875, Jarosław nad Wołgą).

⁹ Kongregację kobiet zwaną Rodziną Maryi pobłogosławił i poświęcił statuę Niepokalanej przy kościele św. Katarzyny w Petersburgu nuncjusz apostołski Flavio Chigi, wysłannik Piusa IX na koronację cara Aleksandra II, 27 października 1856 roku; por. Sprawozdanie mons. Fl. Chigi, 3 listopada 1856, Berlin, oryg., ASV, Affari Ecclesiastici Straordinari (A.E.S.), Carte di Russia e Polonia, t. 13, f. 180.

¹⁰ Feliński, *Pamiętniki*, s. 424–425, 431–432, 448–452.

¹¹ W rejestrze Łubieńskich data urodzenia Ireny (1856) jest błędna, powinien być rok 1857; wizytka, zmarła w 1935 roku.

do Anglii, a jego ojciec zlikwidował mieszkanie nad Fontanką i zamieszkał u swego brata ks. Konstantego Łubieńskiego.

Chociaż zachowane relacje o tym pierwszym spotkaniu ks. Felińskiego z 11-letnim Bernardem ograniczają się do lakonicznego stwierdzenia faktu, jednak wywarło ono silne wrażenie zarówno na młodym księdzu, który z gorliwością starał się pełnić misję rozpoczętą przez abpa Hołowińskiego – odrodzenia katolicyzmu w Rosji poprzez wychowanie nowego zastępu światłych, gorliwych i odważnych kapłanów, wiernych Stolicy Apostolskiej – jak też w jego penitencje, który od dziecka nosił w sobie iskrę powołania i pragnął zostać księdzem.

Następne lata przyniosły wiele zmian. Ks. Felińskiemu – wyniesienie na stolicę arcybiskupią warszawską w styczniu 1862 roku i krótkie, trudne pasterzowanie nad Wisłą – o czym Roger Łubieński napisał: „Wraz z mitrą włożono arcybiskupowi Felińskiemu na głowę prawdziwie cierniową koronę”. Po 16 miesiącach niezwykle gorliwej i owocnej posługi w stolicy Arcybiskup stał się niewygodny dla rządu rosyjskiego, toteż w czasie powstania styczniowego został zesłany na wygnanie za obronę praw Kościoła i narodu (1863). W Jarosławiu nad Wołgą spędził długich 20 lat, promieniując na otoczenie modlitwą, świętością życia i dziełami miłosierdzia.

W tym samym czasie Bernard, który od dziecka pragnął zostać kapłanem, kształcił się w kolegium św. Cuthberta w Ushaw w Anglii; 19 września 1862 przyjął tonsurę, wstąpił do zakonu redemptorystów (1864), odbył nowicjat, odpowiednie studia w Anglii i Holandii, został wyświęcony na kapłana (29 grudnia 1870 w Akwizgranie). W 1871 roku wrócił do Anglii i przez wiele lat pełnił funkcje sekretarza, kronikarza, następnie prokuratora angielskiej prowincji redemptorystów. Sam pisze: „Zacząłem jeździć na misje w jesieni 1875 i jeździłem do roku [18]82, do opuszczenia Anglii”¹².

Godny uwagi jest fakt, którego o Bernard nie wyjaśnia, zanotowany przez niego we *Wspomnieniach*, że przed otrzymaniem święceń tonsury otrzymał „*dymissoria* podpisane przez ks. arcybiskupa Felińskiego”, tj. ordynariusza jego rodzimej diecezji, którego urzędowanie w Warszawie trwało od 9 lutego 1862 do 14 czerwca 1863 roku. Nie wiadomo, w jaki sposób otrzymał pozwolenie na przyjęcie święceń. Zapewne poprosił o nie korespondencyjnie za pośrednictwem swego ojca Tomasza i stryja ks. Konstantego, a do Anglii mógł je przywieźć Roger, który w 1862 roku przybył do Rotherwas, gdzie w rezydencji krewnych Karola i Ireny z Morawskich Bodenhamów obydwa bracia spędzili wakacje¹³.

¹² Łubieński, *Wspomnienia*, s. 40–51, 105–143.

¹³ Por. tamże, s. 50–51.

W okresie zesłania abp Feliński poddany był surowej kontroli władz rosyjskich, inwigilowany i skrupowany licznymi zakazami. Mógł pisać do przyjaciół, ale tylko o sprawach osobistych, a cała jego korespondencja podlegała kontroli policyjnej. Niewygodne dla władz listy były cenzurowane, likwidowane bądź przychodziły ze znacznym opóźnieniem. Z nielicznych zachowanych listów wiemy, że Feliński utrzymywał kontakty z rodziną Łubieńskich. Pisał do niego ks. Konstanty Łubieński, biskup sejneński, ale czy wszystkie te listy dochodziły do rąk Arcybiskupa, trudno powiedzieć, skoro do dziś Archiwum w Moskwie przechowuje jeden z nich, który miał być doręczony prywatnie przez umyślnego posłańca wysłanego do Jarosławia¹⁴. Biskupa Konstantego także spotkał los wygnańca: zmarł w Niżnym Nowogrodzie w drodze do Permu (1869)¹⁵.

Pisała do Arcybiskupa – tajnymi drogami – Róża Sobańska z Łubieńskich zwana „różą Sybiru”¹⁶, mieszkająca wówczas w Warszawie, podając różne wiadomości rodzinne, przesyłając mu książki, a nawet planując odwiedzenie go w jarosławskiej samotni (1873). Zesłany Pasterz warszawski w swych odpowiedziach wyrażał wdzięczność za pamięć, informacje o rodzinie, książki, modlitwy. Jego listy tchną głęboką wiarą, gorącą miłością i ufną nadzieją. Pośród trosk, cierpień, prześladowań i niebezpieczeństw dostrzegał symptomy odrodzenia narodu, pragnął widzieć Polskę jako „Matkę świętych”, a także zwycięstwo prawdy i sprawiedliwości w świecie (1869). Poruszał kwestie dotyczące Soboru Watykańskiego I i ogłoszonego wówczas dogmatu o nieomyślności papieża, którego był wielkim zwolennikiem. Przy tej okazji wyraził swoje przekonania, które warto tu przytoczyć, gdyż zawierają treści ważne, aktualne do dziś:

Czemuż mi nie jest dana możebność wyrazić publicznie tej czci głębokiej, tego przywiązania, tej wierności, tego serdecznego współczucia dla Stolicy Apostolskiej i dla Najczcigodniejszego Ojca św. Osoby, jakimi przepełnione jest me serce¹⁷. (...) odzywam się do was, przyjaciele moi, którym tajniki ser-

¹⁴ List bpa Konstantego Łubieńskiego do abpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, 14 sierpnia 1865, Augustów, Archiwum Rewolucji Październikowej, Moskwa, Zespół Teodora Berga – Namiestnika Królestwa Polskiego, N. 547, poszyt N. 377, k. 47–57; fragment tego listu – możliwe, że z kopii – cytuje [R. Łubieński], *Konstanty – Ireneusz Pomian hrabia Łubieński, biskup sejneński*, Kraków 1898, s. 271–272.

¹⁵ Tamże, s. 419–428.

¹⁶ Róża z Łubieńskich Sobańska (1799–1880), od 1823 roku żona Ludwika Andrzeja Mateusza Sobańskiego herbu Junosza (1791–1837), właściciela Obodówki na Podolu, któremu towarzyszyła na wygnaniu na Syberii; od 1861 roku mieszkała w Warszawie; opiekunka zesłańców, działaczka charytatywna.

¹⁷ Przywiązanie do Stolicy Apostolskiej i wiarę w nieomyślność papieża zawarł abp Feliński w liście z 1 czerwca 1870 roku, który napisał z okazji Soboru Watykańskiego I i przesłał „tajną drogą” do Rzymu na adres swego brata Juliana. Pius IX z radością przyjął głos Pasterza-Wygnańca i polecił włączyć go jako votum do Akt Soboru; tekst w jęz. franc., ASV, A.E.S., „Carte di Russia e Polonia”, t. 21, cz. I, k. 91–93v; druk: J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum. Nova et amplissima collectio*, t. 52, Graz 1961, s. 491–495.

ca mego odkrywam słowami Zbawiciela: <coście słyszeli na ucho, przepowiedajcie na dachach>, świadkiem jest Pan, iż za nic mam wszystkie osobiste utrapienia wobec tych, jakie udręczają Głowę Kościoła, i gdybym najcięższą nawet osobistą ofiarą mógł przyczynić się do tryumfu sprawiedliwości i prawdy, poniesienie jej za szczęście bym sobie poczytywał (1871).

Smutny jest obraz cierpień Kościoła na całym niemal świecie, ale pocieszające za to stałość i niezachwiana ufność, z jaką wierni przyjmują wciąż wznawiające się ciosy. Byliśmy wewnątrz byli zjednoczeni i silni, a nic nam nie zaszkodzią zewnętrzne ciosy (1873).

Błogosławieństwa Pańskie inaczej się objawiają niż pomyślności światowe (...). Świat dzisiejszy, zakładając tryumf Kościoła na potęgę i powszechnym uznaniu, nie chce go widzieć w wewnętrznym odrodzeniu się, co jest prawdziwym tryumfem Ducha św. Ja wszakże, przede wszystkim tego niewidzialnego dla cielesnych oczu nawiedzenia Pańskiego życzę wszystkim mi drogim, bo wiem, że tą tylko drogą Królestwo Boże, które w nas jest na ziemi, przyjść może. Oby dary Ducha św. zstąpić raczyły na wszystkich nam ukochanych, a wówczas i same krzyże prawdziwym staną się błogosławieństwem, bo do błogosławieństwa prowadzić będą (1874).

Jeżeli kiedy, to teraz z wiary nam żyć potrzeba. (...) Trzeba jawnie wygłosić godło swoje, trzeba je wypisać na rozwiniętym sztandarze, chociażby krwią własną przyszło zafarbować każdą literę tego napisu; bo kto się powstydzi Chrystusa przed ludźmi, tego się On zaprze przed Ojcem Niebieskim. (...) Szukajmy przede wszystkim Królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, idźmy bez wahania za głosem obowiązku, a Pan będzie mocą i obroną naszą. (...) Tak (...) wiary i ufności nam dziś trzeba. Bądźmy tylko gotowi oddać bez wahania Chrystusowi krew za krew, życie za życie, a choćby nas było mniej jak Apostołów, świat powtórnie zwyciężonym zostanie. Wspierajmy się nawzajem modlitwami i ufajmy Panu, a błogosławieństwo Jego będzie z nami: Amen (b.d.)¹⁸.

Do abpa Felińskiego pisał także z Anglii o. Bernard Łubieński, o czym powiemy dokładniej w dalszej części. Jaką drogą te listy dotarły do Jarosławia, trudno dziś powiedzieć, może podobnie jak listy Róży Sobańskiej, która korzystała z pośrednictwa kompanii handlowej „Nadieżda”, a może przez karmelitanki i wizytki krakowskie, które pośredniczyły w korespondencji zesłańca z różnymi osobami w kraju i za granicą.

Drugie osobiste spotkanie abpa Felińskiego z o. Bernardem Łubieńskim miało miejsce 25 lat później w Krakowie, po jego powrocie z Jarosławia nad

¹⁸ Listy abpa Felińskiego do Róży Sobańskiej: 1) 25 lipca/6 sierpnia 1869; 2) 23 lutego/7 marca 1871; 3) 8/20 czerwca 1873; 4) styczeń 1874; 5) b.d., przechowywane w Oporowie w Wielkopolsce, opublikował „Kurier Poznański” 24 (1895), nr 224–225, Poznań, 29 września i 1 października 1895 roku.

Wołgą. Uwolniony na skutek starań Stolicy Apostolskiej, w ramach porozumienia zawartego między Watykanem i rządem Rosji opuścił miejsce zesłania 25 maja 1883 roku i po krótkim pobycie we Lwowie przybył do Krakowa 2 czerwca, wszędzie owacyjnie witany. W niedzielę 3 czerwca, w uroczystość Serca Jezusowego, odprawił Mszę św. w kościele wizytek. O tym spotkaniu o. Bernard pisze w swoich *Wspomnieniach*:

Pod koniec mojego pobytu w Krakowie przybył tam ks. arcybiskup Feliński po dwudziestu latach wygnania w Jarosławiu nad Wołgą. Byłem świadkiem owacji, jaką mu wierni zrobili, kiedy w uroczystość Serca Jezusowego zajechał do wizytek z sumą pontyfikalną. Przyjmowałem go w zastępstwie kapelana przy drzwiach kościoła, a taki był natłok ludzi, że będąc wówczas jeszcze silny i zdrowy, objąłem go obiema rękami i niemal zaniósłem do prezbiterium. Musiałem mu wszystko wskazywać przy ołtarzu, bo już tyle lat pontyfikalnej Mszy nie odprawił, ostatni raz przed wywiezieniem z Warszawy, również w uroczystość Serca Jezusowego. Wielka to była dla mnie pociecha, że mogłem choć raz obsłużyć biskupa męczennika, przy tym ordynariusza diecezji, w której się urodziłem, i mego spowiednika z Petersburga¹⁹.

Warto przytoczyć też drugą informację, pochodzącą z 1897 roku, kiedy to przy okazji czytania *Pamiętników* abpa Felińskiego o. Bernard opowiadał klerykom w Mościskach o swoich kontaktach z ich autorem, co zanotowano w kronice klasztoru:

W r. 1883 przyjechał ks. abp Fel[ieński] do Krakowa do ks. biskupa Albina Dunajewskiego, który go poprosił, aby odprawił uroczyste nabożeństwo w kościele Wizytek. Ks. kapelan Wizytek był niedawno umarł²⁰, a funkcje kapelana odprawił właśnie nasz P.O. Rektor teraźniejszy, który w Krakowie u ks. biskupa przebywał, aby po polsku się wyuczyć. Jako kapelan przyjmował ks. Arcyb[iskupa] przy wstępie do kościoła. Przy czym mu oświadczył, kim jest, tj. bratankiem śp. ks. biskupa Konstantego Łub[ieńskiego], i upadł do nóg ks. Arcyb[iskupa]. Ten go podniósł i serdecznie uściskał. Po nabożeństwie, gdy ks. Arcyb[iskup] udzielał błogosławieństwa, powstał płacz w kościele, a gdy wychodził z kościoła, urządzono wielką owację²¹.

Ta Msza św. była dla Arcybiskupa wielkim przeżyciem. Ostatnia bowiem jego pontyfikalna celebra miała miejsce przed 20 laty u wizytek w Warszawie; obecnie, po powrocie na ziemię polską z długiego wygnania, miał po raz pierwszy celebrować uroczystość w kościele krakowskich wizytek.

¹⁹ Łubieński, *Wspomnienia*, s. 188.

²⁰ Tamże. Tym kapelanem wizytek był ks. prałat Rzeźniewski, były dziekan z Jarocina, który w okresie Kulturkampfu musiał opuścić Wielkopolskę; schronił się w Krakowie, gdzie bp Dunajewski mianował go kapelanem wizytek.

²¹ Kronika klasztoru w Mościskach, t. III, s. 289.

O tej wyjątkowej Mszy odprawianej w Krakowie pisał także jej naoczny świadek ks. Ignacy Polkowski, były sekretarz abpa Felińskiego w Warszawie i jego biograf²², który zestawił dwie uroczystości ku czci Serca Jezusowego w kościele wizytek: jedną w Warszawie przed 20 laty, drugą w Krakowie, w artykule *Arcybiskup Feliński. Dzień 12 czerwca 1863 r. w Warszawie i dzień 3 czerwca w Krakowie*:

Po latach dwudziestu ks. arcybiskup Feliński uwolniony z wygnania swego, z zastrzeżeniem, że przez Warszawę nawet przejechać mu nie wolno – wczoraj [2 czerwca] przybył do Krakowa, a dziś na prośbę i za zezwoleniem Najprzewielebniejszego Pasterza diecezji celebrował w kościele Panien wizytek w Krakowie, i znowu jak ongiś w Warszawie w uroczystość Serca Jezusowego. Jakie uczucie musiało ogarnąć Najdostojniejszego męczennikawyznawcę, jeśli sobie wspomniął on dzień przed 20 laty, to każdy w duszy swej domyślać się może.

W kazaniu pełnym namaszczenia, które miał ks. Załęski, wymowny mówca kilkakrotnie zwracał swą mowę do Najczcigodniejszego Arcypasterza, wskazując słuchaczom wielkie do naśladowania wzory w poddaniu się woli Bożej, i w wytrwałości w prawdziwej wierze pod krzyżem, choćby też i cierpień najboleśniejszych, bo w tym spoczywa tryumf Kościoła i prawdy Chrystusowej! Łzy, jęk cichy i łkania podzięką były mówcy za słowa jego, a powtarzały się one jeszcze rzewliwiej, kiedy cisnął się lud, by całować ręce i kraj szaty jego. Błogosławił też chętnie wszystkim, wszystkim, kto tylko mógł przystąpić, dawał namaszczone rękę biskupią do pocałowania, a z gwałtownego wzruszenia zamierał mu głos w piersi. Okrzyki pocziwego ludu: »Męczenniku za wiarę i Ojczyznę najukochańszy, błogosław nam i Polsce całej!«, były najwymowniejszym dowodem wezbranych uczuć całego narodu – a łzy strumieniem płynące były objawem najwyższej radości, że naród miłujący wiarę i ojczyznę ujrzał oczyma swymi męczennika za Wiarę i Ojczyznę. To zestawienie wspomnień poczytywałem sobie za obowiązek podać do wiadomości ogólnej²³.

O wydarzeniu tym wspomina także kronika klasztoru wizytek:

W czerwcu 1883 r., w czasie 40-godzinnego nabożeństwa w uroczystość Najśłodszego Serca Jezusowego, miałyśmy pociechę widzieć celebrowającego pontyfikalnie Najprzew[ielebniejszego] Ks. Felińskiego, Arcybiskupa Warszawskiego, który po 20-letnim wygnaniu w Jarosławiu, uwolniony przez rząd rosyjski przybył do Galicji. Asystował mu nasz Pasterz ukochany, a kazanie wypowiedział o. Stanisław Załęski TJ.

²² Ks. Ignacy Polkowski napisał biografię abpa Felińskiego pod pseudonimem Stefan Prawdzicki, *Wspomnienie o Zygmuncie Szczęsnym Felińskim arcybiskupie metropolie warszawskim*, Kraków 1866.

²³ I. Polkowski, *Arcybiskup Feliński. Dzień 12 czerwca 1863 r. w Warszawie i dzień 3 czerwca [1883 r.] w Krakowie*, „Gazeta Krakowska” 3 (1883), nr 126, 7 czerwca, s. 1; por. H.E. Wyczawski, *Arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński 1822–1895*, dz. cyt., s. 323.

Była to pierwsza celebra Wygnańca po powrocie z niewoli i obecny na obiedzie ksiądz kanonik Polkowski przypomniał, że ksiądz arcybiskup Feliński na parę tylko dni przed wywiezieniem go w głąb Rosji ostatni raz celebrował także w kościele SS. Wizytek [w Warszawie] i także w uroczystość Najśłodszego Serca Jezusowego.

Kronikarka dodała:

Ksiądz Arcybiskup Feliński nigdy nas nie minął, ile razy z Dźwiniaczki zawitał do Krakowa. (...) Przewożenie i sprowadzenie jego rzeczy do Dźwiniaczki, przesyłki pieniężne i ważne korespondencje z zagranicą, wszystko to szło przez ręce naszej ukochanej Matki [Tomaszewskiej] z wylaniem i swobodą najbliższego przyjaciela²⁴.

Powrót abpa Felińskiego z zesłania i spotkanie z o. Bernardem w Krakowie ożywiło ich korespondencję, o czym świadczą trzy zachowane listy Arcybiskupa – odpowiedzi na kwestie poruszone przez o. Bernarda, a dotyczące jednego z księży zesłańców, biografii o. Klemensa Hofbauera oraz projektowanej pracy o zmarłym ks. Konstantym Łubieńskim.

Kolejne, trzecie spotkanie tych dwóch świętobliwych pasterzy miało miejsce w Dźwiniaczce i Mielnicy w maju 1891 roku, gdzie redemptoryści prowadzili misje święte i gdzie pod wpływem nauk o. Bernarda, a zwłaszcza nabożeństwa z prześlągnięciem Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie, „łaska Boża miała nawrócić nie tylko parafian, ale też i duszpasterza”²⁵, czyli tamtejszego proboszcza ks. Tytusa Zawirskiego, oziębłego dotychczas pod względem religijnym. Misjonarz tak je opisał:

Arcybiskup Feliński niedługo wyjechał do Dźwiniaczki na stały pobyt, gdzie zajął się organizacją Rodziny Maryi, zgromadzenia, jakie w Petersburgu założył mój stryj, ks. Konstanty. Ale kiedy go Moskale wywieźli, oddał je pod opiekę ks. Felińskiego, tak że on uważany jest za fundatora tego zgromadzenia.

Tam zetknąłem się z ks. arcybiskupem, kiedy dawałem misje w Mielnicy, dokąd jako do parafii swej Dźwiniaczka należała. Dziwny tam był proboszcz. Przyjął nas w kurtce, w sieni zawałonej towarami: kawą, herbatą, cukrem, słoniną itd. (...) słowem plebania była sklepem, a proboszcz kupcem. Nawet miejsca nie było dla nas na plebanii i musieliśmy nocować w oficynie dworskiej. Stołował nas wprawdzie, ale misją się nie zajmował, tylko zostawił nam wolną rękę w pracy. Skorzystałem z tego i pojechałem do Dźwiniaczki, by złożyć uszanowanie ks. arcybiskupowi i zaprosić go na wieczór uroczystego przeproszenia Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie.

²⁴ Kronika klasztoru sióstr wizytek w Krakowie, s. 283, 345.

²⁵ M. Pirożyński, *O. Bernard Łubieński*, Wrocław 1946, s. 115.

Przyjął zaproszenie, zasiadł na przygotowanym tronie. Ja miałem kazanie i nie omieszkalem skorzystać z przybycia arcybiskupa męczennika za wiarę. Pod koniec kazania zwróciłem się do niego, żeby Pana Jezusa przeprosił. On wielce wzruszony zaczął przeproszać: „Ja nie męczennik, ja niczym nie jestem, ja grzeszny”, i śliczną modlitwę do Pana Jezusa z tronu wypowiedział. Proboszcz jako celebrans klęczał na stopniach ołtarza, ale tak był wzruszony, że się tarzał po predelli²⁶, szlochając i płacząc głośno. Mimo to arcybiskup po nabożeństwie zaraz siadł do karety i odjechał, ani przed, ani po [nabożeństwie] nie wstąpiwszy do proboszcza²⁷.

Proboszcz Zawirski podczas uroczystego przeproszenia klęczał na stopniach ołtarza. „Modlitwa Arcybiskupa tak go wzruszyła, że rzucił się na ziemię przed ołtarzem i leżał krzyżem, płacząc i szlochając głośno. Odtąd postępowanie jego uległo gruntownej zmianie”. „Na misję w Mielnicy uczęszczali ludzie z Bukowiny, odległej o dwie mile, a nawet przez Zbrucz przekradali się spod zaboru rosyjskiego”²⁸.

Dopełnieniem powyższych wspomnień jest notatka o misji w Mielnicy, prowadzonej przez ojców Łubieńskiego, Jedkę i Meissnera od 16 do 24 maja 1891 roku, zamieszczona w kronice klasztoru w Mościskach:

Drugi raz widział się ks. Rektor z abp. Felińskim na misji w Mielnicy, w maju 1891 r. Ks. Arcybiskup przebywał wtedy w Dźwiniaczce, należącej do parafii w Mielnicy. P.O. Rektor pojechał tam i zaprosił go na misję. Przybył na kazanie o Sanctissimum. W kazaniu O. Rektor przedstawił ludowi celebransa jako Wygnańca Arcybiskupa Warszawskiego. Przy przeproszeniu Sanctissimi ks. Arcybiskup upokorzył się, wyznając swą niegodność, i pobudził cały kościół do serdecznego płaczu, przy czym naturalnie też sam się rozplakał.

Warto dołączyć notatkę o misji w Mielnicy:

Misjonarze dnia 16 maja pojechali do Dźwiniaczki, aby Arcybiskupa zaprosić na misję. Przybył 19 maja na przeproszenie Sanctissimum i był tak przejęty, iż z jakie 10 minut, jakby w ekstazie, silnym głosem, który jednak przez lud był przekrzyczany, na wezwanie kaznodziei dopełnił aktu przeproszenia²⁹.

Niewątpliwie inicjatywa misji w Mielnicy była inspirowana przez abpa Felińskiego, który jednak chciał pozostać w cieniu, a działał przez właścicieli Mielnicy hrabiów Dunin Borkowskich, tamtejszego sędziego – gorliwego tercjarza Jana Kiwiarowskiego, oraz hrabinę Helenę Koziębrodzką z Dźwiniaczki.

²⁶ Predella – dolna część nastawy ołtarza.

²⁷ Łubieński, *Wspomnienia*, s. 188–189.

²⁸ M. Pirożyński, *O. Bernard Łubieński*, dz. cyt., s. 116.

²⁹ Kronika klasztoru w Mościskach, t. III, s. 289; notatka o misji w Mielnicy, t. II, s. 62.

Dlaczego Arcybiskup nie wstąpił na plebanię? Zaproszony przez misjonarzy spełnił ich prośbę: publicznie w imieniu parafian przeprosił Pana Jezusa w Najświętszym Sakramencie; w kościele przywitał się i pożegnał z proboszczem. Jednak delikatna sytuacja proboszcza, który doznał podczas nabożeństwa silnego duchowego wstrząsu, sugerowała pozostawienie mu momentu prywatności. Dodać tu należy, że abp Feliński w początkowych latach pobytu w Dźwiniacze, gdy nie miał przy sobie żadnego kapłana, spowiadał się u mielnickiego proboszcza. Wiadomo, że niejednokrotnie celebrował tam Msze św., głosił konferencje, nawet rekolekcje; sam będąc tercjarzem św. Franciszka, przyjmował w kościele parafialnym w Mielnicy nowych członków III Zakonu. Zachowane źródła mówią, że z powodu oziębłości proboszcza Zawirskiego niemal wszyscy parafianie udawali się ze spowiedzią do abpa Felińskiego do Dźwiniaczki.

Podczas spotkania obydwu świętobliwych społeczników w Dźwiniacze 16 maja 1891 roku rozmowy dotyczyły zapewne także Zgromadzenia Rodziny Maryi, które pod kierunkiem Założyciela wchodziło w Galicji w nowy etap rozwoju: posiadało już dobrze prosperujący zakład naukowy w Czerniowcach na Bukowinie (od 1884), placówkę oświatową w Dźwiniacze (od 1885), liczny zastęp postulantek przygotowujących się do nowicjatu i otwierany właśnie internat we Lwowie (1891). Możliwe, że te informacje stały się impulsem dla o. Bernarda, który w swej działalności misyjnej propagował Zgromadzenie Rodziny Maryi i kierował doń kandydatki pragnące poświęcić się Bogu i ludziom w życiu zakonnym.

Ostatnie spotkanie o. Bernarda z abpem Felińskim miało miejsce w Krakowie w domu biskupim, z 16 na 17 września 1895 roku, w czasie ostatniej choroby Pasterza, który w drodze powrotnej z Karlsbadu do Dźwiniaczki, przejeżdżając przez Kraków, ciężko zaniemógł i musiał przerwać podróż. Zatrzymał się w hotelu Pollera, skąd bp Jan Puzyna zabrał go na Franciszkańską 3. Opatrznościowym zbiegiem okoliczności znalazł się tam w tym czasie również o. Bernard i podobnie jak bp Puzyna oraz kilka innych osób mógł spędzić noc przy łożu konającego Pasterza-Wygnańca, który zmarł 17 września 1895 roku o godzinie 6.30. We *Wspomnieniach* o. Łubieńskiego czytamy:

Jeszcze raz danym mi było spotkać się z arcybiskupem, ale już kiedy leżał na łożu śmierci u ks. biskupa Puzyny w Krakowie. Znalazłem się tam przypadkowo w przejeździe na prace do Poznańskiego, był tam już bliski skona-
nia, już nic nie mówił i bodaj czy mnie poznał. Niech mu Bóg da niebo...³⁰

³⁰ B. Łubieński, *Wspomnienia*, s. 189.

Niewątpliwie o. Bernard opisał to wydarzenie w niezachowanym liście do matki; wiemy o tym, gdyż Adelajda, pisząc do syna, zamieściła następujące słowa: „Szczęście, żeś był przy Arcybiskupie Felińskim”³¹. Przypuszczać należy, że wiadomość tę oraz swoje wrażenia o. Bernard zawarł także w liście do brata Rogera, ten bowiem – kreśląc wspomnienie o abpie Felińskim – napisał:

We wrześniu 1895 r., powracając z Karlsbadu, umarł w Krakowie, na rękach o. Bernarda Łubieńskiego, redemptorysty, bratanka tegoż biskupa sejneńskiego, który był Felińskiego za młodu kierownikiem, spowiednikiem i przyjacielem wiernym przez życie całe³².

Trudno powiedzieć, czy relacja Rogera o śmierci abpa Felińskiego „na rękach o. Bernarda Łubieńskiego” opiera się na zwierzeniach brata czy też jest prostym uogólnieniem; żadna bowiem z osób obecnych przy ostatnich chwilach Pasterza-Wygnańca o tym fakcie nie mówi.

W 1897 roku, dwa lata po śmierci abpa Felińskiego, ukazały się jego *Pamiętniki*, opublikowane w Krakowie, z żywym zainteresowaniem przyjęte przez społeczeństwo. Z kroniki klasztoru w Mościskach wiadomo, że czytali je redemptoryści tamtejszej wspólnoty zakonnej, a ówczesny rektor o. Bernard Łubieński uzupełniał je własnymi wspomnieniami o swych spotkaniach z Arcybiskupem w Krakowie, Dźwiniacze, Mielnicy³³.

2. Korespondencja

Do naszych czasów zachowało się jedynie pięć listów abpa Felińskiego do o. Bernarda. Z ich treści można jednak wnioskować, że korespondencja między nimi była dość ożywiona. Nie mamy żadnego listu o. Bernarda ani też innych członków rodziny Łubieńskich do Arcybiskupa. Wszystkie listy do niego spłonęły wraz z całym jego archiwum i biblioteką, które w maju 1944 roku zostały przewiezione ze Lwowa do Warszawy i tu uległy zniszczeniu 6 sierpnia podczas powstania warszawskiego – wraz z całym domem sióstr Rodziny Maryi przy ul. Żelaznej 97, zbombardowanym i spalonym przez Niemców.

Zachowane listy abpa Felińskiego do o. Bernarda pochodzą z różnych okresów jego życia: dwa z rosyjskiego zesłania i trzy z czasów pobytu w Dźwiniacze na Podolu. Dotyczą one różnych kwestii: spraw osobistych i rodzinnych o. Bernarda, jego kapłaństwa i powołania zakonnego, sytuacji Kościoła i waż-

³¹ List A. Łubieńskiej do o. Bernarda, 9 października 1895, rkps, PAN, Kraków, Sławkowska 17, w zbiorze: Korespondencja ks. Bernarda Łubieńskiego, sygn. 2421.

³² R. Łubieński, *Arcybiskup Feliński (wspomnienie osobiste)*, dz. cyt., s. 234.

³³ Kronika klasztoru redemptorystów w Mościskach, t. III, s. 289.

ności dogmatu o nieomyślności papieża (1875), zjazdu rodzinnego Łubieńskich w Babicach (1879), informacji o sybiraku ks. Johnie (1884), opracowania biografii o. Klemensa Hofbauera (1884) oraz przygotowania materiałów do biografii ks. bpa Konstantego Łubieńskiego (1889).

Ile listów o. Bernard wysłał do Jarosławia nad Wołgę, trudno powiedzieć. Wiadomo na pewno o dwóch, gdyż Arcybiskup na nie odpowiedział i te odpowiedzi się zachowały. Około 1875 roku o. Bernard powiadomił dawnego spowiednika o swym wstąpieniu do redemptorystów i o święceniach kapłańskich. Na tę wiadomość abp Feliński odpowiedział obszernym listem, z którego można wnosić, jak silne więzy duchowe łączyły zesłanego Pasterza z dawnym penitentem. Świadczy o tym choćby sam zwrot w tytule i treści listu, nazwanie go „synem duchowym”, radość z powodu jego powołania:

Czcigodny Ojczy i Najdroższy Synu. Ten podwójny tytuł wskazuje, jakie różne uczucia napełniają moje serce, kiedy myślę o tobie, mój Najdroższy Ojczy. Wspomnienie, które jeszcze mam tak żywe małego Bernardka, mego syna duchowego, z trudem łączy się z wyobrażeniem, jakie mam teraz o nim, kiedy jest zakonikiem i kapłanem, i kiedy sam jest ojcem duchownym wielu tysięcy wiernych.

Dla każdego serca, które szczerze kocha Kościół, i jeszcze bardziej dla biskupa złączonego tak ściśle z Oblubienicą Chrystusa, nie ma większej radości od tej, jakiej doznaje, widząc człowieka obdarzonego prawdziwym powołaniem, pełnego wyrzeczenia, który poświęca się, by uprawiać Winnicę Pańską (list 1).

Arcybiskup wyraża w tym liście podziw dla ducha apostołskiego założyciela redemptorystów św. Alfonsa Liguoriego, ogłoszonego doktorem Kościoła (1871), którego życiorys czytał na wygnaniu; uważa go za wzór kapłanów i biskupów. Dziękuje o. Bernardowi i jego współbraciom za modlitwy i nadal prosi o tę „jałmużnę”, by nie zabrakło mu odwagi, „nie stracił ducha kościelnego” i „gorliwości kapłańskiej”. Ze swej strony zapewnia o modlitwie, by Pan błogosławił ich trudom, pomnażał liczbę pracowników, a zarazem uważa za wielką łaskę dla Kościoła w Polsce, gdyby zgromadzenie redemptorystów „mogło się rozwinąć w naszej ojczyźnie”. Nawiązuje do sytuacji Kościoła i papieża, wyraża podziw dla jego osoby, pragnie kroczyć jego śladami, uważa, że Kościół duchowo wzrasta i żadne siły go nie zniszczą, a dogmat o nieomyślności papieża – to „gigantyczny fakt w obecnej historii”. Widocznie z powodu wzmianki o św. Alfonsie, o Kościele, o Piusie IX i dogmacie o nieomyślności papieża list ten został przesłany generałowi zakonu do Rzymu i znalazł się w Archiwum Kurii Generalnej Redemptorystów.

Drugi list do Arcybiskupa o. Bernard napisał w Babicy w 1879 roku, gdzie na zaproszenie Rogera zebrała się cała rodzina Łubieńskich, na czele z dziad-

kiem Henrykiem (1793–1883) z Warszawy. Na ten rodzinny zjazd przybył także o. Bernard z Anglii, który miał okazję po raz pierwszy poznać ze swego młodszego rodzeństwa oraz wielu innych przedstawicieli rodziny³⁴.

Niewątpliwie tematem rozmów podczas zjazdu był ks. Konstanty Łubieński, biskup sejneński, który przed 10 laty (16 czerwca 1869) zmarł w Niżnym Nowogrodzie w drodze na wygnanie, prawdopodobnie otruty. Wspominany był także abp Feliński, od 16 lat przebywający na zesłaniu w Jarosławiu nad Wołgą. Zapewne wówczas zrodził się pomysł napisania do niego listu, którego autorem został o. Bernard. List ten, wysłany z Babicy 23 czerwca 1879 roku, dotarł do adresata dopiero w listopadzie. Arcybiskup odpowiedział niezwłocznie, 15 listopada 1879 roku³⁵.

O. Bernard musiał wspomnieć o pragnieniu redemptorystów powrotu na ziemię polskie, co wywołało żywy oddźwięk w sercu Arcybiskupa:

Nie mniej chętnie jednoczę się z Tobą, drogi Ojczy, w pragnieniu wyjednanania u Niebieskiego Gospodarza Winnicy, aby raczył zaszcześcić choć jedną latorośl z cudownego ogrodu św. Alfonsa na jałowej i chwastem zarosłej ziemi naszej, co tak bardzo potrzebuje uprawy (list 2).

Musiał o. Bernard wspomnieć także o sytuacji kraju i smutnym losie narodu polskiego, skoro Arcybiskup, ufny w miłosierdzie Boże, w słowach pełnych nadziei pisze o symptomach jego odrodzenia duchowego:

Oby godzina miłosierdzia nadeszła dla narodu naszego, co jakkolwiek ciężko grzeszył, miał też i cnoty swoje i zawsze w ogromnej większości wierny był Kościołowi. Jest kilka wskazówek zdających się ukazywać na rychłe odrodzenie u nas ducha kapłańskiego i zakonnego powołania, które uprzedza zwykle duchowne odrodzenie całego narodu (list 2).

Warto przy tej okazji wspomnieć, że na wygnaniu abp Feliński zajął się losem polskich zesłańców, zwłaszcza kapłanów sybiraków, niosąc im pociechę duchową i pomoc materialną. Dzięki swoim stosunkom i kontaktom oraz przez wysyłane tajną drogą listy poruszył wiele osób i ośrodków w kraju i za granicą do ofiarności na rzecz polskich zesłańców; ofiary płynęły na jego ręce, a on je rozdzielał między potrzebujących. Wśród tych, które docierały do Jarosławia za pośrednictwem krakowskich karmelitanek (wysiedlonych

³⁴ M. Pirożyński, *O. Bernard Łubieński*, dz. cyt., s. 66; B. Łubieński, *Wspomnienia*, s. 154.

³⁵ List abpa Felińskiego do o. Łubieńskiego, 3/15 listopada 1879, kopia, znajduje się w notatniku mistrzyni nowicjatu klasztoru sióstr wizytek w Krakowie (w klasztorze wizytek przebywały dwie rodzone siostry o. Bernarda), Archiwum Klasztoru Wizytek w Krakowie, sygn. I. 3. 5, s. 30–31; kopia, Archiwum Główne Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi (ARM), Warszawa, ARM F-c-18/16.

podczas Kulturkampfu z Poznania), znajduje się notatka o ofiarach „ze składek angielskich”, w wysokości 750 rubli³⁶. Wprawdzie nie ma informacji, kto w Anglii zbierał te ofiary i przysyłał do Krakowa, przypuszczać jednak należy, że były one inspirowane przez o. Bernarda Łubieńskiego i jego rodzinę.

Z korespondencji po uwolnieniu zachowały się trzy listy abpa Felińskiego – odpowiedzi na listy o. Bernarda; dwa z 1884 i jeden z 1889 roku. Pierwszy, z 17 września 1884 roku, dotyczy byłego wygnańca ks. Johna oraz rodziny o. Bernarda i kończy się zapewnieniem: „Chętnie polecam Wasze maluczkie Zgromadzenie błogosławieństwu Bożemu i życzę, aby się co najrychlej rozrosło w drzewo olbrzymie i osłoniło kraj cały swym duchownym cieniem” (list 3).

Niespełna miesiąc później zesłany Pasterz odpowiadał na kolejny list o. Bernarda, który tym razem zwracał się doń z propozycją napisania „żywota” o. Klemensa Hofbauera³⁷. Arcybiskup odmówił:

Nie bez walki i smutku przychodzi mi odmówić mego udziału w napisaniu tak pociągającego dla serca Żywota Czcigodnego Sługi Bożego o. Klemensa Marii Hofbauera, tak bliskiego i naszemu też narodowi. Niepodobna mi wszakże podjąć się tej pracy z powodu, iż mam już inną dawniej rozpoczętą, która mi zajmie przynajmniej parę lat czasu, odkładać zaś, w moim wieku, zbyt byłoby zuchwale.

Sugerował zwrócić się w tej sprawie do redakcji „Przeglądu Katolickiego”.

Jakie starania podjął o. Bernard, by powstał żywot o. Klemensa Hofbauera, nie wiemy; brak listów z tego okresu. I oto niespodzianka. Sam redemptorysta podjął tę pracę i po pięciu latach owoc swego trudu przesłał Arcybiskupowi do Dźwiniaczki (10 listopada 1889). Adresat z radością dziękował mu 22 listopada 1889 roku:

Zaledwie dziś jestem w stanie odpowiedzieć na łaskawą Jego odezwę z 10/11 br., (...) aby podziękować Drogiemu Ojcu nie tylko już za pełen namaszczenia i znajomości życia wewnętrznego Żywot bł. Klemensa, lecz i za przedsięwzięcie nowej pracy, która nie mniejszą korzyść duchowną narodowi przynieść może, jako bliżej jeszcze z obecnym stanem Kościoła naszego związana.

³⁶ List abpa Felińskiego do krakowskich karmelitanek o „składkach angielskich”, 2 kwietnia 1877, Jarosław, Archiwum Karmelitanek, Kraków: Listy abp. Z.Sz. Felińskiego.

³⁷ O. Klemens Maria Hofbauer (Jan Dworzak, K.M. Dvořák), ur. 26 grudnia 1751 w Tasovicach na Morawach, zm. 15 marca 1820 roku w Wiedniu; apostoł Warszawy, beatyfikowany 29 stycznia 1888 roku przez Leona XIII, kanonizowany 20 maja 1909 roku przez Piusa X.

Tą nową pracą była zapewne planowana biografia ks. Konstantego Łubieńskiego, biskupa sejneńskiego, stryja o. Bernarda. Arcybiskup radził zbierać materiały, ale dla bezpieczeństwa wielu żyjących osób i instytucji na razie nie ogłaszać. Sam ofiarował pomoc i rzeczywiście udzielił informacji, sprostowań i uzupełnień w liście z 15 grudnia 1890 roku³⁸, przesłanym na ręce Tomasza Wentwortha Łubieńskiego, brata ks. Konstantego, a ojca Bernarda.

Z uwagi na treść i wartość przesłania duchowego listów abpa Felińskiego do o. Bernarda zamieszczam je w całości na końcu niniejszego opracowania.

3. Postać o. Bernarda Łubieńskiego w dziejach Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi

Śmierć abpa Felińskiego nie zerwała więzi, jaka łączyła o. Bernarda z jego dawnym ojcem duchowym; przetrwała ona w jego pamięci i sercu, a także przeszła na dzieło Zmarłego, zgromadzenie zakonne, którego inicjatywa wyszła – jak wspomniano – od ks. Konstantego Łubieńskiego, a rozwój w nowej formie i organizacji wiązał się z działalnością ks. Felińskiego³⁹.

3.1. Kandydatki do Zgromadzenia

W historii Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi utrwaliło się przekonanie, oparte na zapiskach kronikarskich i wspomnieniach sióstr, że wiele kandydatek do życia zakonnego pochodzących z Małopolski, a zwłaszcza z Wielkopolski, skierował do Lwowa o. Bernard Łubieński.

Zgromadzenie to, założone w Petersburgu (1857), przeszczepione przez abpa Felińskiego na ziemie polskie – do Warszawy (1862), a po jego powrocie z wygnania rozwijające się także pod jego kierunkiem w Galicji (1884), wzrastało liczebnie jeszcze za życia Założyciela dzięki kandydatkom nie tylko z zaboru austriackiego, ale także z ziem pod zaborem pruskim.

Wieść o Rodzinie Maryi, założonej przez dostojnego Wygnańca, rozwijającej się po jego śmierci pod kierunkiem świętobliwej matki Zofii Kończy, docierała do Wielkopolski różnymi drogami. Autorka kroniki Prowincji Poznańskiej, która wnikliwie badała drogi licznych powołań z Wielkopolski do Rodziny Maryi we Lwowie, dostrzegła wielki w tym udział apostołskiej działalności o. Bernarda Łubieńskiego:

³⁸ Oryginał, Bibl. PAN, Kraków, sygn. 2417; fragment opublikowany w książce [R. Łubieński], *Konstanty – Ireneusz Pomian hrabia Łubieński, biskup sejneński*, dz. cyt., s. 448–449.

³⁹ T.A. Frącek, *Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi – działalność na przestrzeni 150 lat 1857–2007*, w: *Rodzina Maryi dzieło bł. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego 1857–2007. Materiały z sympozjum*, Kraków 2009, s. 85–163.

Ojciec Bernard Łubieński, redemptorysta, czciciel abp. Felińskiego, udzielając rekolekcji w Poznaniu, wspominał o tej świetlanej postaci i jej żywym pomniku, jakim jest Rodzina Maryi, a młode dusze, pragnące się poświęcić życiu zakonnemu, zachęcał do wstąpienia w jej szeregi⁴⁰.

Wprawdzie sprawozdań brak, ale – jak zanotowała kronikarka – „śmiało można się pokusić o twierdzenie, iż niejedna dusza swą drogę do Rodziny Maryi zawdzięcza światłu i radzie⁴¹ tego, który mówił o sobie: »jestem jak ta gwałtowna burza, która wszystko złe w duszy niszczy«”.

Jedną z kandydatek z Małopolski, której powołanie utrwaliło się pod wpływem nauk o Bernarda, była s. Elżbieta Kajder (1876–1956) z Dębowa (parafia Przeworsk⁴²), która wstąpiła do Rodziny Maryi w 1899 roku. Ona to w swoich wspomnieniach zanotowała:

Do rozwoju mego życia duchowego w owym czasie wielce przyczyniły się misje, które prowadzili Ojcowie Redemptoryści i Jezuici. Z Ojców Redemptorystów pozostał mi w pamięci o. Bernard Łubieński, kulawy na nogę. Zapamiętałam go nie tylko ze względu na jego kalectwo, ale przede wszystkim z nauk o prześlągnięciu Pana Jezusa i o piekle. Wtenczas wiele ludzi nawróciło się i z oziębłych stali się gorliwymi i praktykującymi. Nauki jego wpłynęły także i na utrwalenie się mego powołania, chociaż w tym dziele wiele zasługi położyła moja dobra i pobożna matka⁴³.

Także wiele dziewcząt z Wielkopolski wstąpiło do Rodziny Maryi we Lwowie pod wpływem o. Bernarda; wiele z nich zajmowało z czasem wyższe stanowiska. Nie tylko bezpośrednio kierował je do Rodziny Maryi; czynił to także poprzez swoją penitentkę Anielę Karłowską, jedną z trzech sióstr znanych z działalności charytatywnej w Poznaniu, które wokół pracowni artystycznej, zwanej potocznie szwalnią, gromadziły ofiarne dziewczęta; wiele z nich wybrało życie zakonne.

⁴⁰ Kronika Zgrom. Sióstr Fr. Rodziny Maryi Prowincji św. Franciszka. Od początku do 1957, t. 1 (pierwsze 100-lecie), s. 10–11, autorka – s. Jadwiga Kotówna, rkps, ARM AZ IV (Akta Zgromadzenia – Kroniki), 99/1.

⁴¹ Księga Pamiątkowa Prowincji św. Józefa [Zgromadzenie Sióstr Franc. Rodziny Maryi], Poznań, autorka – s. Benigna Tarmanowska, rkps, ARM AZ IV (Akta Zgromadzenia – Kroniki), 99/2, t. 2, s. 23–24.

⁴² Misje redemptorystów w Przeworsku i Kolbuszowej miały miejsce w lutym i marcu 1891 roku. Por. M. Pirożyński, *O. Bernard Łubieński*, dz. cyt., s. 115.

⁴³ S. Elżbieta Kajder, *Wspomnienia 1876–1952*, Warszawa 1952, spisał pod dyktando autorki ks. Wawrzyniec Mazur, ss. 58, rkps, ARM, F-f-15 (o ojcu Łubieńskim, rady spowiednika odnośnie do powołania penitentki – Poznań, rkps, s. 4, mps, s. 3).

Na ich zbożny zapal twórczy wpływała wspaniała postać o. Bernarda Łubieńskiego, redemptorysty, który przez dziesiątki lat jakby płomień żarzący wiecznie płodnej myśli Bożej, porywał swym słowem ówczesne ziemianki i serca młodzieży do wzmożonej dla Boga i Ojczyzny pracy⁴⁴.

Weronika Kańduła (1876–1954) z Łagwy, parafia Buk (Nowy Tomyśl), która po śmierci rodziców pozostawała pod opieką babci, wspomina o rekolekcjach redemptorystów w Buku, o wpływie nauk o Bernarda Łubieńskiego na swoje powołanie zakonne oraz o działalności Anieli Karłowskiej i pomocy, jakiej doznała od niej w drodze z Poznania do Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi we Lwowie:

W owym czasie, gdy miałam już 15 lat, odbywały się w naszym kościele misje⁴⁵. Trzech ojców Redemptorystów głosiło nauki. Dobrze pamiętam o. Bernarda Łubieńskiego z nauk, jakie głosił, które zrobiły największe wrażenie na ludziach. Na spowiedź św. u niego czekałam cały dzień, dopiero o godz. 9-tej wieczorem byłam u Komunii św. Przy konfesjonale prosiłam go, czy mogłabym dostać się prędko do jakiegoś klasztoru? Odpowiedział mi, że jestem jeszcze za młoda, że mam zostać przy babci. Dał mi obrazek z Matką Boską Nieustającej Pomocy, bym do Niej modliła się o powołanie, by wytrwać w tym moim zamiarze.

Po trzech prawie latach, 6 sierpnia 1894 roku, Weronika udała się do Poznania, by w czasie odpustu w kościółku sióstr Miłosierdzia u Przemienienia Pańskiego „wyjednać sobie łaskę powołania zakonnego”. Spowiednik, ks. Olszewski, któremu wyjawiała swoje pragnienie, by ułatwić jej wybór zgromadzenia, skontaktował ją z Anielą Karłowską.

Tam dowiedziałam się, że takich kandydatek do zakonu jak ja miała ona pani już dwie: Marię Parlińską i Helenę Michalską, obydwie z Poznania. Dowiedziałam się też, że pani Karłowska założyła w Poznaniu szwalnię, gdzie pracowały powyżej wspomniane towarzyski moje. Powiedziała mi: „Pojedźcie do Lwowa do Sióstr Rodziny Maryi”. To, co mię najwięcej cieszyło i ciągnęło tam, to świadomość, że to jest Rodzina Maryi. Dlaczego tak uchwyciłam się tej myśli o Rodzinie Maryi, ani wtenczas, ani też później i dzisiaj nie mogę sobie tego wytłumaczyć. Tym bardziej że nigdy przedtem o Rodzinie Maryi nie słyszałam ani jej nie znałam. Jakaś siła wewnętrzna mię tam ciągnęła. Prosiłam o adres, by wpię napisać, ale ona na to:

⁴⁴ Księga Pamiątkowa Prowincji św. Józefa [Zgromadzenie Sióstr Franc. Rodziny Maryi], Poznań, rkps, ARM AZ IV (Akta Zgromadzenia – Kroniki), 99/2, t. 2 (wpływ o. Łubieńskiego na rozwój powołań zakonnych w Poznańskim, kierował on kandydatki do Zgrom. Rodziny Maryi we Lwowie, s. 20–25). Wspomnienia s. Weroniki Kańduły, s. 20.

⁴⁵ „Wielka i piękna misja” redemptorystów w Buku, parafii łączącej 7 500 dusz, miała miejsce w styczniu 1892 roku. „Ta dwutygodniowa praca, prowadzona aż przez czterech misjonarzy, poruszyła nie tylko lud, ale i okoliczne ziemianstwo”; por. M. Pirożyński, *O. Bernard Łubieński*, dz. cyt., s. 127.

„Ja sama napiszę do Matki Kończa, tam pojedziecie, ona na pewno was przyjmie”. Jeszcze cały rok byłam w domu i czekałam na wezwanie, kiedy mam przyjechać. List nadszedł pod moim adresem, bym stawiła się we Lwowie przy ul. Słodowej 6, 26 sierpnia 1895 r.⁴⁶

We wspomnieniach s. Marii Parlińskiej (1875–1956)⁴⁷ z Łabiszyna (powiat Inowrocław), wychowanej w Mieścisku koło Wągrowca, znajdujemy interesujące informacje o roli sióstr Karłowskich w kierowaniu kandydatek do Zgromadzenia Rodziny Maryi:

Do Rodziny Maryi wstąpiłam 26 sierpnia 1895 r. Wysłała nas cztery z Poznania p. Aniela Karłowska: Helenę Michalską, Weronikę Kańdułę, Jadwigę Twardosz i 4-tą – mnie. Przyjechałyśmy 26 sierpnia 1895 r. do Rodziny Maryi we Lwowie przy ul. Słodowej 6. Matka Zofia Kończa przyjęła nas tam bardzo serdecznie⁴⁸.

S. Elżbieta Tymkowska (1878–1952), pochodząca z Pacholewa (powiat Oborniki), która po ukończeniu nauk w Poznaniu zdecydowała się wstąpić do Sióstr Rodziny Maryi we Lwowie, zanotowała:

U p. Karłowskiej przygotowywałam sobie wyprawkę do klasztoru i 11 maja 1897 r. pożegnałam rodzeństwo, krewnych i opuściłam Poznań i miałam szczęście zjechać do Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi we Lwowie⁴⁹.

Także kronikarka zanotowała:

P. Maria Karłowska, wielka działaczka charytatywna na terenie Poznania, roztaczając opiekę nad upadłymi dziewczętami i wciągając do tej pracy młode idealistki – tym spośród nich, które okazywały zamiłowanie raczej do pracy wśród dzieci, ułatwiała w przedostaniu się za granicę – do Galicji, gdzie – (jak się dowiedziała od swego doradcy ks. Łubieńskiego) – w Rodzinie Maryi mogły się oddać swemu umiłowemu zajęciu⁵⁰.

⁴⁶ S. Weronika Bernarda Kańduła, *Wspomnienia*, Wieleń 1951, s. 2 (spisał pod dyktando autorki ks. Wawrzyniec Mazur), mps, ARM F-f-16.

⁴⁷ S. Maria Parlińska (1875–1956) pełniła w Zgromadzeniu Rodziny Maryi szereg ważnych funkcji: nauczycielki w Czerniowcach, przełożonej domów w Warszawie przy ul. Żelaznej i Hożej, następnie przełożonej Prowincji Poznańskiej (1936–1945) z siedzibą w Szamotułach, a od 1938 roku w Poznaniu.

⁴⁸ S. Maria Leokadia Parlińska, *Wspomnienia*, Poznań 1953, s. 11, rkps, ARM F-f-23.

⁴⁹ S. Elżbieta Tymkowska, *Mój życiorys*, Szamotuły 1951, mps, s. 1, ARM F-f-31.

⁵⁰ Kronika Zgrom. Sióstr Fr. Rodziny Maryi Prowincji św. Franciszka [Poznań], t. 1, s. 10–11, rkps, ARM AZ IV 99/1.

3.2. Rekolekcje o. Bernarda Łubieńskiego w Zgromadzeniu Rodziny Maryi

Kronikarka Prowincji Poznańskiej Sióstr Rodziny Maryi zanotowała o o. Bernardzie: „Czcigodny ten kapłan, który w swym trudzie misyjnym – 244 misje ludowe, 508 serii rekolekcji zamkniętych dla duchowieństwa⁵¹ – przeorał całą prawie Polskę, głównie W.Ks. Poznańskie i Małopolskę, na pewno pokładanych w nim nadziei nie zawiódł”. W trosce o rozwój dzieła abpa Felińskiego skierował on do Rodziny Maryi we Lwowie wiele kandydatek pragnących służyć Bogu w życiu zakonnym.

O. Bernard, który, jak już wspomniano, mówił o sobie, że jest „jak ta gwałtowna burza, która wszystko złe w duszy niszczy”⁵², dał się poznać jako rekolekcionista także w Zgromadzeniu Sióstr Rodziny Maryi – „niszczył i usuwał, wolny od względów ludzkich”.

Wiadomo, że dwukrotnie głosił rekolekcje w Warszawie, w domu centralnym przy ul. Żelaznej 97, który założył sam abp Feliński, uposażył i tchnął w siostry ducha służby i poświęcenia dla Boga i Ojczyzny (1862). Prowadziły one tu szkołę, przedszkole i sierociniec oraz pracownie: hafciarnię i ornaciarnię. Był tu także nowicjat, w którym co roku odbywało formację zakonną około 20 nowicjuszek. Od początku też funkcjonowała kaplica, obsługiwana przez dwóch księży, która służyła siostrom i wychowywanym tu dzieciom, otwarta także dla okolicznej ludności.

W kaplicy tej każdego roku odbywały się rekolekcje dla sióstr miejscowych i z okolicznych domów. Nauki rekolekcyjne najczęściej głosili franciszkanie konwentualni, ale też jezuita i redemptoryści. Szczególnie zapisały się w pamięci sióstr rekolekcje o. Bernarda Łubieńskiego, głoszone z płomiennym zapałem i głębią duchową.

W rekolekcjach głoszonych przez o. Bernarda w kaplicy na Żelaznej w 1923 roku uczestniczyło 200 sióstr, a niestrudzony pracownik winnicy Pańskiej liczył wówczas 77 lat. W 1927 roku ponownie gościł na Żelaznej z rekolekcjami, a wzięło w nich udział 195 zakonnic⁵³, które spieszyły na te ćwiczenia duchowe z różnych stron Polski. Wysoka liczba uczestniczek świadczy o wielkim powodzeniu tych rekolekcji pod kierunkiem tak światłego mówcy, spowiednika, gorliwego apostoła.

Głęboko też zapadły w serca sióstr kazania i homilie głoszone przez o. Bernarda przy okazji różnych świąt i uroczystości. O jednym z nich wspomina s. Marta Józefowska, nauczycielka w szkołach polskich w kraju i w dalekiej

⁵¹ Tamże, s. 23–24; M. Pirożyński, *O. Bernard Łubieński*, dz. cyt., s. 252.

⁵² Tamże, s. 257.

⁵³ Tamże, s. 206, 209; Księga Pamiątkowa Prowincji św. Józefa [Zgromadzenie Sióstr Franc. Rodziny Maryi], Poznań, rkps, ARM AZ IV (Akta Zgromadzenia – Kroniki), 99/2, t. 2, s. 24.

Brazylii: „Raz tylko miałam szczęście widzieć tę postać Czcigodną, gdy w naszej kaplicy na Żelaznej wygłosił kazanie ku czci Maryi Niepokalanej. Od razu, gdy go ujrzała, pomyślałam, to chyba święty kapłan”⁵⁴.

S. Marta darzyła o. Bernarda Łubieńskiego szczególną czcią. Podczas modlitwy przy jego trumnie i za jego wstawiennictwem doznała łaski uzdrowienia (1933); to niezwykle wydarzenie opisała po kilku latach.

3.3. Uzdrowienie s. Marty Józefowskiej

Marta Józefowska (1884–1965), nauczycielka, która przez 20 lat pracowała w szkołach polskich w Brazylii (1909–1928), w swoich wspomnieniach, spisanych w latach 1955–1959 w Czerwonym Dworze w Pustelniku II (obecnie Marki)⁵⁵, podaje informacje o swoim uzdrowieniu za przyczyną o. Bernarda Łubieńskiego, dzięki modlitwie przy jego zwłokach w 1933 roku. Po powrocie z Brazylii w 1928 roku s. Marta pracowała w Warszawie przy ul. Żelaznej jako dyrektorka szkoły prowadzonej przez siostry Rodziny Maryi. W tym czasie przez kilka lat bardzo cierpiała z powodu „ataków żółciowych”:

W Brazylii nigdy tego nie odczuwałam, byłam tam zdrowa, czasem tylko chorowałam na anginę. Lekarze warszawscy orzekli, że to z powodu zimna i zmiany w odżywianiu. (...) Po każdym prawie posiłku były ataki żółciowe, które mnie trzymały nieraz po kilka godzin. Siostra przełożona niczego mi nie żałowała – różne zabiegi nie skutkowały. Lekarze orzekli operację, ja nie zgodziłam się.

W tym czasie właśnie w opinii świętości zmarł o. Bernard Łubieński, redemptorysta na ul. Karolkowej w Warszawie. Siostra przełożona Baranowska poleciła mi udać się do jego zwłok z prośbą o zdrowie. Był to 1933 rok, co i niechybnie uczyniłam.

Ponownie w Warszawie na Żelaznej 97. Nim się rozpiszę o przeżyciach w powstaniu, skreślę fakt mego uzdrowienia przez o. Bernarda Łubieńskiego, redemptorystę. Jak już wspomniałam, w roku 1933 uzyskałam łaskę za przyczyną tegoż o. Bernarda. Zaraz po uzyskaniu łaski matka Baranowska życzyła sobie, abym ogłosiła w jakim piśmie o tym, ale ja prosiłam o zwłokę na parę lat, bo wprost nie mogłam uwierzyć, że ja grzesznica tej łaski doznałam. Zgodziła się matka przełożona pod warunkiem, że kiedyś spełnię jej życzenie.

Był rok 1943, gdy jeden z ojców redemptorystów dowiadywał się na ul. Żelaznej, „czy u nas w Zgromadzeniu która z sióstr nie doznała jakiej łaski za przyczyną o. Bernarda Łubieńskiego?”. Siostry na Żelaznej pamiętały o mym uzdrowieniu, więc m. Dobiecka kazała mi spisać ten fakt i odesłać

⁵⁴ M. Józefowska, *Wspomnienia*, Warszawa 2011, s. 192.

⁵⁵ Rękopis wspomnień, rkps, ARM, F-f-13; druk: M. Józefowska, *Wspomnienia*, dz. cyt., s. 172–173.

do Krakowa ojcem Redemptorystom, co i natychmiast uczyniłam. W całości podaję tu kopię oryginału, wysłanego do Krakowa w 1943 roku⁵⁶.

Modlitwa: Wszzechmogący Boże, przez zasługi Twojego Wyznawcy Bernarda, racz mi udzielić łaski, o którą Cię proszę.

JMJ
Czcigodny Ojcze!

Czuję się zobowiązana w sumieniu do zawiadomienia Czcigodnego Ojca o łasce, jakiej doznałam w roku 1933 za przyczyną śp. o. B. Łubieńskiego. Miałowicie: Cierpiałam strasznie przez 5 lat na kamienie żółciowe, ataki były tak okropne i tak częste, że trwały po kilka godzin, ostatnie nawet 2–3 dni.

Sławni lekarze, jak dr Szymański, dr Niemojewski, dr Stefanowska, po zbadaniu orzekli – „natychmiastowa operacja”, gdyż środki zaradcze już nie skutkują. Ostatnią i stanowczą decyzję wydała pani dr Stefanowska i skierowała mnie do szpitala Dzieciątka Jezus. Ja jednak nie chciałam się poddać operacji, zaznaczyłam, że wolę raczej umrzeć.

W tym czasie, gdy się tak pasowałam ze sobą, zmarł śp. o. Łubieński w opinii świętości – dnia 10 września 1933 roku, na ul. Karolkowej, w klasztorze Ojców Redemptorystów. Nie namyślając się długo, udałam się, za pozwoleniem m. przeł. Heleny Baranowskiej, do jego zwłok, wystawionych publicznie w starym kościółku (dziś zamieniony na klasztor) przy ul. Karolkowej – Warszawa.

Ucałowałam z wiarą stopy, wzięłam parę płatków z róż, które były złożone w trumnie, i przyłożyłam w okolice, gdzie występowały największe bóle, i czekałam na wynik – wewnętrznie przekonana, że prośbie mej stanie się zadość, tym bardziej że m. przełożona kazała mi „prosić o zdrowie”. Widocznie wiara i akt posłuszeństwa były miłymi Panu Bogu, bo za wstawiennictwem o. Łubieńskiego moja niegodna prośba została wysłuchana.

Następnego dnia po przebudzeniu się w miejscu, gdzie owe płatki na noc były przyłożone, uczułam tak dotkliwy ból, iż byłam pewna, że to już koniec. Tymczasem było to zupełne uleczenie.

Proszę sobie wyobrazić moje zdumienie. Zaraz po Mszy świętej przedstawiłam się Matce przełożonej i opowiedziałam jej przebieg całego zdarzenia. Matka przełożona uśmiechnęła się dobrotliwie i życzliwie i powiedziała: „Widzisz, podziękuj ojcu Bernardowi za zdrowie, ale powinnaś to ogłosić”, ja na to – może matka pozwoli, że teraz jeszcze nie, a to dlatego, bo chciałam być pewna i przeczekać parę lat, a dodałam, że jeżeli Pan Jezus zechce mieć o. B. Łubieńskiego na ołtarzu, to sposób znajdzie.

O tej łasce powiedziałam też memu kierownikowi duszy, który też był za tym, aby ogłosić, ale ja się ociągałam.

Dzieci, gdy mnie ujrzały w szkole, inną jak zawsze, ogromnie się ucieszyły, bo często sprawiałam im kopot, gdyż nieraz podczas lekcji następował atak, i biedactwa musiały mnie wyprowadzać z klasy. Opowiedziałam im szczegółowo me uzdrowienie. Same też nabrały zaufania do śp. o. Bernarda i często się dopytywały: „kiedy odwiedzimy jego grób”. Od tego czasu upłynęło 10

⁵⁶ S. Marta zamieściła też w rękopisie wspomnień fotografię o. Łubieńskiego.

lat, mimo że nie zachowywałam diety, żaden atak nie powtórzył się. W tych 10 latach nie obyło się bez różnych cierpień fizycznych, ale ataki żółciowe ustały na zawsze. Nieraz nasze kochane matki i siostry pytały: „w jaki sposób pozbyłam się tych ataków?”. Zawsze odpowiadałam: o. Bernard Łubieński mnie uleczył.

Raz tylko miałam szczęście widzieć tę postać Czcigodną, gdy w naszej kaplicy na Żelaznej wygłaszał kazanie ku czci Maryi Niepokalanej. Od razu, gdy go ujrzała, pomyślałam, to chyba święty kapłan. Otóż za te i za inne łaski, jakich doznałam za przyczyną o. Bernarda Łubieńskiego, na tym miejscu składam publiczne serdeczne dzięki. Oby Bóg raczył sprawić, aby ten fakt przyczynił się do Jego chwały.

Szkoda, że teraz w tych trudnych czasach wojennych nie będę mogła zdobyć podpisów wyżej wymienionych lekarzy, gdyż nie posiadam ich adresów – ale p. dr Stefanowska ufam, złoży swój podpis. Na tym kończę.

Ze czcią całuję ręce. Niegodna sługa w Panu

s. Marta Józefowska

Ze Zgrom. SS. Rodziny Maryi

Warszawa, 2 lipca 1943 r.

Na oryginale znajduje się podpis dr Stefanowskiej.

3.4. Członkowie rodziny Łubieńskich dobrodziejami Zgromadzenia

W najstarszych zapiskach kronikarskich znajdujemy informacje o życzliwym stosunku rodziny Łubieńskich do Zgromadzenia Sióstr Rodziny Maryi w Warszawie. Tę życzliwość okazywały zwłaszcza dwie panny Łubieńskie – Klementyna i Adela⁵⁷, słynące w Warszawie z dobroczynności. Pamiętając o wielkiej troskliwości abpa Felińskiego o dobro duchowe i rozwój materialny Zgromadzenia, starały się „czym mogły” wspierać to dzieło. Między innymi wyszukiwały w Warszawie biedne dziewczynki, umieszczały je w zakładzie sióstr i pokrywały koszty ich utrzymania. Ponadto hrabianka Adela Łubieńska ofiarowała siostronom mały ołtarz składany, używany przy odprawianiu Mszy św. w mieszkaniu chorych, lampę z brązu, którą zawieszono przed obrazem w oratorium, oraz duży klęcznik⁵⁸.

Roger Łubieński, brat o. Bernarda, uczeń abpa Felińskiego z Petersburga, z okazji złożenia jego trumny w katedrze warszawskiej w 1921 roku poświęcił mu ciepłe „Wspomnienie osobiste”, w którym m.in. napisał o zmarłym Pasterzu: „Rysami jego charakteru były: zamiłowanie ciszy, wielka prawość i prawdziwa pokora”⁵⁹. Roger należał do komitetu obywatelskiego, który pod przewodnictwem kard. Kakowskiego zajmował się sprowadzeniem doczesnych szczątków abpa Felińskiego z Dźwiniaczki do Warszawy, do kościoła Święte-

⁵⁷ Adela Łubieńska (1806–1896), córka Tomasza Łubieńskiego i Konstancji z Ossolińskich.

⁵⁸ S. Teresa Helman RM, Wspomnienia, mps, ARM F-f-8, s. 64, 94.

⁵⁹ R. Łubieński, *Arcybiskup Feliński (wspomnienie osobiste)*, dz. cyt., s. 234.

go Krzyża (1920) i uroczystym złożeniem ich w podziemiach katedry św. Jana (14 kwietnia 1921). Przysłużył się także siostronom Rodziny Maryi z Warszawy, interweniując w ich sprawie w Rzymie, gdy starały się o oderwanie od Franciszkanek Misjonek Marii i o połączenie z siostrami Rodziny Maryi we Lwowie⁶⁰.

Ks. Zygmunt Łubieński (1852–1929), młodszy brat o. Bernarda, proboszcz parafii Narodzenia NMP na Lesznie w Warszawie, gdzie przy ul. Żelaznej znajdował się dom zakonny Rodziny Maryi założony przez abpa Felińskiego (1862), pomógł siostronom w objęciu posiadłości w Sejnach, którą odziedziczyły na mocy testamentu jego stryja bpa Konstantego Łubieńskiego⁶¹. Dom w Sejnach, założony w 1922 roku, początkowo gromadzący sieroty, zwłaszcza ze Wschodu, w ostatnich dziesięcioleciach służy ludziom starszym jako Dom Pomocy Społecznej dla Dorosłych⁶².

Róża z Łubieńskich Sobańska, która korespondowała – jak wspomniano – z zesłanym abpem Felińskim, oraz jej córka Paulina Jełowicka, stojące na czele Arcybractwa Matek Chrześcijańskich i opiekujące się w Warszawie ubogimi dziećmi, przekazały m. Florentynie Dymman RM zakład przy ul. Pięknej. Pomogły też w nabyciu posesji i zbudowaniu domu przy ul. Hożej 53, który prosperował przez długie lata jako zakład dla dziewcząt pw. św. Elżbiety⁶³; w latach 70. XX wieku na miejscu starego drewnianego budynku powstał kompleks murowany; obecnie mieści się tu siedziba Warszawskiej Prowincji Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi.

3.5. Kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Rodzinie Maryi

O. Bernard Łubieński zasłynął jako czciciel i propagator kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Zaznacza się on także w dziejach Rodziny Maryi. Temat ten wymaga osobnego opracowania, jednak warto zaznaczyć, że Zgromadzenie nazwane Rodziną Maryi od początku swego istnienia odznaczało się żywym kultem maryjnym. Założyciel pragnął, aby siostry, wpatrzone w Niepokalaną, na wzór Świętej Rodziny stały się nową rodziną dla siebie nawzajem oraz dla osieroconych dzieci i ubogich, pozbawionych ciepła ogniska domowego. Zalecił im życie według zasad Ewangelii, naśladowanie Chrystusa i ukrytych cnót Najświętszej Rodziny. Wzajemne stosunki w Zgromadzeniu

⁶⁰ Po śmierci m. Florentyny Dymman (1906), z inicjatywy m. Marii Drzewieckiej, warszawska gałąź Rodziny Maryi połączyła się z francuskim Zgromadzeniem Franciszkanek Misjonek Marii (1908); połączenie to okazało się nietrwałe i m. Matylda Getter, przy poparciu duchowieństwa warszawskiego, dokonała secesji od misjonek (1913). Do uregulowania tej sprawy ze Stolicą Apostolską i połączenia gałęzi warszawskiej Rodziny Maryi z gałęzią lwowską przyczynili się abp Kakowski oraz nuncjusz apostolski Achilles Ratti (1919). O zabiegach czynionych w tej sprawie przez Rogera Łubieńskiego pisze s. Teresa Helman, *Wspomnienia*, s. 182.

⁶¹ Tamże, s. 28, 32, 218, 233.

⁶² Akta domu zakonnego Zgromadzenia Sióstr Franc. Rodziny Maryi w Sejnach, ARM AZ III 82.

⁶³ S. Teresa Helman, *Wspomnienia*, s. 131–141.

oparł na miłości, wolności i równości, a egzystencję – na pracy, wykluczając kwesty i posagi. Duży nacisk położył na apostolat w świecie. Nie wiązał początkowo Zgromadzenia z żadną regułą, choć silne piętno odcisnęła na nim duchowość franciszkańska.

Od początku w życiu religijnym sióstr widoczny był kult Matki Bożej Nieustającej Pomocy. Szczególną czcią odznaczała się pierwsza główna przełożona m. Florentyna Dymman (1828–1906), która rezydując w Warszawie od 1862 roku, przeważnie co dwa lata udawała się do Rzymu, by w centrum chrześcijaństwa zaczerpnąć ducha i złożyć ofiary na misje; przy tej okazji nawiązała kontakt z zakonem św. Franciszka, a także ze Zgromadzeniem Najświętszego Odkupiciela. Z ośrodka kultu Matki Bożej Nieustającej Pomocy przy via Merulana przywoziła obrazy Matki Bożej Nieustającej Pomocy, które zdobiły kaplice i oratoria sióstr w Petersburgu, Odessie, Jałcie⁶⁴. Pierwszy główny dom Zgromadzenia w Petersburgu, poświęcony Niepokalanej, przyjął z biegiem lat drugi tytuł patronalny: Nieustającej Pomocy i św. Józefa⁶⁵. Szczególną czcią sióstr cieszył się obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy we Lwowie, w oratorium Rodziny Maryi przy ul. Kurkowej 45, pozostawiony tam przez karmelitanki⁶⁶. W 1925 roku m. Matylda Getter za pośrednictwem abpa Jana Cieplaka sprowadziła obraz Nieustającej Pomocy do Płud; umieszczony w kaplicy zasłynął on licznymi cudami⁶⁷. „Matka Najśw[iętsza] od razu zaczęła zlewać strumienie łask na tych, którzy się jej polecali w tym cudownym obrazie”⁶⁸. Wśród licznych domów Rodziny Maryi, rozsianych na terenie Polski dawniej i dziś, są i takie, które noszą tytuł patronalny Matki Bożej Nieustającej Pomocy; nie ma też domu zakonnego bez tego cudownego wizerunku.

4. Listy abpa Felińskiego do o. Bernarda Łubieńskiego CSsR

Zachowało się jedynie pięć listów abpa Felińskiego do o. Bernarda Łubieńskiego, dwa z nich to kopie, trzy – oryginały. Przechowywane są w trzech ośrodkach: Archiwum Generalnym CSsR w Rzymie (1), Archiwum Klasztoru Wizytek w Krakowie (2) i Archiwum Redemptorystów w Tuchowie (3–5). Dwa

⁶⁴ Arch. Generalne Redemptorystów, Rzym: Księga – Rejestr obrazów M.B. Nieustającej Pomocy, zamówienia Fl. Dymman.

⁶⁵ „Krótkie sprawozdanie z dziejów Zgromadzenia”, ok. 1900, j. franc., Arch. Generalne Zgromadzenia Sióstr Franc. Misjonarek Maryi, Rzym: Famille de Marie.

⁶⁶ Obecnie obraz MBNP ze Lwowa znajduje się w Domu Generalnym Rodziny Maryi w Warszawie (Archiwum). Por. fotografie tegoż obrazu we Lwowie (oratorium), ARM Fototeka.

⁶⁷ Dokumentacja dotycząca obrazu MBNP w Płudach, ARM AZ II 60, Listy abpa Cieplaka; s. Teresa Helman, Wspomnienia, s. 225–226.

⁶⁸ Tamże (z licznych cudów s. Helman wymieniła i opisała pięć).

pierwsze pochodzą z okresu wygnania Arcybiskupa, trzy kolejne z jego pobytu w Dźwiniacze.

Nie zachował się żaden list o. Bernarda do abpa Felińskiego. Spłonęły one wraz z całym archiwum i biblioteką Arcybiskupa podczas powstania warszawskiego, 6 sierpnia 1944 roku, w domu sióstr Rodziny Maryi w Warszawie na Woli przy ul. Żelaznej 97, dokąd zostały przewiezione – dla bezpieczeństwa – w maju tego roku ze Lwowa.

Listy dotyczą różnych zagadnień: prywatnych o. Bernarda i rodziny Łubieńskich, ale też ogólnych spraw Kościoła, sytuacji Stolicy Apostolskiej i papieża, dogmatu o nieomyślności papieża ogłoszonego na Soborze Watykańskim I (1870), opracowania biografii św. Klemensa Hofbauera i ks. Konstantego Łubieńskiego.

Listy abpa Felińskiego, choć dotyczą spraw osobistych, konkretnych faktów i wydarzeń, jednak w pewnym stopniu poruszają też sprawy ogólne, odznaczają się bogatą treścią duchową, znacznymi walorami artystycznymi i literackimi. Najprostsze informacje wychodzą poza ramy aktualnych spraw i potrzeb. Nawet zwierzenia osobiste, które odzwierciedlają sferę jego przeżyć duchowych, wartości i przekonań, mają aspekt apostolski. Arcybiskup wykorzystywał każdą sposobność, także korespondencję, by przez nią oddziaływać na innych, toteż treść jego listów, skierowanych do konkretnego adresata, ma szerszy wymiar, może być odniesiona do większego grona osób.

Listy abpa Felińskiego zawierają rady, wskazówki, zachęty – wszystko to miało na celu umocnienie wiary, ożywienie nadziei, budzenie ducha narodowego, odrodzenie osobiste i społeczne. Stąd też, zachowując charakter prywatny, przekształcają się one w rodzaj apelu adresowanego do całego narodu. Nic też dziwnego, że były kopiowane, tłumaczone i przekazywane innym osobom jako głos Pasterza-Wygnańca. Z tego względu uznano za celowe opublikowanie w całości zachowanych listów do o. Bernarda. Są one dowodem na to, jak spotkania ludzi – bez względu na wiek – pozostawiają ślad w życiu, w działalności i w osobistej drodze do świętości. Zarówno abp Feliński, jak i o. Bernard Łubieński odznaczyli się apostolską gorliwością, wielką czcią dla Matki Najświętszej, propagowali kult maryjny, pracowali nad odrodzeniem duchowym narodu, nad umocnieniem jego wiary, nadziei i miłości, nad „zmartwychwstaniem” Polski.

1

List abpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego do o. Bernarda Łubieńskiego, ok. 1875, Jarosław nad Wołgą; kopia włoska, Archiwum CSsR, Rzym, zbiór „Listy o. Bernarda Łubieńskiego do o. E. Douglasa”. Oryginał polski zaginął.

Abp Feliński w odpowiedzi na otrzymany list wyraża radość z powołania zakonnego i kapłańskiego o. Bernarda Łubieńskiego, swego dawnego penitenta, a także z powodu jego wstąpienia do Zgromadzenia Redemptorystów. Nazywa go swym „synem duchowym”. Życzy, by redemptoryści mogli założyć swoje domy na ziemi polskiej (pierwsza ich fundacja powstała w 1883 roku w Mościskach). Píše o swej wierze w Opatrzność Bożą czuwającą nad Kościołem; wyraża podziw dla papieża Piusa IX i pragnienie, by „iść jego śladami”; podkreśla ważność i wielkość duchową dogmatu o nieomyślności papieża.

Zapewne sam o. Łubieński albo ktoś z jego rodziny przekazał ten list generałowi zakonu z uwagi na poruszone w nim kwestie związane ze Stolicą Apostolską i dogmatem o nieomyślności papieża.

Nad kopią włoską znajduje się notatka w języku francuskim: „Abp Feliński pisze około 1875. Jest to tłumaczenie listu polskiego, jaki abp Zygmunt Feliński, arcybiskup warszawski, zesłaniec w Jarosławiu w Rosji, napisał do o. Bernarda Łubieńskiego, swego dawnego penitenta w St. Petersburgu, a obecnie w Londynie, w Clapham”.

Czcigodny Ojczy i Najdroższy Synu.

Ten podwójny tytuł wskazuje, jakie różne uczucia napełniają moje serce, kiedy myślę o Tobie, mój Najdroższy Ojczy. Wspomnienie, które jeszcze mam tak żywe małego Bernardka, mego syna duchowego, z trudem łączy się z wyobrażeniem, jakie mam teraz o nim, kiedy jest zakonikiem i kapłanem, i kiedy sam jest ojcem duchownym wielu tysięcy wiernych.

Dla każdego serca, które szczerze kocha Kościół, i jeszcze bardziej dla biskupa złączonego tak ściśle z Oblubienicą Chrystusa, nie ma większej radości od tej, jakiej doznaje, widząc człowieka obdarzonego prawdziwym powołaniem, pełnego wyrzeczenia, który poświęca się, by uprawiać Winnicę Pańską.

Twoje wstąpienie do Redemptorystów było dla mnie, Ukochany mój Ojczy, powodem wielkiej radości; ma ono wszystkie znaki prawdziwego powołania, ponieważ bez jakiegokolwiek wątpliwości musiałeś wszystko opuścić dla Boga, rezygnując nie tylko z tego, czego można spodziewać się na tym świecie, ale także z rodziny i ojczyzny.

Niech Niebieski Gospodarz Winnicy stokrotnie wynagrodzi to poświęcenie, udzielając Ci swego błogosławieństwa w życiu obecnym i królestwa niebieskiego w przyszłości, według tego, co On sam nam przyrzekł.

Chociaż jestem w Jarosławiu, czytałem obszerny życiorys Waszego świętego Fundatora, od niedawna zaliczonego między doktorów Kościoła Świętego⁶⁹. Cześć i miłość, które inspirowały jego apostołskiego ducha,

⁶⁹ Św. Alfons Maria Liguori (1696–1787), włoski duchowny, wybitny kaznodzieja, założyciel Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela – Redemptorystów (1732), pisarz religijny; Pius VII beatyfikował go 15 września 1816 roku, kanonizował Leon XII 26 maja 1839, ogłoszony doktorem Kościoła w 1871 roku; patron adwokatów, spowiedników, teologów.

pozwalają jednocześnie żywić szczerą sympatię dla duchowych synów takiego wspaniałego wzoru dla kapłanów i biskupów. Jaka to by była wielka łaska dla Kościoła w Polsce, gdyby wasze Zgromadzenie mogło się rozwinąć w naszej ojczyźnie! Zanim nadejdzie ten upragniony dzień, nie przestanę prosić Pana, aby błogosławił wasze trudy i by przysyłał wam nieustannie nowych pracowników, którzy według ducha św. Alfonsa wiernie poprowadzą dzieło przez niego zapoczątkowane.

Jakże jestem wdzięczny, Drogi Ojczy, Tobie i Twoim ukochanym towarzyszą za modlitwy w mojej intencji. Nie ustawajcie, proszę was, w dalszych modlitwach za mnie w przyszłości, ponieważ jest to jałmużna, którą Bóg najchętniej przyjmuje i której ja najbardziej potrzebuję. Rzeczywiście, moja sytuacja osobista jest łatwiejsza do zniesienia od tej, w jakiej znajdują się setki kapłanów, przywiezionych do ostatecznej nędzy, ponieważ oni nie tylko zostali gwałtownie oderwani od swych zajęć i skazani na bezczynność, ale nadto są pozbawieni pomocy materialnej. Niemniej jednak i ja potrzebuję szczególnej łaski, aby nie zabrakło mi odwagi, abym nie stracił ducha kościelnego i gorliwości kapłańskiej wśród mej bezczynności.

Śledząc wzniosły przykład Ojca Świętego, ukazujący, jak powinno się postępować wśród udręczenia, pragnę kroczyć jego śladami i jak on pragnę wzrastać duchowo, według tej miary, jak okoliczności staną się jeszcze bardziej nieszczęśliwe. Ale, och! nie czynię tego, czego pragnę, ale raczej zło, którego nienawidzę! Oto dlaczego tak bardzo potrzebuję modlitw wiernych, o które nieustannie proszę.

Nadzieja jednak w Opatrzność Bożą, która czuwa nad Kościołem, nigdy mnie nie opuszcza, i to, co się dzieje w Rzymie, zamiast mnie przerażać, napełnia mnie żywą ufnością, ponieważ widzę w tym, jak nigdy jasno, próbę, że Kościół duchowo wzrasta, stosownie do miary, w jakiej wzrastają prześladowania wymierzone weń z zewnątrz. Od czasów św. Piotra i później czyż jest większa i wspanialsza osobistość jak Pius IX; w każdym wypadku jest jasne, może bardziej teraz niż kiedykolwiek, że się uwidatniła władza duchowa Papiestwa i jego absolutna konieczność dla życia Kościoła, i to w obecnym czasie, kiedy wszystkie władze doczesne i podziemne złączyły się, aby zniszczyć tę opokę, na której Pan zechciał zbudować swój Kościół.

Dogmat o nieomyślności, który z taką precyzją określił znaczenie Papieża w Kościele, zadał większy cios niewiernym hipokrytom niż ten, jaki mógłby zadać Papiestwu chwilowy przewrót władzy doczesnej. Jedność, z jaką biskupi i przeważająca większość wiernych złączyli się z widzialną Głową Kościoła, tj. organem nieomyślnym, w określaniu dekretów pod działaniem Ducha Świętego, jest dla nas rzeczą pocieszającą, a dla naszych przeciwników tak groźną, że sukcesy mało znaczące bezbożnych giną całkowicie wobec tego gigantycznego faktu w obecnej historii. Czyż nie jest to wielką łaską. Bóg ułatwia nam wiarę w swoje pocieszające przyrzeczenie, że nigdy bramy piekielne nie odniosą zwycięstwa nad skałą Piotra!

Polecam Cię ponownie, najukochańszy Ojczy, błogosławieństwu Bożemu, a siebie polecam waszym modlitwom. Wasz najoddańszy sługa

Zygmunt
Ar. Warszawski

2

List abpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego do o. Bernarda Łubieńskiego, 3/15 listopada 1879, Jarosław nad Wołgą, znajdujący się w notatniku mistrzyni nowicjatu klasztoru siostr wizytek w Krakowie, Archiwum Klasztoru Wizytek w Krakowie, sygn. I. 3. 5, s. 30–31; kopia, ARM F-c-18/16.

W odpowiedzi na list o. Bernarda datowany 23 czerwca 1879 roku z Babicy, gdzie na zaproszenie Rogera Łubieńskiego⁷⁰ zebrała się cała rodzina Łubieńskich, abp Feliński przesyła wszystkim jej członkom swoje błogosławieństwo, zapewnia o pamięci w modlitwie, życzy, by redemptoryści rozwinęli swoją pracę na ziemi ojczyznej; wspomina o zmartwychwstańcach, którzy także mają zamiar osiedlić się na ziemi rodzinnej; wyraża radość z symptomów odrodzenia duchowego narodu.

Kopia listu znalazła się u wizytek w Krakowie, ponieważ w tym klasztorze przebywały dwie rodzone siostry o. Bernarda: Zofia (Maria Amata) i Irena, którym zapewne on sam przekazał słowa zesłanego Pasterza.

Do Ojca Bernarda Ł.,

3/15 list. 1879

List Twój, drogi Ojcze, datowany z Babicy⁷¹ jeszcze 23 czerwca, zaledwie teraz doszedł rąk moich. Żałuję, że nie mogłem choć w duchu przyjąć udziału w rodzinnym Zgromadzeniu waszym, gdzie tyle było serc bliskich mi i dobrze znanych. Dawno już musieliście się rozjechać, a Ty, drogi Ojcze, musiałeś powrócić znowu do swego Zgrom[adzenia] i swych zajęć misyjnych. Jakkolwiek wszakże spóźnione są modlitwy moje za Was, rozproszenie Wasze nie przeszkodzi Wszemmocnemu i wszędzie obecnemu Bogu obdarzyć Was Swym błogosławieństwem, o które błagam Go dla Was wszystkich.

Nie mniej chętnie jednoczę się z Tobą, drogi Ojcze, w pragnieniu wyjednania u Niebieskiego Gospodarza Winnicy, aby raczył zaszczyć choć jedną latorośl z cudownego ogrodu św. Alfonsa na jałowej i chwastem zarosłej ziemi naszej, co tak bardzo potrzebuje uprawy. Brat mi pisze, że ich też Zgrom[adzenie] ma nadzieję zapuścić niebawem korzenie w grunt rodzinny, gdzie dotąd żadnego jeszcze nie posiadali domu⁷².

⁷⁰ Roger Łubieński herbu Pomian (1849–1930) w młodości pragnął zostać księdzem i wstąpił do seminarium duchownego w Poznaniu; w Rzymie, dokąd został wysłany na studia, o. Semenenko przekonał go, że nie ma powołania, toteż opuścił kolegium; kilka lat przebywał w Ameryce, po powrocie do kraju ożenił się z hrabianką Aleksandrą Dunin-Borkowską (8 lipca 1877) i zamieszkał z nią w majątku Babica koło Rzeszowa. Tam właśnie w czerwcu 1879 roku odbył się zjazd rodziny Łubieńskich, na który przybył także o. Bernard z Anglii.

⁷¹ O pobycie w Polsce, na zjeździe w Babicy w 1879 roku, pisze o. Bernard w swych *Wspomnieniach*, s. 151–158; M. Pirożyński, *O. Bernard Łubieński*, dz. cyt., s. 64–67.

⁷² Brat Arcybiskupa ks. Julian Feliński (1826–1885), absolwent Uniwersytetu w Kijowie i Gregorianum w Rzymie (doktor teologii dogmatycznej), wyświęcony na kapłana w 1862 roku w Warszawie,

Oby godzina miłosierdzia nadeszła dla narodu naszego, co jakkolwiek ciężko grzeszył, miał też i cnoty swoje i zawsze w ogromnej większości wierny był Kościołowi. Jest kilka wskazówek zdających się ukazywać na rychłe odrodzenie u nas ducha kapłańskiego i zakonnego powołania, które uprzędza zwykle duchowne odrodzenie całego narodu.

Ufajmy, módlmy się i czynmy wszystko, co jest w naszej mocy, a zmiłowanie Pańskie nie omieszka nas nawiedzić. – Błogosławieństwo Boże niech będzie z Wami.

Oddany Ojciec i sługa
Z. S. Feliński Ar. War.

3

List abpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego do o. Bernarda Łubieńskiego, 27 września 1884 roku, Dźwiniaczka; oryginał, Archiwum Redemptorystów w Tuchowie.

List dotyczy ks. Johna, byłego proboszcza archidiecezji warszawskiej, wygnanica z Samary, który po powrocie z zesłania zamieszkał w Krakowie; miał to być kandydat polecony przez abpa Felińskiego na kapelana do kaplicy dworskiej księżnej Lubomirskiej, o którym pisał także do Michała Łempickiego⁷³. Arcybiskup życzy redemptorystom, by ich Zgromadzenie rozrosło się i ogarnęło swym wpływem duchowym cały kraj.

JMJ.

27 września 1884 r., Dźwiniaczka

Najdroższy Ojcze!

Z odpowiedzią na łaskawy list Drogiego Ojca chciałem się wstrzymać do otrzymania odpowiedzi z Krakowa od osoby, której poleciłem wyrozumienie Kapłana, którego mi bardzo dobrze poleciano z Samary, gdzie był na wygnaniu. Że jednak odpowiedź z Krakowa nie nadchodzi, a interes może nie cierpi zwłoki, wołę przeto odpisać, co wiem, a o warunkach można będzie porozumieć się bezpośrednio z pomienionym Kapłanem.

Jest to ks. John, niegdyś proboszcz w Archidiecezji Warszawskiej, następnie wywieziony do Samary, gdzie najlepsze zostawił po sobie wspomnienie, obec-

od 1863 roku w Zgromadzeniu Zmartwychwstańców w Rzymie, mistrz nowicjatu, wicegenerał; w 1883 roku opuścił Zgromadzenie.

⁷³ Por. list abpa Felińskiego do Michała Łempickiego, jego przyjaciela, 27 września 1884, Dźwiniaczka (ta sama data co na liście do o. Bernarda), w tej samej sprawie: ks. John „Szuka istotnie zajęcia, ale niezależnego. Chcąc mu w tym dopomóc, poleciłem go księżnie Lubomirskiej, która szuka kapłana do filialnego kościoła w swym majątku, gdzie jest dom wygodny i 400 florenów rocznej pensji. Otóż, jeśli istotnie jest on w potrzebie, to przyjmie to miejsce, całkiem wystarczające na przyzwoite utrzymanie dla jednego kapłana; jeśli zaś odrzuci, to oba możemy być spokojni, że z głodu nie umrze, bo musi mieć inne, i to lepsze środki utrzymania”; oryg., Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Wrocław, Rękopisy, sygn. 6857 I, s. 517–520.

nie zaś mieszka w Krakowie przy ulicy Sławkowskiej 24. Ks. Sowiński, który jest przy mnie, a był także w Samarze, najlepsze o nim daje świadectwo.

Może więc kto, z upoważnienia Księżny, zechce go odwiedzić i pomówić z nim osobiście.

Ja jeszcze mam przy sobie brata⁷⁴, ale za dni kilka odjeżdża do Gorycji na zimę, razem z Księdzem Sowińskim, także chorym na piersi, a ja znowu pozostanę na zimę sam jeden.

Cieszę się z radości Dostojnych Rodziców drogiego Ojca, że im dał Pan Bóg wnuka, który – oby na chwałę Bożą i pociechę rodziny – chował się szczęśliwie.

Chętnie polecam Wasze maluczkie Zgromadzenie błogosławieństwu Bożemu i życzę, aby się co najrychlej rozrosło w drzewo olbrzymie i osłoniło kraj cały swym duchownym cieniem.

+ Pax Vobis!
Oddany sługa
ZS Feliński

4

List abpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego do o. Bernarda Łubieńskiego, 25 października 1884 roku, Dźwiniaczka; oryginał, Archiwum Redemptorystów w Tuchowie.

W 1884 roku o. Bernard zwrócił się do abpa Felińskiego z prośbą o napisanie „Żywota Czcigodnego Sługi Bożego o. Klemensa Marii Hofbauera”, ale ten odmówił, mając do skończenia różne prace rozpoczęte na wygnaniu. Polecił jednak zasięgnąć rady w redakcji „Przeglądu Katolickiego” w Warszawie.

Wiadomo, że z tą propozycją zwracał się o. Bernard do ks. Aleksandra Maryańskiego w Krakowie. Sam jednak najbardziej nadawał się do roli autora. Już wcześniej interesował się życiem i działalnością o. Klemensa i benonitów w Warszawie, w tym celu zbierał informacje i materiały podczas pobytu w Polsce z okazji zjazdu w Babicach (1879) i podczas 10-dniowej wizyty w Warszawie (1883); odwiedził także grób o. Klemensa w Wiedniu (1879). Interesował się możliwością powrotu redemptorystów na ziemię polską⁷⁵. Wreszcie sam napisał biografię o. Klemensa, beatyfikowanego w 1888 roku, i owoc swej pracy przesłał Arcybiskupowi wraz z listem z 21 listopada 1889 roku.

⁷⁴ Ks. Julian Feliński, były zmartwychwstaniec, odwiedził brata w Dźwiniaczce w miesiącach letnich 1883 i 1884 roku, zmarł w Gorycji 16 maja 1885 roku.

⁷⁵ Por. Łubieński, *Wspomnienia*, s. 151–158.

JMJ.

25 października 1884 r., Dźwiniaczka

Drogi Ojciec Bernardzie

Nie bez walki i smutku przychodzi mi odmówić mego udziału w napisaniu tak pociągającego dla serca Żywota Czcigodnego Sługi Bożego o. Klemensa Marii Hofbauera, tak bliskiego i naszemu też narodowi. Niepodobna mi wszakże podjąć się tej pracy z powodu, iż mam już inną dawniej rozpoczętą, która mi zajmie przynajmniej parę lat czasu, odkładać zaś, w moim wieku, zbyt byłoby zuchwale. Ja bym radził udać się do Redakcji Przeglądu Katolickiego w Warszawie, w którego szpaltach wychodził już Żywot tego Wielkiego Ojca. Autor tej pracy chętnie zapewne zgodzi się ją rozszerzyć i na nowo wydać, gdyby miał ułatwionym to ze strony Waszego Zgromadzenia.

Niech Bóg czuwa nad Wami. Oddany sługa

† ZS Feliński
Ar. Tarsu

5

List abpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego do o. Bernarda Łubieńskiego, 22 listopada 1889 roku, Dźwiniaczka; oryginał, Archiwum Redemptorystów w Tuchowie.

Abp Feliński dziękuje za żywot bł. o. Klemensa Hofbauera „pełen namaszczenia i znajomości życia wewnętrznego”⁷⁶, a także za podjęcie nowej „pracy, która nie mniejszą korzyść duchowną narodowi przynieść może, jako bliżej jeszcze z obecnym stanem Kościoła naszego związana”. Wydaje się, że chodzi o żywot ks. Konstantego Łubieńskiego, biskupa sejneńskiego, który zmarł w drodze na wygnanie (1869). Arcybiskup uważa, że nie powinno się jeszcze drukować tej pracy, ale należy zbierać do niej materiały; sam także przyrzekł udzielić „wszelkich wiadomości, jakie posiadam z czasów petersburskich”.

Na pewno o. Bernard przyczynił się do zbierania materiałów do biografii swego stryja, podobnie jak Tomasz Wentworth Łubieński⁷⁷, do którego swoją relację przesłał abp Feliński w obszernym liście z 15 grudnia 1890 roku; opracowywał ją Paweł Łubieński; ich manuskrypty znajdują się w Bibliotece PAN

⁷⁶ B. Łubieński, *Apostoł Warszawy czyli żywot bł. Klemensa Marii Hofbauera, wikarego generalnego Zgromadzenia Redemptorystów*, Kraków 1889.

⁷⁷ „Żywot ks. bp. Konstantego Ireneusza Łubieńskiego, spisany przez Pawła Łubieńskiego”, Poznań, 7 listopada 1869, ss. 259; „Notatki o śp. ks. Konstantym Ireneuszu hr. Łubieńskim, biskupie augustowskim czyli sejneńskim, napisane dla jego przyszłego biografą przez Tomasza Wentworth Łubieńskiego” [rodzony brat biskupa, ojciec Bernarda], 1889, ss. 297; PAN Kraków, Dział rękopisów, sygn. 2412, 2413.

w Krakowie przy ul. Sławkowskiej 17. Wydany bezimiennie żywot jest przypisywany Rogerowi Łubieńskiemu⁷⁸.

JMJ.

22 listopada 1889 r., Dźwiniaczka

Przewielebny i Najdroższy Ojcze!

Zaledwie dziś jestem w stanie odpowiedzieć na łaskawą Jego odezwę z 10/11 br., tak mię złamał reumatyzm w krzyżach. Teraz mi już lepiej, korzystam więc z pierwszej chwili, aby podziękować Drogiemu Ojcu nie tylko już za pełen namaszczenia i znajomości życia wewnętrznego Żywot Bł. Klemensa, lecz i za przedsięwzięcie nowej pracy, która nie mniejszą korzyść duchowną narodowi przynieść może, jako bliżej jeszcze z obecnym stanem Kościoła naszego związana.

Czy byłoby na dobie niezwłocznie pracę tę ogłaszać? Nie śmiem stanowczo twierdzić; nie tylko bowiem wiele jest jeszcze żyjących osób, na które oglądać by się trzeba, aby im nie zaszkodzić, lecz nie brak też i spraw ważnych, przezeń rozpoczętych, których wyjawienie, przy dzisiejszym usposobieniu rządu rosyjskiego, mogłoby niepowetowaną przynieść Kościołowi naszemu szkodę.

Żywot zaś niecałkowity, nie objaśniający powodów działania i celów, do jakich zmarły nasz Męczennik dążył, ani by go dał należycie poznać, ani ku zbudowaniu posłużyć by nie zdołał. Sądziłbym przeto, że z ogłoszeniem zamierzonego życiorysu wstrzymać się wypada do nadejścia pomyślniejszych w tamtych prowincjach okoliczności, co zresztą prędzej nastąpić może, niż się obecnie wydaje.

Nie wynika stąd wszakże, bym samo napisanie zamierzonego dzieła odkładać radził; owszem, niezwłocznie przystąpić doń wypada, póki zebranie potrzebnych materiałów od żyjących świadków jest możebne. Z mojej strony najchętniej udzielię wszelkich wiadomości, jakie posiadam z czasów petersburskich, i proszę przysłać mi to, co już jest napisane, abym mógł dodać, na czym zbywa, a sprostować, co niedokładne.

Polecam się przy tym pobożnym modłom Drogiego Ojca i wzywam błogosławieństwa Bożego dla apostolskich prac Jego.

Ze czcią oddany sługa
† Z. S. Feliński

Summary

Meetings of the saints. Archbishop Feliński and Father Łubieński

Zygmunt Szczęsny Feliński (1822–1895), the archbishop of Warsaw had a friendly relationship with Father Bernard Łubieński (1846–1933), which was established in Petersburg in 1857/58. The archbishop maintained this relationship until his death in 1895 in Cracow. The ideals they shared made them close friends: faith in God, love for the Church, pastoral zeal, their worship for the Holy Mary, their love for their homeland and their belief in restoration of independent Poland. Archbishop Feliński was already canonized in 2009, while Father Łubieński is still waiting for his beatification.

S. Teresa Antonietta Frącek – historyk i archiwistka, absolwentka Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu i Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Od 1955 roku w Zgromadzeniu Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi (RM); od 1962 pracuje w Archiwum Głównym Zgromadzenia w Warszawie; od 1965 zaangażowana w prace kanonizacyjne abpa Z.Sz. Felińskiego jako członek Komisji Historycznej w Warszawie, następnie w Rzymie jako współpracownik zewnętrzny Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.

⁷⁸ [R. Łubieński], *Konstanty – Ireneusz Pomian hrabia Łubieński, biskup sejneński*, dz. cyt.

Piotr Koprowski
UG – Gdańsk

JEDNOCZYĆ, ALE W JAKI SPOSÓB? WYBRANE KONCEPCJE INTEGRACJI KONTYNENTU EUROPEJSKIEGO DOBY DWUDZIESTOLECIA MIĘDZYWOJENNEGO

Słowa kluczowe: integracja kontynentu europejskiego, ład rzeczy, Paneuropa, Stany Zjednoczone Europy, Federacja Państw Naddunajskich
Keywords: integration of the European continent, the order of things, Pan-European Union, United States of Europe, Danube Federation
Schlüsselwörter: europäische Integration, harmonische Tatbestand, Paneuropa, Vereinigte Staaten Europas, Donauföderation

Po zakończeniu Wielkiej Wojny (1914–1918) zarówno znaczna część polityków, jak i osób prywatnych, niereprezentujących rządów ani parlamentów państw Europy, podejmowała działania, których celem było zachowanie pokoju na starym kontynencie, niedopuszczenie do powtórki z 1914 roku. Przedstawiano w związku z tym m.in. propozycje postulujące reformę czy też udoskonalenie Ligi Narodów, powstanie organizacji ogniskujących współpracę między państwami oraz projekty dotyczące integracji europejskiej¹. Autorzy tych ostatnich, pochodzący z różnych stron Europy, mający nierzadko diametralnie odmienne przekonania polityczne, byli mocno przeświadczeni, że działalność w tym kierunku jest wręcz niezbędna. Służy ona bowiem porozumieniu i pojednaniu narodów, owocuje rzeczową informacją o specyfice kulturowo-cywilizacyjnej określonych społeczności. Moim zamiarem jest przedstawienie wybranych koncepcji integracji starego kontynentu doby dwudziestolecia międzywojennego, ukazanie ich istoty, specyfiki oraz towarzyszących im uwarunkowań politycznych, ekonomicznych i kulturowych. Będzie to zarazem swoisty przyczynek do kształtu i oblicza porządku europejskiego w latach 1918–1939.

Jednym z działaczy podejmujących w międzywojniu problematykę integracji Europy był Alfred Nossig. Z pochodzenia polski Żyd, zajmujący się

literaturą piękną, malarstwem, muzyką, mający pewne ambicje naukowe², był rzecznikiem powstania ogólnoeuropejskiej organizacji zabiegającej o współpracę między państwami i narodami starego kontynentu. Pierwsze działania w tym zakresie podjął na początku lat 20. XX wieku. W październiku 1924 roku na łamach „Berliner Volkszeitung” przedstawił cele i program organizacji, którą zamierzał powołać do życia – Europejskiego Związku Pokoju. Miał on w pierwszej kolejności propagować integrację gospodarczą Europy, uświadamiać Europejczykom znaczenie sfery ekonomicznej w procesie zbliżania się państw i narodów. Zbudowanie mocnych podwalin pod rozwój gospodarczy kontynentu europejskiego jest bowiem – w przeświadczeniu Nossiga – warunkiem wstępnym umożliwiającym rozpoczęcie procesu usuwania przyczyn antagonizujących państwa nieporozumień politycznych. Nossig, od czasu zakończenia I wojny światowej mieszkający w Berlinie, odbył na ten temat szereg rozmów z przedstawicielami niemieckich i francuskich kół politycznych oraz gospodarczych. Jednym z ich następstw było powstanie w Paryżu francuskiego Komitetu do Współpracy Międzynarodowej, na którego czele stanął Paul Painlevé. W skład komitetu weszli znani francuscy politycy i działacze społeczni, m.in. Joseph Paul Boncourt, Aristide Briand, Emile Borel, René Cassin, Georges Scelle, Henri de Jouvenel. Zwracali oni uwagę przede wszystkim na konieczność zawarcia unii celnej między Francją a Republiką Weimarską, co przyczyniłoby się do rozwoju gospodarczego obu państw i stworzyło warunki do próby unifikacji systemu politycznego starego kontynentu³. Ideę zacieśniania współpracy francusko-niemieckiej propagowano również na łamach czasopisma „Deutsch – Französische Rundschau”.

Prowadzona we Francji kampania na rzecz zbliżenia między Paryżem a Berlinem, z uwagą obserwowana i pozytywnie oceniana przez polityków niemieckich, utwierdziła Nossiga w przeświadczeniu o słuszności obranej drogi. Z drugiej jednak strony, okazało się, że ta koncepcja, wspierana nieoficjalnie przez czynniki rządowe Republiki Weimarskiej, budziła również pewne kontrowersje. Były one związane z zaangażowaniem się Nossiga w połowie lat 20. XX wieku w dzieło „zbliżenia” polsko-niemieckiego. W 1925 roku Harry Kessler, uchodzący za półoficjalnego przedstawiciela rządu niemieckiego w kwestii porozumienia na linii Berlin–Paryż, przedstawił dyplomatom francuskim propozycje, które miały na celu widoczną poprawę stosunków polsko-niemieckich. Kessler, inspirowany przez kręgi Auswärtiges Amt, stał na stanowisku, że rozdarcie Niemiec przez polski „korytarz” musi zostać jak najszybciej zlikwidowane: II Rzeczypospolita powinna przekazać Niemcom będące w jej posiadaniu

¹ Szerzej na ten temat zob. K. Fiedor, *Niemieckie plany integracji Europy na tle zachodnioeuropejskich doktryn zjednoczeniowych 1919–1945*, Wrocław 1991.

² *Polski słownik biograficzny*, t. 23, Warszawa 1978, s. 236 n.

³ Interesująco o tej złożonej materii pisze H. Kammer, *Der mitteleuropäische Staatenbund. Ein Vorschlag zum Frieden*, Wien 1925.

Pomorze. W zamian za to strona niemiecka zapewniłaby wolny tranzyt kolejowy do Bałtyku przez odstąpione tereny. Na tych ostatnich zostałaby utworzona wolna strefa, zarządzana przez specjalny organ Ligi Narodów, oraz zbudowana linia kolejowa przeznaczona wyłącznie do przewozu polskich towarów. Niemcy wykonaliby również niezbędne prace techniczne umożliwiające spław polskich towarów przez Wisłę, a także zagwarantowali Polsce prawo wieczystego użytkowania tej drogi wodnej. Ponadto Republika Weimarska stworzyłaby – z własnych środków – port nad Bałtykiem dla II RP. Zdaniem Kesslera, gdyby strona polska przyjęła ów projekt, zniknęłoby zarzewie wojny pomiędzy obydwojoma państwami. Odrzucając go, musi mieć świadomość katastrofalnych następstw swej decyzji zarówno dla niej samej, jak i dla całej Europy⁴.

Pakiet propozycji Kesslera pozytywnie ocenił, oprócz części polityków francuskich, również Nossig. Co więcej, podjął za nim swego rodzaju agitację na gruncie francuskim i angielskim. Ta działalność, sprzeczna z dobrze pojętym interesem państwa i narodu polskiego, uznana została przez dyplomatów II RP za niemożliwą do zaakceptowania. Nossig, dostrzegając to, 4 kwietnia 1925 roku zamieścił na łamach „Kurieria Poznańskiego” oświadczenie, w którym podjął próbę złagodzenia antypolskiej wymowy własnych działań oraz wskazał na trudności, jakie towarzyszyłyby bez wątpienia realizacji planu Kesslera, trudności niemałe nawet w przypadku, gdyby stał się on przedmiotem zainteresowania polskich czynników rządowych. „Mylą się ci, którzy sądzą – stwierdził Nossig – że rewizja »korytarza« byłaby rzeczą łatwą do przeprowadzenia. Naruszenie obecnych granic polskich spowodowałoby niechybnie wojnę, gdyż nawet w razie gdyby rząd RP zgodził się na kompromis, naród polski zareagowałby żywiołowym ruchem zbrojnym, który ogarnąłby wszystkie sfery”⁵.

⁴ Politycy Republiki Weimarskiej usilnie zabiegali w latach 20. XX wieku o rewizję granicy polsko-niemieckiej, uregulowanie tego problemu – zgodne z „żywoćnym” interesem państwa niemieckiego – wiążąc z instrumentami pokojowymi. Minister spraw zagranicznych Gustav Stresemann w grudniu 1925 roku stwierdził m.in.: „Także co do kwestii wschodniej (...) nie myślę o wojennej rozprawie, wyobrażam sobie natomiast, że powstanie taka sytuacja, w której pokój europejski i konsolidacja gospodarcza Europy będą się wydawać zagrożone przez rozwój wydarzeń na wschodzie i że pojawi się pytanie, czy cały ten brak konsolidacji europejskiej nie ma swojej przyczyny w niemożliwym przebiegu granic na wschodzie. A wtedy Niemcy ze swoimi żądaniami będą mogły osiągnąć sukces” (cyt. za: K. Zernack, *Polska i Rosja. Dwie drogi w dziejach Europy*, tłum. A. Kopacki, Warszawa 2000, s. 534–535). Stresemann liczył na to, że uda mu się dokonać rewizji granicy polsko-niemieckiej w sytuacji, kiedy w Europie Środkowo-Wschodniej, do której zaliczał również Polskę, pojawiłyby się oznaki destabilizacji politycznej, zagrażającej pomyślnemu rozwojowi całego kontynentu europejskiego. Osobiście nie podważał wartości idei pokoju, licząc na nabytki terytorialne na Wschodzie tylko wtedy, jeśli umożliwiłyby to zmiany w tej części Europy, niekorzystne z punktu widzenia zwolenników rozstrzygnięcia wielkich sporów między państwami na drodze pokojowej.

⁵ Cyt. za: K. Fiedor, *Niemieckie koncepcje integracji Europy Zachodniej okresu międzywojennego (1918–1939)*, „Edukacja Polityczna” (13) 1989, s. 64.

Wiele wskazuje na to, że w drugiej połowie lat 20. XX wieku Nossig zaczął sukcesywnie tracić poparcie na Zachodzie. W Niemczech jego oponenci podkreślali, że jest on polskim Żydem i w związku z tym nie powinien zajmować ważnych, eksponowanych stanowisk. Nossig został zepchnięty na boczne tory, lecz mimo to nie wycofał się z działalności na rzecz integracji europejskiej i zbliżenia między państwami. Kiedy w lutym 1926 roku za zgodą Auswärtiges Amt powstało Niemieckie Stowarzyszenie dla Porozumienia Europejskiego, został jego sekretarzem. Organizacja, zrzeszająca wielu polityków Republiki Weimarskiej, przemysłowców, przedstawicieli finansjery, arystokracji, ludzi nauki i kultury, stawiała sobie za cel podejmowanie wysiłków zmierzających do budowy w Europie pokojowego ładu i zacieśniania współpracy między narodami. Opoowiadała się za stworzeniem takich gwarancji, dzięki którym wszystkie kraje starego kontynentu czułyby się bezpiecznie i mogłyby poświęcać więcej czasu problemom związanym ze sferą gospodarki niż kwestiom dotyczącym rozbudowy i modernizacji narodowych sił zbrojnych. Program ideowy i plany Stowarzyszenia rozpowszechniał w Europie m.in. Nossig. W maju 1926 roku rozmawiał na ten temat z przedstawicielami poselstwa II RP w Berlinie, podkreślając, iż nowa organizacja wywiera duży wpływ na szerokie kręgi społeczeństwa niemieckiego oraz że nawiązała już bliższe kontakty z Wielką Brytanią i Francją. W tym samym roku udał się również do Paryża, by dyskutować z francuskimi partnerami o pogłębieniu europejskiej integracji. We Francji w tym okresie wątpiono jednak w szczerość intencji założycieli Stowarzyszenia i sceptycznie odnoszono się do idei zbliżenia francusko-niemieckiego⁶.

Wiele wskazuje na to, że owe wątpliwości i obawy miały przynajmniej częściowe uzasadnienie. Niemieckie Stowarzyszenie dla Porozumienia Europejskiego, mimo iż na zewnątrz występowało jako samodzielna struktura, niezależna od władz politycznych, aprobowało bez zastrzeżeń działania oficjalnych czynników rządowych, zwłaszcza te, które odnosiły się do sfery polityki zagranicznej. Wielokrotnie przy różnych okazjach jego członkowie podkreślali, że ich poglądom na temat tej ostatniej patronuje minister Gustav Stresemann. Deklarowali chęć współpracy z rządem każdego państwa, które opowiada się za ugruntowaniem pokoju w Europie po 1918 roku. Nie chcieli rozwiązywać trudnych, złożonych problemów europejskich za pomocą siły, co nie oznacza jednak, iż akceptowali ład ustanowiony na mocy traktatu wersalskiego⁷. Wprost

⁶ Tamże, s. 67.

⁷ Traktat wersalski, podpisany 28 czerwca 1919 roku na paryskiej konferencji pokojowej w Wersalu, to najważniejszy z traktatów kończących I wojnę światową, zawarty między mocarstwami „sprzymierzonymi i stowarzyszonymi” a pokonanymi Niemcami. Faktycznymi jego twórcami byli: premier Francji Georges Clemenceau, premier Wielkiej Brytanii David Lloyd George i prezydent Stanów Zjednoczonych Thomas Woodrow Wilson (USA nie ratyfikowały jednak traktatu). Na jego mocy Niemcy utraciły 1/7 swojego terytorium i 1/10 ludności (najboleśniejsze było oddanie

przeciwnie: twierdzili, że konsekwentnie będą dążyć do zmiany jego postanowień, korzystnej dla Niemiec. Kraj ten jest bowiem sercem starego kontynentu i od jego ogólnej kondycji zależeć będzie przyszłość innych państw Europy. Takie stanowisko członków Stowarzyszenia, zreorganizowanego pod koniec 1927 roku i funkcjonującego odtąd pod nazwą Niemiecki Komitet do Współpracy Europejskiej (rozwiązany w maju 1931 roku), zbieżne z zapatrywaniami Ausrwärtiges Amt, prowadziło do oziębienia stosunków francusko-niemieckich. Francja, stojąca na straży wersalskiego *status quo*⁸, z niepokojem patrzyła również na umacnianie się kontaktów pomiędzy Berlinem i Rzymem oraz Berlinem i Moskwą, odbierając to jako montowanie niemiecko-włosko-radzieckiego bloku, skierowanego przeciwko Paryżowi. Niezależnie od tego, zwolennicy integracji europejskiej zwierali swoje szeregi. W listopadzie 1928 roku w Paryżu utworzono Międzynarodowe Stowarzyszenie do Współpracy Europejskiej. Pragnęło ono, mając m.in. poparcie Stresemanna, francuskiego ministra spraw zagranicznych Aristide'a Brianda i angielskiego premiera Ramsaya MacDonalda, działać na rzecz zbliżenia politycznego, gospodarczego i kulturalnego narodów Europy. Skupiało działaczy, którzy dosyć sceptycznie odnosili się do idei paneuropejskiej Richarda Coudenhove-Kalergiego i opowiadali się za współpracą ekonomiczną z Wielką Brytanią, wyrażając jednocześnie sprzeciw wobec amerykańskiej „penetracji” gospodarczej krajów starego kontynentu⁹.

Początki koncepcji paneuropejskiej wiążą się z wydaniem w Wiedniu w 1923 roku pracy Kalergiego *Pan-Europa*, jawiącej się jako swego rodzaju manifest całego ruchu. Austriacki arystokrata, myśliciel o międzynarodowym rodowodzie – europejskim i japońskim¹⁰, zwrócił uwagę na trzy najistotniejsze w jego przekonaniu czynniki będące zagrożeniem dla Europy: utratę przez państwa europejskie mocarstwowej pozycji w świecie po zakończeniu I wojny światowej, wzrost znaczenia Stanów Zjednoczonych oraz powstanie Rosji Radzieckiej. W pierwszej kolejności, podkreślał, trzeba stworzyć przeciwwagę dla niebezpieczeństwa bolszewickiego, tak urządzić stary kontynent, by jego mieszkańcy mogli żyć w spokoju, bez obaw o swoje życie i mienie. W związku z tym proponował utworzenie federalnego państwa europejskiego, obejmującego obszar od II Rzeczypospolitej po Portugalię. „Zjednoczone Państwa Europy”, mające wy-

Wielkopolski i Pomorza Gdańskiego Polsce oraz Alzacji i Lotaryngii Francji), nałożono na nie wojenne kontrybucje i ograniczenia militarne; H. Batowski, *Między dwiema wojnami 1919–1939. Zarys historii dyplomatycznej*, Kraków 2001, s. 40–42.

⁸ Traktat wersalski miał, zdaniem Clemenceau, gwarantować „należne poważanie” każdemu państwu europejskiemu z osobna i wszystkim razem; G. Clemenceau, *Blaski i nędze zwycięstwa*, tłum. J. HERNICZEK, Poznań 1930.

⁹ K. Fiedor, *Niemieckie koncepcje integracji...*, dz. cyt., s. 69.

¹⁰ Postać Richarda Coudenhove-Kalergiego przybliżają m.in. J. Łukaszewski, *Cel: Europa. Dziewięć esejów o budowniczych jedności europejskiej*, Warszawa 2002, s. 15–47; A. Marszałek, *Z historii europejskiej idei integracji międzynarodowej*, Łódź 1996, s. 70–91.

krystalizować się jako podmiot na arenie międzynarodowej, określał terminem Paneuropa¹¹. „Arystokrata o łagodnym głosie i migdałowych oczach propagował z wielkim zapałem Paneuropę (...): w jego systemie kontynentalnym nie było miejsca ani dla wysp brytyjskich, ani dla Związku Radzieckiego”¹². Organizacyjny rozmach Kalergiego zasługuje bez wątpienia na podkreślenie. Dotarł on ze swoją koncepcją do znacznej części ówczesnych elit Europy, prezentując ją m.in. w czasie zjazdów paneuropejskich¹³.

Filarami nowej, ponadnarodowej organizacji miały zostać Niemcy i Austria. Wybór ów nie powinien być kwestionowany przez inne narodowości. Budowa Paneuropy – tworu polityczno-gospodarczego, mogącego, zdaniem działacza, najskuteczniej zabezpieczyć pokój, ład i porządek na starym kontynencie – miała odbywać się sukcesywnie, pewnymi etapami. W pierwszej kolejności przewidziano powstanie krajowych związków paneuropejskich. Następnie powinien zostać utworzony europejski związek celny jako instrument integrujący poszczególne państwa na płaszczyźnie gospodarczej. Kolejnym etapem miało być powołanie do życia – na wzór Stanów Zjednoczonych – „Zjednoczonych Państw Europy” jako struktury politycznej. Kalergi wskazywał na obowiązek troski mieszkańców mającego powstać federalnego państwa o rozwój jednolitej cywilizacji europejskiej, opartej na kulturze chrześcijańsko-hellenistycznej, a także na konieczność poznawania przeszłości partnerów ruchu paneuropejskiego oraz przewycieżania podziału Europejczyków na grupy – nacje¹⁴. Tym ostatnim miano również zagwarantować równe prawa i autonomię administracyjną. Zaistniałe spory między członkami wspólnoty byłyby rozstrzygane przez sądy rozjemcze. Funkcję nadrzędnej instytucji prawodawczej Paneuropy miał spełniać parlament, składający się z Izby Narodów i Izby Państw. Podstawowym językiem urzędowym zamierzano uczynić angielski, nie dyskryminując jednakże poszczególnych języków narodowych¹⁵.

Zamysły autora *Pan-Europy* wspierały bądź sympatyzowały z nimi zarówno osoby powszechnie znane, jak np. czeskosłowacki prezydent Tomáš Masaryk, jego następca Edvard Beneš, kanclerz Austrii Ignaz Seipel, reprezentanci świata nauki i kultury: Zygmunt Freud, Albert Einstein, Gerhart Hauptmann, Henryk Mann, Tomasz Mann, Selma Lagerlöf oraz inni, których nazwiska nie

¹¹ R. Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europa. Dedykowane młodzieży Europy*, tłum. A. Leśnik, Racibórz 2005; tenże, *Eine Idee erobert Europa*, Wien 1958; tenże, *Kampf und Paneuropa*, t. 1–2, Wien–Leipzig 1925–1926.

¹² K. Mann, *Punkt zwrotny*, tłum. M. Wydmuch, Warszawa 1993, s. 213.

¹³ Rozwinięciem rozważań teoretycznych Kalergiego było powołanie do życia Unii Paneuropejskiej, zwołującej regularnie tzw. Kongresy Paneuropejskie. Pierwszy nich odbył się w 1926 roku w Wiedniu.

¹⁴ R. Coudenhove-Kalergi, *Die europäische Nation*, Stuttgart 1953.

¹⁵ K. Fiedor, *Niemieckie plany integracji Europy na tle...*, dz. cyt., s. 92–137; J. Chodorowski, *Richard Coudenhove-Kalergi i jego doktryna zjednoczenia Europy*, „Przegląd Zachodni” 1984, nr 1, s. 1–25.

pojawiły się na pierwszych stronach gazet. Warto wspomnieć m.in. o co prawda niezbyt licznej, ale dosyć prężnej grupie zwolenników austriackiego hrabiego w Polsce. Wiele wskazuje na to, że współtworzyli ją głównie ludzie młodzi, studiujący na wyższych uczelniach, zafascynowani ideą braterstwa narodów i koncepcją budowy zjednoczonej – na drodze porozumienia państw – Europy. Działając w duchu „marzycielskiego maksymalizmu”¹⁶, dostrzegając w propozycjach Kalergiego nadzieję dla skonfliktowanych krajów europejskich, stanowili oni trzon polskich „Paneuropejczyków”. Część z nich wzięła udział m.in. w I Kongresie Paneuropejskim w Wiedniu w 1926 roku¹⁷. Od przełomu lat 20. i 30. XX wieku zainteresowanie projektem utworzenia „Zjednoczonych Państw Europy” malało, i to nie tylko w II Rzeczypospolitej, ale generalnie w całej Europie. W Polsce zaczęto wówczas, jak się wydaje, w większym stopniu dostrzegać jego utopijność. Trudny czy wręcz niemożliwy do zaakceptowania wydawał się lansowany przez Kalergiego postulat, by „nie przesuwac, lecz znieść granice”¹⁸ na starym kontynencie. Polacy cieszyli się bowiem odzyskaną po 123 latach niewoli, „obleczoną” w określone granice niezawisłością państwową i nie zamierzali znów jej utracić. „11 listopada 1918 skończyła się wojna i »wybuchła Polska«. Stało się coś – czytamy we wspomnieniach publicystki i pisarki Ireny Krzywickiej – na co pokolenia czekały przez sto pięćdziesiąt lat, coś, co (...) naprawdę wstrząsnęło duszą każdego Polaka. (...) Zjednoczyły się zabory, powstało państwo i oto pewnego dnia, stojąc w tłumie ludzi w Alejach Ujazdowskich, płakałam ze szczęścia wraz z innymi, patrząc na przejeżdżające wojsko polskie, (...) rząd polski, na to wszystko, co się spełniło, ziściło. (...) Ten głośny szloch całej ulicy, to było coś niezapomnianego, niezapomnienie prawdziwego. Nastąpił czas publicznego szczęścia. Przejawiło się ono w gejzerze nagle i wspaniale wybuchłej poezji, w swobodzie prasy i nieskrępowanej niczym publicznej dyskusji”¹⁹.

Wydaje się, że nawet polscy zwolennicy koncepcji Kalergiego widzieli przyszłe „Zjednoczone Państwa Europy” raczej jako organizację współpracy regionalnej, ściśle współdziałającą z Ligą Narodów, niż nowe superpaństwo, mające jedynie „zewnątrzne” granice. Również w tym gronie trudno byłoby ponadto znaleźć osoby podzielające stanowisko autora *Pan-Europy* w kwestii sposobu rozwiązania sporów pomiędzy Polską a Niemcami. Kalergi, optując za zawarciem przez te państwa porozumienia czy wręcz sojuszu²⁰, proponował, by Rzeczpospolita przekazała Republice Weimarskiej część polskiego Pomorza

¹⁶ S.W. Dobrowolski, *Memuary pacyfisty*, Kraków 1989, s. 93.

¹⁷ Na czele polskiej delegacji stał Aleksander Lednicki, przewodniczący polskiego oddziału Unii Paneuropejskiej.

¹⁸ R. Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europa...*, dz. cyt., s. 110.

¹⁹ I. Krzywicka, *Wyznania gorszycielki*, Warszawa 1998, s. 74.

²⁰ R. Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europa...*, dz. cyt., s. 28, 31.

oraz wyraziła zgodę na wytyczenie eksterytorialnej autostrady i linii kolejowej, łączących Prusy Wschodnie z położonymi od nich na zachód ziemiami niemieckimi²¹. Propozycja ta została odrzucona zarówno przez oficjalne czynniki rządowe, jak i środowiska opiniotwórcze. Jeden z reprezentantów tych ostatnich, Stanisław Cat-Mackiewicz, stwierdził, że w żadnym wypadku nie może wchodzić w rachubę ani secesja jakiegokolwiek części terytorium Polski, ani też przyznanie Niemcom suwerenności terytorialnej w związku z wspomnianą autostradą. „Polska nie może przyznać Niemcom suwerenności nad żadnym wiaduktem, ani w żadnym tunelu [przecinającym] nasze terytorium”²². Redaktor naczelny „Słowa” podkreślał, że z polskiego punktu widzenia, wzięwszy pod uwagę żywotne interesy Rzeczypospolitej, koncepcja budowy Pan-Europy zasługuje na uwagę. Jej urzeczywistnienie oznaczałoby bowiem z jednej strony rozbięcie sojuszu niemiecko-radzieckiego, skierowanego swym ostrzem przeciwko Polsce, z drugiej zaś – zbliżenie Niemiec i Francji oraz jednoczesne ochłodzenie relacji Paryża z Warszawą. „Paneuropa jest dla nas niebezpieczna, bo (...) to (...) pseudonim franko-niemieckiego zbliżenia politycznego i gospodarczego. (...) Paneuropa jest dla nas korzystna, bo (...) to powrót Niemiec do Europy, to zarzucenie niemieckich planów rewanżowych przy pomocy Rosji, to pożegnanie się Niemiec z polityką Rapallo, (...) z polityką dążącą do wojny z Polską”²³. Wydaje się, że Cat-Mackiewicz skłaniał się raczej do konstatacji, iż propozycje Kalergiego dotyczące utworzenia „Zjednoczonych Państw Europy” nie odpowiadają polskim interesom politycznym. Zbliżenie francusko-niemieckie, które byłoby następstwem powstania Pan-Europy, stanowiło w jego opinii realne zagrożenie dla niepodległej Rzeczypospolitej. Niepokojący jest już sam fakt częstego współdziałania na forum Ligi Narodów Brianda i Stresemanna²⁴. Zdaniem autora *Kropki nad i*, Francja, nie chcąc uczestniczyć w konfliktach zbrojnych przeciwko Niemcom, najprawdopodobniej nie podejmie działań mających na celu obronę polskich interesów w przypadku, gdyby doszło do zatargu zbrojnego pomiędzy II RP a jej zachodnim sąsiadem. Na potwierdzenie swojej tezy

²¹ Ta propozycja Kalergiego, prezentowana wielokrotnie, wywołała stanowczy sprzeciw polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, które m.in. zawiesiło udział delegacji polskiej w pracach kongresu paneuropejskiego. Szerzej na ten temat zob. K. Ruchniewicz, *Paneuropa hr. Richarda Coudenhove-Kalergiego a Polska*, w: *Polska wobec integracji europejskiej w latach 1918–1945. Zbiór studiów*, red. M. Wojciechowski, Toruń 2000, s. 59–62; A. Barabasz, *Polska wobec koncepcji integracji europejskiej w latach 1918–1939*, „Przegląd Zachodni” 2007, nr 2, s. 233–236.

²² Cat, *Coudenhove-Kalergi*, „Słowo”, 19 sierpnia 1931, s. 1.

²³ Tenże, *Paneuropa*, „Słowo”, 1 lutego 1931, s. 1.

²⁴ S. Mackiewicz, *Kropka nad i*, Wilno 1927, s. 11–12, 16–17; zob także Cat, *Nieojalność Brianda*, „Słowo”, 18 grudnia 1928, s. 1; tenże, *O nienormalnym przymierzu*, „Słowo”, 19 grudnia 1928, s. 1. W Polsce od 1925 roku rzadkością było nastawienie zdecydowanie i otwarcie popierające Ligę Narodów. Nie tylko nie przywiązywano do niej wagi, ale wręcz uczyniono ją przedmiotem krytyki; A. Borzym, J. Sadowski, *Polscy ojcowie Europy*, Warszawa 2007, s. 99.

Cat-Mackiewicz przytoczył wypowiedź ministra Brianda: „Uczynione zostały wszystkie wysiłki w celu zapobieżenia (...) konfliktowi [pomiędzy Polską a Niemcami]. Zresztą napięcie w stosunkach polsko-niemieckich znacznie się zmniejszyło, (...) poza tym wszystkie traktaty i konwenty podpisane od czasu Locarno noszą podpisy Polski i Niemiec”²⁵. Pozwalała ona – w przekonaniu publicyści – sądzić, że ewentualna wojna polsko-niemiecka byłaby konfliktem o charakterze lokalnym, pozostawiając Rzeczpospolitą samą wobec zagrożenia ze strony Niemiec i Rosji bolszewickiej²⁶. Osamotnienie polityczne państwa polskiego spotęguje się w momencie, gdy Pan-Europa Kalergiego przybierze realny kształt. Z kolei ewentualne rozbitcie sojuszu niemiecko-radzieckiego zaowocowałyby jedynie krótkotrwałym, przejściowym wzmocnieniem kraju nad Wisłą. Można więc powiedzieć, że „straty” Polski związane z powstaniem „Zjednoczonych Państw Europy” znacznie przewyższałyby potencjalne „korzyści”. Wydaje się, że wyznawcami tego poglądu byli, oprócz Cata-Mackiewicza, również sternicy nawy państwowej, politycy oraz – zorientowana skądinąd ku „europejskości” – młodzież akademicka. Reprezentanci wszystkich tych środowisk uczynili idee Kalergiego przedmiotem swoich rozważań, analiz i dyskusji. Decydujące znaczenie w ich ocenie miała kwestia wpływu tych propozycji na integralność terytorialną i suwerenność II RP. Wobec istnienia przesłanek, że nie będzie to oddziaływanie o charakterze tylko i wyłącznie pozytywnym, projekt utworzenia Pan-Europy został przez nich uznany za sprzeczny z polską racją stanu i w efekcie jego popularność dosyć szybko malała²⁷.

Wiele wskazuje na to, że początek lat 30. XX wieku to w Europie czasy, kiedy zainteresowanie koncepcjami przebudowy politycznej starego kontynentu wyraźnie osłabło. Ostatnim projektem z tego zakresu, budzącym gorące dyskusje w kręgach dyplomatów, polityków i osób niezwiązanych ze sferą „wielkiej polityki”, ale będących zwolennikami integracji europejskiej, był projekt autorstwa wspomnianego już Brianda, zaprezentowany po raz pierwszy w czerwcu 1929 roku podczas posiedzenia Rady Ligi Narodów w Madrycie. Minister spraw zagranicznych Francji, znajdując się niewątpliwie pod wpływem doktry-

²⁵ Cyt. za: Cat, *Prosimy o wyjaśnienie*, „Słowo”, 24 listopada 1929, s. 1. Podczas konferencji mającej miejsce w Locarno w październiku 1925 roku podpisano tzw. pakt reński, gwarantujący nienaruszalność granic między Niemcami a Francją i Belgią. Takiego statusu nie uzyskały granice Niemiec z Polską i Czechosłowacją. Był to sukces dyplomatyczny Republiki Weimarskiej i początek procesu budowy w Europie nowego systemu bezpieczeństwa, zmieniającego w istocie wymowę traktatu wersalskiego; H. Batowski, *Między dwiema wojnami 1919–1939*, dz. cyt., s. 120–122.

²⁶ S. Mackiewicz, *Kropka nad i*, dz. cyt., s. 6–7.

²⁷ A. Barabasz, *Polska wobec koncepcji integracji europejskiej...*, dz. cyt.; J. Gawroński, *Moja misja w Wiedniu 1932–1938*, Warszawa 1965; A. Romer, *Iluzja solidaryzmu Europy*, „Nasza Przyszłość” 1931, t. 10; A. Lillien-Brzozdowiecki, *Paneuropa a zagadnienie granic polsko-niemieckich*, „Nasza Przyszłość” 1931, t. 7; J. Bogucka-Ordyńcowa, *Między Kopernikiem a Michalikiem*, w: *Cyganeria i polityka. Wspomnienia krakowskie 1919–1939*, Warszawa 1964, s. 181.

ny paneuropejskiej Kalergiego, uważał, że wybuchowi nowej wojny w Europie zapobiegnie utworzenie Stanów Zjednoczonych Europy. Filarami ich miały być Niemcy, Wielka Brytania i Francja. Państwa te – zdaniem Brianda – potrafiłyby skutecznie przeciwstawić się naciskowi kapitału amerykańskiego na Europę, a także rozwiązywać inne problemy polityczno-gospodarcze kontynentu. Połączyć je miała formuła unii celnej, która w przyszłości objęłaby również pozostałe kraje europejskie²⁸.

Najważniejszymi organami federacji europejskiej stałyby się – w myśl projektu Brianda – Konferencja Europejska i Komitet Polityczny. Konferencja Europejska, pełniąca funkcję stałego organu kierującego, miała być złożona z przedstawicieli wszystkich państw europejskich należących do Ligi Narodów i zrzeszonych w Stanach Zjednoczonych Europy. Przewodniczyć jej mógłby dany kraj tylko przez rok. Takie rozwiązanie miało zapobiec ewentualnym podejrzeniom o chęć narzucenia słabszym politycznie i ekonomicznie organizmom państwowym woli państw silniejszych. Z kolei Komitet Polityczny, wyłoniony przez Konferencję, spełniałby funkcję organu wykonawczego federacji. Briand wielokrotnie podkreślał, że Stany Zjednoczone Europy nie będą jednolitym organizmem, a ich członkowie-partnerzy nie utracą ani części własnej suwerenności. Nowa organizacja, opierając się na więzi narodów europejskich, szanowałaby podmiotowość i specyfikę państw członkowskich oraz przyczyniła się w znacznym stopniu do ich rozwoju ekonomicznego. Byłaby ponadto swoistym forum o charakterze dyskusyjno-decyzyjnym²⁹.

W maju 1930 roku francuskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych wręczyło reprezentantom rządów 26 państw europejskich należących do Ligi Narodów memoriał traktujący o projekcie utworzenia Stanów Zjednoczonych Europy, zawierający charakterystykę nowej organizacji. Prawie we wszystkich krajach starego kontynentu rozpoczęto nad nim gorące dyskusje. Koncepcję Brianda analizowano pod kątem możliwości jej realizacji w warunkach ówczesnej Europy, a także poprzez pryzmat korzyści i negatywnych następstw powstania federacji. Wydaje się, że szczególne zainteresowanie dyskutantów budziły kwestie ekonomiczne. Projekt utworzenia Stanów Zjednoczonych Europy nierzadko postrzegano jako wyraz solidarności Europejczyków wobec Amerykanów³⁰. Podkreślano pojawiające się w rozważaniach Brianda elementy protekcjonizmu gospodarczego, podjętego przez kraje europejskie wobec dominacji gospodarki USA na świecie. Ich obecność uznano za swoisty dowód na to, że Europa nie chce już dłużej być „niewolnicą kapitału amerykańskiego,

²⁸ A. Marszałek, *Z historii europejskiej idei...*, dz. cyt., s. 108–110.

²⁹ S. Sierpowski, *Uwarunkowania narodzin planu Brianda o europejskiej federacji*, w: *Polska wobec integracji europejskiej...*, dz. cyt., s. 168–169.

³⁰ Cat, *Trudne położenie międzynarodowe Polski*, „Słowo”, 17 lipca 1929, s. 1.

[leżącą] u stóp kapitalistów amerykańskich, [którzy] dyktują warunki”³¹. Ponadto wskazywano, iż rozwój ekonomiczny starego kontynentu, ściśle współdziałanie krajów na polu gospodarczym zaowocuje poprawą warunków życia Europejczyków³². Warto jednak pamiętać o tym, że lata 1929–1931, kiedy debatowano nad projektem Brianda, to okres narastania zjawisk kryzysowych w gospodarce europejskiej i światowej³³. W związku z tym hasła współpracy w sferze ekonomii, mające kluczowe znaczenie dla francuskiego ministra, popularne wśród znacznej części opinii publicznej, nie znalazły poparcia w sferach rządzących Europą. Przyczyniło się to bez wątpienia do ostatecznego upadku – pod koniec 1931 roku – idei Stanów Zjednoczonych Europy. W 1932 roku zmarł lansujący ją Briand, a także zakończył swe prace – po nieudanych próbach rozwinięcia szerszej działalności – powołany z inicjatywy tego polityka Komitet Studiów na rzecz Unii Europejskiej³⁴. Wydarzenia te – w kontekście rozważań poświęconych problematyce integracji europejskiej w dwudziestolecie międzywojennym – mają wymiar symboliczny. Okres po 1932 roku miał już inną specyfikę. Ogólna sytuacja w Europie nie sprzyjała wówczas ideom jednoczenia starego kontynentu. Nie oznacza to jednak, że takowe nie powstawały. Wprost przeciwnie: były tworzone nadal, ale w przeciwieństwie do koncepcji chronologicznie wcześniejszych miały, jak się wydaje, więcej różnych luk i niejasności. Warto mimo to wspomnieć o kilku z nich.

Aktywnością w montowaniu układów polityczno-gospodarczych po śmierci Brianda w dalszym ciągu wykazywała się Francja. Francuski premier André Tardieu pragnął stworzyć Federację Państw Naddunajskich obejmującą Austrię, Węgry, Czechosłowację, Rumunię i Jugosławię³⁵. Zachęcał wymienio-

³¹ J. Dąbski, *Stany Zjednoczone Europy. Deklaracja ministra Brianda*, „Gazeta Chłopska”, 28 lipca 1929, nr 31, s. 1. Zob. także A. Więzikowa, *Stronnictwo Chłopskie (1926–1931)*, Warszawa 1963, s. 84.

³² J. Dąbski, *Ideologia chłopska*, Warszawa 1929, s. 19.

³³ Szerzej na ten temat zob. m.in. F. Zweig, *O programach walki z kryzysem*, Kraków 1933; A. Krzyżanowski, *Kryzys gospodarczy, jego przyczyny i przebieg dotychczasowy*, Warszawa 1935.

³⁴ P. Łossowski, *Tradycja jedności międzywojennej Europy*, w: *Cywilizacja europejska. Wykłady i eseje*, red. M. Koźmiński, Warszawa 2004, s. 398; Z. Wroniak, *Polityka polska wobec Francji w latach 1925–1932*, Poznań 1987, s. 146–147.

³⁵ Warto zaznaczyć, że próby umocnienia własnej pozycji w rejonie naddunajskim podejmowała już w latach 20. XX wieku również Polska. Minister spraw zagranicznych II RP Aleksander Skrzyński, przebywając w kwietniu 1926 roku w Pradze, zaproponował stworzenie „słowiańskiego bloku” polsko-czechosłowackiego. Czechosłowacki prezydent Edvard Beneš odniósł się do tej propozycji powściągliwie, deklarując jedynie „werbalne” zainteresowanie ideą integracji europejskiej. „Jesteśmy – stwierdził – całkiem zgodni co do spraw naszych wzajemnych politycznych zasad, życzeń i zamiarów odnoszących się do pokojowego rozwoju Europy. Pozostaje nam wypracować środki pewnej i trwałej codziennej współpracy w dziedzinie gospodarczej i kulturalnej”. Cyt. za: P.S. Wandycz, *Trzy próby poprawy stosunków polsko-czechosłowackich 1921–1926–1933*, w: *Z dziejów polityki i dyplomacji polskiej. Studia poświęcone pamięci Edwarda hr. Raczyńskiego Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej na wychodźstwie*, Warszawa 1994, s. 228. Zob. także A. Essen, *Edvard Beneš z perspektywy Warszawy w latach 20. i 30.*, „Dzieje Najnowsze” 2000, nr 3, s. 81.

ne kraje do nawiązania porozumienia, które przełożyłoby się m.in. na współpracę gospodarczą. Politykowi temu nie przyświecała jednak troska o dobrobyt ekonomiczny tej części Europy, lecz raczej dążenie do zapobieżenia niemieckiemu anszlusowi Austrii, a także chęć przeciwdziałania zalewaniu rynku węgierskiego przez produkty przemysłu Niemiec. Cele te Francja powinna – w jego przekonaniu – osiągnąć nie tyle na drodze oficjalnych działań, ile raczej dzięki zabiegom pozakulisowym, realizowanym z pozycji „na uboczu”. Niemcy, od początku śledzący z uwagą poczynania Tardieu, również wyraziły chęć wejścia w skład projektowanego bloku. Swoją decyzję uzasadniały m.in. pragnieniem uczestniczenia w akcji pomocy Austrii w przewycięzaniu jej trudności ekonomicznych. Podkreślały, że problemy środkowej Europy, także te natury gospodarczej, szybciej i łatwiej można będzie rozwiązać wówczas, kiedy w działania zmierzające do integracji tego regionu zaangażuje się więcej państw. Innymi słowy: dały Francji wyraźnie do zrozumienia, iż bez strony niemieckiej skuteczne rozwiązanie trudnych spraw krajów regionu naddunajskiego może okazać się niemożliwe. Tardieu, nie chcąc dopuścić do wzrostu znaczenia politycznego i gospodarczego Niemiec w Europie, nie mógł się zgodzić na ich członkostwo w Federacji Państw Naddunajskich. To z kolei przyczyniło się do zmiany stanowiska zachodniego sąsiada Polski w odniesieniu do tej koncepcji z pozytywnego na negatywne. W Niemczech coraz częściej zaczęto podkreślać, że projekt Tardieu nie ma – ze względu na jego chaotyczność i nierzeczowość – żadnych szans powodzenia. Twierdzono, iż podstawowym mankamentem planu jest to, że traktuje on o różnorodnych problemach krajów rolniczych (m.in. Rumunia, Węgry, Jugosławia) w oderwaniu od realiów państw przemysłowych. Ponadto – dodawano – francuski polityk, dążąc do stworzenia struktury złożonej z naddunajskich organizmów państwowych, zamierza tym samym pokrzyżować niemiecko-austriackie próby zacieśniania współpracy gospodarczej. W kwietniu 1932 roku, w trakcie poświęconej omówieniu projektu Tardieu konferencji londyńskiej z udziałem przedstawicieli Wielkiej Brytanii, Włoch, Francji i Niemiec, strona niemiecka – w związku z powyższym – storpedowała wizję Europy Naddunajskiej, proponując alternatywne rozwiązania. Te sprowadzały się w istocie do przyznania jednostronnych preferencji krajom potrzebującym pomocy ekonomicznej. Austria miała otrzymać preferencje przede wszystkim na produkty przemysłowe, a Rumunia, Jugosławia, Węgry i ewentualnie Bułgaria – na produkty agrarne. Niemcy twierdzili, że gdyby ich pakiet propozycji został przyjęty, to istniałaby możliwość udzielenia przez Austrię rolniczym państwom naddunajskim preferencji na produkty rolne w zamian za otrzymane od nich preferencje przemysłowe³⁶.

³⁶ Na temat francuskiej koncepcji Federacji Państw Naddunajskich zob. m.in. P. Szende, *Die Donauföderation*, Wien 1932; K. Hugelmann, *Die Gefahren der Donauföderation*, Graz 1932.

Postawa Republiki Weimarskiej była, jak się wydaje, dowodem na to, że kraj ten przedkładał troskę o tworzenie własnej strefy wpływów nad konstruktywny współdziałanie w procesie integracji Europy³⁷. Dla Niemców najistotniejsze znaczenie miał rynek państw naddunajskich, a nie projekty przebudowy starego kontynentu, których urzeczywistnienie oznaczałoby spadek obrotów handlowych Berlina z tymi podmiotami, zwłaszcza z Austrią. Rząd niemiecki w żadnym wypadku nie chciał doprowadzić do rozluźnienia relacji z Wiedniem, upatrując w tym oznakę osłabienia politycznego i gospodarczego Republiki Weimarskiej³⁸. Z kolei Francji zależało na tym, by za wszelką cenę „odciągnąć” Austrię od tej ostatniej. Francuska strategia przynosiła niekiedy państwu austriackiemu konkretne efekty. Przykładowo: na mocy tzw. umowy lozańskiej z 1932 roku otrzymało ono – dzięki wstawiennictwu Francji – korzystną pożyczkę w wysokości 100 mln szylingów. W zamian za nią Austriacy zobowiązali się do zachowania suwerenności państwowej, co *de facto* oznaczało rezygnację z idei politycznej i ekonomicznej integracji z Niemcami. Umowę lozańską, przyjętą przez parlament austriacki 17 sierpnia 1932 roku, anulowano sześć lat później, w 1938 roku³⁹.

Działania zmierzające do ściślego zespolenia na płaszczyźnie politycznej i gospodarczej Niemiec i Austrii budziły aprobatę⁴⁰ jednych i sprzeciw drugich. Oponenty podkreślali, że mogą one zostać zinterpretowane jako zapowiedź powstania nowej niemieckiej Mitteleuropy⁴¹, i dlatego należy raczej dążyć do stworzenia szerszego bloku współpracujących ze sobą państw środkowoeuropejskich. W ten sposób zostałaby powołana do życia tzw. Zwischeneuropa. Gdyby – co byłoby optymalnym rozwiązaniem – objęła ona wszystkie kraje leżące między Francją a Związkiem Radzieckim, powstałaby naturalna, silna zaporą uniemożliwiająca rozprzestrzenianie się i rozwój bolszewickiego komunizmu⁴². Blok państw środkowej Europy ma jednak rację bytu nie tylko ze względów politycznych, ale również światopoglądowych i ekonomicznych. Zjednoczenie

³⁷ Na stanowisku Republiki Weimarskiej odnośnie do problematyki integracji europejskiej zaważyła m.in. jej słabość, niestabilność (świadczy o tym chociażby fakt, iż państwo to miało w czasie swego krótkiego istnienia 16 gabinetów rządowych), powszechne społeczne rozgorzyczenie z powodu klęski poniesionej w I wojnie światowej i obowiązku płacenia reparacji wojennych; S. Haffner, *Od Bismarcka do Hitlera*, tłum. A. Marcinek, Warszawa 1998, s. 113; Cz. Łuczak, *Dzieje gospodarcze Niemiec 1871–1945*, Poznań 1984, s. 85–87.

³⁸ Próby zacieśnienia niemiecko-austriackiej współpracy (m.in. gospodarczej) często kończyły się niepowodzeniem. Szerzej na ten temat zob. W. Ziegler, *Mitteleuropäisches Zollvergleich*, Wien 1932.

³⁹ H. Wereszycki, *Historia Austrii*, Wrocław 1986, s. 294.

⁴⁰ Zob. m.in. V.D. Lefferd, *2000 km. Zollmauer. Das Unrecht von Versailles*, Wien 1931; F. Sarkotic, *Aufbau des Abendlandes. Ein Arbeitsplan auf Grund des Viermächtepaktes*, Wien 1933.

⁴¹ Szerzej na temat koncepcji Mitteleuropy zob. J. Pajewski, „Mitteleuropa”. *Studia z dziejów imperjalizmu niemieckiego w dobie pierwszej wojny światowej*, Poznań 1959; I. Goworowska-Puchala, *Mitteleuropa. Rdzeń starego kontynentu*, Toruń 1996.

⁴² G. Wirsing, *Zwischeneuropa und die deutsche Zukunft*, Jena 1932.

części starego kontynentu w jeden organizm może zaowocować poszerzeniem horyzontów intelektualnych wielu Europejczyków, przełamaniem ich lokalnego, zaściankowego spojrzenia na świat, wejściem na drogę postępu i innowacji⁴³. Podkreślano, iż powstanie Zwischeneuropy wpłynie inspirująco na dalszy rozwój kultury i cywilizacji ogólnoeuropejskiej, będzie sprzyjać utrwalaniu pokoju i wzrostowi dobrobytu materialnego. W ramach nowej struktury – dodawano – państwa zachowają swoją podmiotowość, nie będą musiały na żadnej płaszczyźnie podporządkować się wyłonionemu spośród nich krajowi-hegemonowi (w domyśle: Niemcom)⁴⁴.

Plany dotyczące Zwischeneuropy, tworzone przez myślicieli politycznych w cisy gabinetów, naznaczone zarówno realistycznym praktycyzmem, jak i idealizmem, nie stały się przedmiotem zainteresowania polityków i reprezentantów europejskich sfer rządzących. Były swoistą przeciwwagą dla skompromitowanej koncepcji Mitteleuropy, próbą ukazania Niemców w korzystnym świetle, jako szczerze zatroskanych o los starego kontynentu Europejczyków, chcących nie dominować nad innymi nacjami, lecz nawiązać z nimi partnerską współpracę. Twórcy idei Zwischeneuropy w latach 30. XX wieku mieli, jak się wydaje, silne poczucie udziału w budowaniu optymalnego ładu rzeczy, poczucie warunkujące sensowność ich działań⁴⁵. W perspektywie historii działania te oznaczały tworzenie nowej Europy i nowych Europejczyków. Ogólny ład rzeczy widziany w czasie miał stać się procesem: wielkim czynem konkretnych krajów europejskich najpierw zawiązujących swoją wspólnotę, następnie odnajdujących wciąż nowe uzasadnienia dla tej struktury, usprawniających funkcjonowanie i uwypuklających jej „ludzkie” oblicze. Towarzysząca temu atmosfera w naturalny sposób powinna utwierdzać różne zbiorowości i poszczególne jednostki w społecznych zobowiązaniach, w poczuciu więzi z niewyartykułowanym wprost przeznaczeniem ludzkości. Wiary autorów koncepcji Zwischeneuropy w wartość ich udziału w cywilizacyjnym pochodzie nie unicestwiły – jak można sądzić – ideologie totalitarne (komunizm, narodowy socjalizm). Świat wszedł być może w fazę kataklizmu, zdają się dodawać, ład rzeczy przysłania ciemność niszczycielskich pasji, jednakże sukcesywnie powiększający się dorobek duchowy Europejczyków zachowuje swoją sensowność⁴⁶. Charakterystyczne

⁴³ A. Fischer, *Quo vadis Europa*, Graz 1933.

⁴⁴ G. Schacher, *Mitteleuropa und die weltliche Welt*, Praga 1936.

⁴⁵ Postawa ta kontrastuje m.in. ze stanem psychicznym większej części społeczeństwa niemieckiego po 1918 roku, ulegającego minorowym nastrojom z jednej i myślącego o odwecie i restauracji starego reżimu z drugiej strony; M. Maciejewski, *Ruch i ideologia narodowych socjalistów w Republice Weimarskiej. O źródłach i początkach nazizmu 1919–1924*, Warszawa 1985, s. 28–42; K. Jonca, *Idee polityczne i społeczne profesora prawa Eugena Rosenstocka-Huessego*, Śląski kwartalnik historyczny „Sobótka” 2002, nr 3, s. 383–392; W. Kunicki, *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918–1933*, Poznań 1999, s. 360.

⁴⁶ W kontekście tym na ironię zakrawa wypowiedź narodowego socjalisty Josepha Goebbelsa, który

dla nich przeświadczenie o wielkiej wadze i znaczeniu zbiorowej więzi, zakorzenionej poza historią, nabiera charakteru niemalże religijnego. W sferze działalności mieszkańców starego kontynentu jest ukryta pewna wartość absolutna, nieulegająca żadnego typu relatywizacjom. Z tego względu można mieć pewność, że w mniej lub bardziej odległej przyszłości nastanie epoka powszechnego szczęścia i spełnienia⁴⁷. Budowa związku państw europejskich to ważny etap na drodze do tak pojętego celu. Samo poczucie udziału w rozprzestrzenianiu ładu wystarcza, by egzystencja Europejczyków została naznaczona określonym sensem.

Gloryfikacja pochodzenia cywilizacyjnego jest w przypadku myślicieli wytyczających kierunki rozwoju Zwischeneuropy ściśle związana z jeszcze innym nastawieniem: z demokratyzmem. Nie hierarchizowali oni – co warto podkreślić – państw przyszłych uczestników owego „pochodu” i nie wyróżniali tzw. decydentów. Udział w budowaniu i strzeżeniu ładu rzeczy dany jest wszystkim krajom, które współtworzyć będą nową strukturę. Odpowiedzialność – w przeświadczeniu owych teoretyków – „zjawia się” razem ze swoistym darem bezinteresowności przechowywanym w europejskim rodowodzie, ale nie można jej wiązać z poczuciem misji, zwłaszcza tej o charakterze przywódczym. Towarzyszące ich rozważaniom poczucie nie tylko równości państw (otwarte pozostaje pytanie, w jakim stopniu – lub czy w ogóle – wynika ono z dążenia do „wybielenia” Niemiec po zakończeniu Wielkiej Wojny), ale także równości ludzi w obliczu życia, w obliczu bytu, można, jak się wydaje, postrzegać jako element składowy filozoficznej wiary w doniosłość wszelkiego istnienia. Twórcy teoretycznej konstrukcji Zwischeneuropy wierzyli w urzeczywistnienie swoich planów. Sama natura człowieka – zdają się podkreślać – kieruje go bowiem ku wspólnocie, która z kolei kreuje nową jakość cywilizacyjną. „Przypisana” jednostce ludzkiej intuicja owej wspólnoty pozwala wejść na właściwą drogę, drogę, której początkowym etapem jest umiejętność podtrzymywania więzi rodzinnych, a końcowym – wykrystalizowanie się wysoce zrjonalizowanej świadomości ideowo-społecznej⁴⁸.

6 kwietnia 1933 roku w czasie konferencji prasowej podkreślił, iż nastąpiło zamknięcie „epoki duchowej dekompozycji”. Cyt. za: H. Orłowski, *Literatura w III Rzeszy*, Poznań 1975, s. 43.

⁴⁷ Por. wypowiedzi Tomasza Manna na ten temat: *Niemcy w opinii własnej i świata*, oprac. J. Glensk, Poznań 1994, s. 179.

⁴⁸ Warto dodać, tytułem uzupełnienia, że w okresie dwudziestolecia międzywojennego nie tylko politycy i reprezentanci sfer rządzących, ale również znaczna część intelektualistów, ludzi pióra chciała wyrazić – i wyrażała – preferowaną przez siebie ideologię, filozofię życiową, budowała i rozpowszechniała określone światopoglądy. Szerzej na ten temat zob. Cz. Madajczyk, *Klerk czy intelektualista zaangażowany? Świat polityki wobec twórców kultury i naukowców europejskich w pierwszej połowie XX wieku*, Poznań 1999.

W dwudziestoleciu międzywojennym podjęto szereg działań zmierzających do zjednoczenia kontynentu europejskiego czy też – precyzyjnie rzecz ujmując – jego określonej, mniejszej lub większej części. Przyświecały im w głównej mierze względy natury polityczno-gospodarczej, w mniejszym stopniu kulturowej i duchowo-religijnej. Twórcy, pomysłodawcy zaprezentowanych koncepcji integracyjnych hołdowali, jak się wydaje, swoistej idei ładu rzeczy. Proponowane przez nich rozwiązania różniły się od siebie i osiągały różny stopień zaawansowania, nigdy jednak nie wchodząc w życie. Wiele wskazuje na to, że tajemnica wspomnianego ładu rzeczy, jakim „promieniają” również obecnie dzieła osób kreujących wizję zjednoczenia części starego kontynentu w latach 20. i 30. XX wieku, polega przede wszystkim na tym, że udział Europejczyków w cywilizacyjnym pochodzie nie miał ograniczać ich poczucia suwerenności; między poszczególnym istnieniem a istnieniem w ogóle jest – podkreślano – możliwa harmonia. Ogólny ład rzeczy nie tylko nie zagraża w jakikolwiek sposób jednostce, ale jest wręcz gwarantem jej indywidualnego rozwoju i swoistości. Egzystencja społeczeństw europejskich będzie pewnym wypełnieniem kolejnego, nowego i jakby oczekiwanego wzoru. „Zaistnienie” w zintegrowanej części starego kontynentu nie jest zapowiedzią unicestwienia, lecz wejścia w zasięg pełniejszego oddziaływania wartości podmiotowych. Mieszkańcy jednoczących się krajów Europy mieli wziąć udział w dokonującym się procesie nie z „kogoś rozkazu”, ale – w co mocno wierzyli zwolennicy integracji, zwłaszcza autorzy planów Zwischeneuropy – w pozbawionym wątpliwości przeświadczeniu, że akt ten m.in. konstytuuje ich indywidualność.

Summary

Unite, but how? Selected concepts of the integration of the European continent in the interwar period

The article presents selected concepts of the integration of the European continent in the interwar period. It describes their nature, features and accompanying political, economic and cultural conditions. Authors and originators of the integration projects followed an idea of the order of things. Their suggested solutions, though different from one another in terms of advancement, never entered into life. It seems that the mystery of the order of things which still emanates from the works of people who were creating the concept of unification of the Old Continent in the 1920^s and 30^s consists mainly in the fact that participation of Europeans in the civilizational development should not have limited their feeling of independence and that it was possible to reach harmony between single individuals. Not only does the general order of things not endanger an individual in any way, but it also constitutes a guarantee of its individual development and uniqueness.

Piotr Koprowski – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Instytucie Historii na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego, historyk idei, autor licznych artykułów i książek.

część czwarta

prawo

Ks. Ginter Dzierżon
UKSW – Warszawa

ZAŁOŻENIA GENERALNE DOTYCZĄCE AKTU PRZEŁOŻONEGO KOŚCIELNEGO WYMAGAJĄCEGO WSPÓŁDZIAŁU ORGANÓW PARTYCYPACJI (KAN. 127 § 1 KPK)

Słowa kluczowe: akt prawny, zgoda, rada, kolegium, zespół osób, prawodawca
Keywords: legal act, consent, counsel, college, group of persons, legislator
Schlüsselwörter: Rechtsakt, Zustimmung, Rat, Kollegium, Gruppe von Personen
Gesetzesgeber

Wstęp

W obszarze normatywnym dotyczącym kategorii aktów prawnych (kan. 124–125 KPK) znalazła się regulacja odnosząca się do aktów specyficznych podejmowanych przez przełożonych kościelnych, wymagających współdziałania organów konsultacyjnych, zwanych też w literaturze organami partycypacji, jakimi są kolegia i zespoły osób (kan. 127 § 1 KPK). W kanonie tym bowiem prawodawca stwierdził: „Gdy prawo postanawia, że przełożony do podjęcia czynności potrzebuje zgody lub rady jakiegoś kolegium lub zespołu osób, winien zwołać kolegium lub zespół zgodnie z postanowieniem kan. 166, chyba że – gdy chodzi tylko o uzyskanie rady – inaczej zastrzega prawo partykularne lub własne. Do ważności zaś aktów wymaga się uzyskania zgody bezwzględnej większości tych, którzy są obecni, albo wysłuchania rady wszystkich”.

Rozwiązania zawarte w przytoczonej dyspozycji staną się przedmiotem zainteresowania w niniejszym opracowaniu.

1. Przełożony

Decyzja, o której traktuje kan. 127 KPK, dotyczy aktu podejmowanego przez przełożonego. Generalnie rzecz biorąc, przełożonym jest osoba zajmująca pozycję zwierzchnią względem innych osób¹. W kanonistyce spotykamy się z zero-

¹ Por. U. Rhode, *Mitwirkungsrechte kirchlicher Autoritäten im Codex Iuris Canonici*, St. Ottilien 2001, s. 166: „Der Ausdruck »Superior« bezeichnet eine Person, die andere gegenüber eine übergeordnete Stellung einnimmt”.

kim wachlarzem definicji terminu występującego w kan. 127 KPK. Julio García Martín twierdzi, że przełożonym jest ten, kto reprezentuje osobę prawną². Według Michela Thèriaulta, w tym wypadku idzie o kompetentne autorytety kościelne (*toda auctoridad eclesiastica comptente*)³. Bardziej precyzyjnie odniósł się do tej kwestii Frederico Aznar, podkreślając, iż przełożonym jest osoba, która przewodniczy kolegium lub instytutowi, wyposażona we władzę własną do podejmowania ściśle określonych aktów prawnych⁴.

W doktrynie nie ma wątpliwości co do tego, iż pojęcie „przełożony” obejmuje takie autorytety, jak: ordynariusze (kan. 134 § 1 KPK), prałaci personalni (kan. 295 KPK) oraz przełożeni instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołowego⁵. Nie jest natomiast sprawą jasną, czy do tej grupy należy także zaliczyć wszystkich sprawujących urzędy w znaczeniu kan. 129 § 1 KPK. Wyjaśniając tę kwestię, Helmut Pree zauważył, iż jeśli nie wykluczono by takiej ewentualności, to przełożonym byłby także proboszcz podejmujący decyzje wspólnie z takimi organami, jak parafialna rada duszpasterska czy też parafialna rada ekonomiczna⁶.

Analizując problem w sensie negatywnym, autorzy wskazują, iż przełożonym nie jest, po pierwsze, przewodniczący organu kolegialnego, który przewodniczy mu na zasadzie *primus inter pares*, gdyż w tym wypadku nie jest on autorytetem hierarchicznym; po drugie, moderator stowarzyszenia zarówno publicznego, jak i prywatnego; po trzecie, autorytet hierarchiczny stojący na czele organu kolegialnego, który w podejmowaniu aktów nie jest zobligowany do korzystania z organów partycypacji⁷.

2. Współdział organów konsultacyjnych

Z treści kan. 127 § 1 KPK wynika, iż w podejmowaniu pewnych działań przez przełożonego konieczny jest współdziałanie organów partycypacji, jakimi są kolegium lub zespół osób.

² Por. J. García Martín, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1999, s. 437.

³ Por. M. Thèriault, *Comento al can. 127 CIC*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 1, Pamplona 1996, s. 831.

⁴ Por. F. Aznar, *Comento al can. 127 CIC*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, red. L. De Echeverría, Madrid 1985, s. 103: „Con el término de *Superior* se comprende aquel que preside un determinado colegio o instituto y goza de propia y verdadera potestad autoritativa para poner un acto jurídico determinado”.

⁵ Por. H. Pree, *Allgemeine Normen*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. K. Lüdicke, t. 1, Essen 1985, ad. 127, n. 2.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

2.1. Kolegium i zespół osób

Termin „kolegium” w systemie kanonicznym zakresowo obejmuje różne podmioty⁸. Zdaniem kanonistów, pojęcie „kolegium”, o którym traktuje kan. 127 § 1 KPK, należy odnieść do osoby prawnej kolegialnej (kan. 115 § 2 KPK)⁹.

Prawodawca w kan. 127 § 1 KPK mówi także o zespole osób. Wobec takiego zapisu normatywnego należałoby zapytać: co należy rozumieć pod tym pojęciem? Wspomniany już Helmut Pree odpowiada, iż zespół osób to wielość osób niebędących kolegium¹⁰. Valesio De Paolis i Andrea D’Auria z kolei utrzymują, że w tym przypadku chodzi o jedność grupy osób¹¹.

W tym kontekście należałoby jeszcze zapytać: jaka jest różnica pomiędzy kolegium a zespołem osób? Podejmując ten wątek, Dolores García Hervas skonstatowała, że zasadnicza dyferencja pomiędzy tymi kategoriami polega na tym, iż pierwsza z nich posiada osobowość prawną, druga natomiast nie ma takiego charakteru. Ponadto trafnie zauważyła ona, iż termin *coetus* jest pojęciem bardziej ogólnym, co nie wyklucza jednak, że kolegium jawi się również jako zespół osób¹². W myśl opinii Luigiego Chiappetty, zróżnicowany status tych podmiotów znajduje m.in. przełożenie w pewnych zasadach generalnych, mianowicie w odniesieniu do kolegium trzeba aplikować pryncypia dotyczące aktu kolegialnego ujęte w kan. 119 KPK; w odniesieniu zaś do zespołu osób nie jest to obligatoryjne, gdyż w tym wypadku można np. odwołać się do zapisów znajdujących się w statutach¹³.

2.2. Kan. 127 § 1 KPK ustawą unieważniającą i uniezdalniającą

Z wnikliwej analizy treści kan. 127 § 1 KPK wynika, że ma on walor ustawy unieważniającej. Taki charakter mają zarówno wymóg co do zwołania kolegium lub zespołu osób, jak również warunek dotyczący konieczności współdziałania organów partycypacji.

⁸ Szerzej na ten temat zob. G. Dzierżon, *Powierzenie urzędu kościelnego poprzez wybór. Komentarz do regulacji zawartych w Księdze I Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Kraków 2012, s. 17–19.

⁹ Por. M. Thèriault, *Comento al can. 127 CIC*, dz. cyt., s. 831.

¹⁰ Por. H. Pree, *Allgemeine Normen*, dz. cyt., ad. 127, n. 3.

¹¹ Por. V. De Paolis, A. D’Auria, *Le norme generali di Diritto Canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma 2008, s. 375.

¹² Por. D. García Hervas, *Regimen jurídico de la colegialidad en el Código de Derecho Canónico*, Santiago de Compostela 1990, s. 122: „Precisamente el hecho de que se hable de *coetus* como de algo distinto que los *collegia* indica que la diferencia está en que estos últimos tienen personalidad jurídica y aquellos no, aunque, siendo *coetus*, un nombre más genérico, no resulta imposible que los *collegia* aparezcan también como *coetus*”; G. Dzierżon, *Powierzenie urzędu kościelnego...*, dz. cyt., s. 21; V. De Paolis, A. D’Auria, *Le norme generali...*, dz. cyt., s. 375; L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. 1, Roma 1996, s. 195.

¹³ Por. L. Chiappetta, *Il Codice...*, dz. cyt., s. 195.

2.2.1. Konieczność zwołania kolegium lub zespołu osób

Jak już nadmieniono, w kan. 127 § 1 KPK ustawodawca ujął pierwszy wymóg dotyczący zwołania kolegium lub zespołu osób: „Gdy prawo postanawia, że przełożony do podjęcia czynności potrzebuje zgody lub rady jakiegoś kolegium lub zespołu osób, winien zwołać kolegium lub zespół zgodnie z postanowieniem kan. 166, chyba że – gdy chodzi tylko o uzyskanie rady – inaczej zastrzega prawo partykularne lub własne”¹⁴.

W pierwszej kolejności trzeba zapytać o walor prawny tej dyspozycji. Odpowiadając na to pytanie, należy zauważyć, iż zapis ten nie spełnia warunków określonych w kan. 10 KPK dotyczącym ustaw unieważniających i uniezdalniających. W analizowanym kan. 127 § 1 KPK bowiem nie stwierdzono wyraźnie, że zobowiązanie, o którym mowa, ma taki charakter. Niemniej jednak komentatorzy poruszający tę kwestię stoją na stanowisku, iż konieczność zwołania ma charakter radykalny, pomimo że ustawodawca nie ujął tej kwestii w sposób wyraźny (kan. 10 KPK)¹⁵.

Poruszając ten problem, Gianfranco Ghirlanda zwrócił uwagę, że jeśli przełożony nie spełniłby tego wymogu zgodnie z zasadami skodyfikowanymi w kan. 166 KPK, to wówczas podjęte przez niego działanie byłoby nieważne. W takiej sytuacji bowiem nie mógłby on uzyskać zgody ani też zasięgnąć rady, a są one elementami konstytutywnymi tego typu aktów¹⁶. Podobny pogląd wyrazili Valesio De Paolis i Andrea D’Auria, twierdząc, iż w tej hipotezie wystąpiłaby nieważność *implicite* aktu podjętego przez przełożonego¹⁷.

Należy jednak zauważyć, że prawodawca kościelny w kan. 127 § 1 KPK nie wyklucza możliwości odmiennego rozwiązania w prawie partykularnym lub własnym w odniesieniu do konieczności zasięgnięcia rady; nie jest to natomiast możliwe w odniesieniu do zgody. Oznacza to zatem, iż zasięgnięcie rady może nastąpić np. drogą korespondencyjną bądź telefonicznie¹⁸. Należy dodać, iż wprowadzenie odmiennego rozwiązania w tej kwestii nie zmie-

¹⁴ Szerzej na temat interpretacji kan. 166 KPK zob. G. Dzierżon, *Powierzenie urzędu...*, dz. cyt., s. 61–67.

¹⁵ Por. M. Walser, *Die Rechtshandlung im Kanonischen Recht. Ihre Gültigkeit und Ungültigkeit gemäß dem Codex Iuris Canonici*, Göttingen 1994, s. 130.

¹⁶ Por. G. Ghirlanda, *Atti giuridici e corresponsabilità ecclesiale*, w: *Latto giuridico nel diritto canonico*, Città del Vaticano 2002, s. 296: „(...) ne viene che se la convocazione è nulla perché non è stato rispettato quanto stabilito dal c. 166, anche l’atto giuridico è nullo, perché è nullo il consenso o parere”.

¹⁷ Por. V. De Paolis, A. D’Auria, *Le norme generali...*, dz. cyt., s. 374: „La norma di cui al can. 127 ha pertanto un’efficacia irritante ed è inessante qui notare che ogni qualvolta nel Codice sia rinvenibile il disposto per cui il Superiore per porre un atto di governo abbia bisogno del parere o del consenso di una persona, di alcune persone o di un collegio, tale disposto avrà sempre efficacia invalidante (cf. can. 10) anche se ciò, nel canone in questione, non venisse esplicitamente ribadito attraverso la menzione della clausola irritante”.

¹⁸ Por. R. Sobański, *Komentarz do kan. 127 KPK*, w: J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, Poznań 2003, s. 209.

nia natury aktu przełożonego wiążącego się z koniecznością udziału organów partycypacji.

Nawiązując do problemu zgody kolegium lub zespołu osób, Remigiusz Sobański trafnie zauważył, iż „nie czyni się zadość normie kan. 127 § 1, jeśli zgodę zdobywano pojedynczo od członków zespołu (listownie, faxem, telefonicznie). Czyni się zadość (i – konsekwentnie – czynność jest ważna), jeśli głosowanie (listowne, faxem) nastąpiło po konferencji zwołanej na podany temat i w określonym terminie”¹⁹.

Interpretując kan. 127 KPK, komentatorzy pytają jeszcze: czy w hipotezie skodyfikowanej w paragrafie pierwszym tego kanonu wymóg co do obecności wezwanych jest analogiczny do tego, który został ujęty w kan. 119, n. 1–2 KPK?²⁰ Interpretując przywołaną regulację, stoją oni na stanowisku, iż normatywny zwrot „większość tych, którzy powinni być wezwani” należy łączyć z bezwzględną większością obecnych²¹. Ustosunkowując się do tego problemu w odniesieniu do kan. 127 § 1 KPK, Gianfranco Ghirlanda stwierdził, iż w tym wypadku powinna być obecna przynajmniej większość absolutna kolegium lub zespołu osób. W jego przekonaniu, wypełnienie tego kryterium jest gwarancją właściwej reprezentatywności organów partycypacji²². Na marginesie należy dodać, iż wyraźne wprowadzenie takiego wymogu do zapisu normatywnego postulowano na sesji IV prac zespołu „De normis generalibus” Papieskiej Komisji do spraw Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, odbytej w dniach 18–23 lutego 1980 roku²³. Ostatecznie nie znalazł się on jednak w obowiązującej regulacji.

2.2.2. Odmiennność rozwiązań w kwestii uzyskania zgody oraz zasięgnięcia rady kolegium lub zespołu osób

W drugim zdaniu analizowanego kan. 127 § 1 KPK zawarto kolejny wymóg dotyczący uzyskania przez przełożonego zgody lub też zasięgnięcia przez niego rady organów partycypacyjnych. Otóż w zapisie tego kanonu czytamy: „Do ważności zaś aktów wymaga się uzyskania zgody bezwzględnej większości tych, którzy są obecni, albo wysłuchania rady wszystkich”.

¹⁹ Zob. tamże; M. Thériault, *Comento al can. 127 CIC*, dz. cyt., s. 832.

²⁰ Por. G. Dzierżon, *Powierzenie urzędu...*, dz. cyt., s. 46–49.

²¹ Tamże, s. 37.

²² Por. G. Ghirlanda, *Atti giuridici...*, dz. cyt., s. 297.

²³ Por. Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Recognoscendo, *Coetus De normis generalibus, Sessio IV 18–23.02.1980*, „Communicationes” 23 (1991), s. 244–245.

2.2.2.1. Zgoda i rada

W doktrynie normatywny termin „zgoda” (*consensus*), o którym traktuje kan. 127 § 1 KPK, wywodzi się od *con-sentire*, co oznacza *sentire cum aliquo*²⁴. Należy jednak zauważyć, iż wśród kanonistów nie ma zgody co do tego, czy owo *sentire cum aliquo* należy rozumieć jako *de consensu*, czy też *cum consensu*²⁵.

Rada z kolei to nic innego, jak wyjawianie swego zdania (*Meinungsgäβung*)²⁶. Z aspektu teoretycznoprawnego tego typu decyzje pojmowane są jako fakt prawny zależny od woli człowieka (*factum iuridicum voluntarium*)²⁷.

2.2.2.2. Rozwiązania dotyczące uzyskania zgody oraz zasięgnięcia rady

Z treści kan. 127 § 1 KPK wynika, iż wymogi co do współdziałania kolegium lub zespołu osób w procesie formowania decyzji przełożonego są odmienne.

W pierwszym przypadku ustawodawca do ważności aktu wymaga uzyskania przez przełożonego zgody bezwzględnej większości obecnych. Zdaniem kanonistów, w przywołanej hipotezie zgoda organów partycypujących ma charakter zezwalający na podjęcie działania (*Erlaubtheit des Handels*)²⁸. Zgodnie z kan. 127 § 1 KPK, przełożony do podjęcia zamierzonej czynności potrzebuje bezwzględnej większości głosów obecnych. Należy też zauważyć, iż parametr ten koresponduje z wymogiem zawartym w kan. 119, n. 2 KPK, dotyczącym podejmowania aktów kolegialnych w innych sprawach²⁹. Należy przypomnieć, iż w doktrynie dominuje stanowisko, że bezwzględna większość, o której traktuje m.in. kan. 127 § 1 KPK, to więcej niż połowa, a nie 50 procent plus jeden³⁰.

W tym kontekście rodzi się jednak pewna wątpliwość: czy mechanizmy podejmowania decyzji ujęte w kan. 127 § 1 i 119, n. 2 KPK są identyczne? Innymi słowy, należałoby zapytać: czy rozwiązania skodyfikowane w kan. 199, n. 2 KPK można aplikować w obszar kan. 127 § 1 KPK? Odpowiedzi na tę wątpliwość nie znajdziemy w zapisie kan. 127 § 1 KPK; wiąże się ona natomiast z decyzją Papieskiej Komisji do spraw Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego. Otóż w odpowiedzi opublikowanej 14 maja 1985 roku wyrażono m.in. zasadę, zgodnie z którą przełożony nie jest członkiem

²⁴ Por. H. Pree, *Allgemeine Normen*, dz. cyt., ad. 127, n. 4. Zob. także E. Gütthof, *Consentimiento*, w: *Diccionario enciclopédico de Derecho Canónico*, red. S. Haering, H. Schmitz, Barcelona 2008, s. 233.

²⁵ Por. H. Pree, *Allgemeine Normen*, dz. cyt., ad. 127, n. 4.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Por. W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, t. 1, Paderborn–München–Wien–Zürich 1991, s. 377–378.

²⁹ Por. V. De Paolis, A. D'Auria, *Le norme generali...*, dz. cyt., s. 376.

³⁰ Por. G. Dzierżon, *Powierzenie urzędu...*, dz. cyt., s. 37.

kolegium. W myśl tej decyzji, nie może on głosować z kolegium lub zespołem osób, a także nie może przeważać własnym głosem w przypadku wystąpienia równowagi powstałej w trakcie głosowania³¹; taką możliwość natomiast przewidział ustawodawca w kan. 119, n. 2 KPK.

Wracając do przerwanej wątku, należy skonstatować, że jeśli decyzja kolegium lub zespołu osób nie odpowiadałaby zamysłowi przełożonego, to wówczas nie może on podjąć aktu wbrew woli tych gremiów konsultacyjnych, gdyż dokonany akt byłby nieważny. W takiej sytuacji więc może on pójść za wolą organów konsultacyjnych bądź też może odstąpić od swego zamierzenia, co oznacza, że może w ogóle nie podjąć zamierzonej czynności³². W doktrynie podkreśla się, że przełożony może także odstąpić od zamierzonej czynności, jeśli zgoda kolegium lub zespołu osób byłaby przychylna jego zamiarom³³.

W analizowanym kan. 127 § 1 KPK inne rozwiązania wiążą się z koniecznością zasięgnięcia rady przez przełożonego. Winfried Aymans i Klaus Mörsdorf w swym komentarzu do kan. 127 KPK wskazują, że znaczenie normatywnego terminu „rada” nie do końca jest jasne³⁴. Zdaniem tych niemieckich kanonistów, w kan. 127 § 1 KPK pojęcie to oznacza informację uprzednią umożliwiającą zapytanemu zajęcie pewnego stanowiska³⁵.

W myśl przyjętych zasad w analizowanej regulacji, do ważności podejmowanej decyzji przełożony jest zobowiązany do wysłuchania wszystkich. Komentując ten wymóg, Valesio De Paolis i Andrea D'Auria rozróżnili dwa przypadki, tzn. sytuację, w której miało miejsce zwołanie, oraz sytuację, w której nie zwołano członków kolegium lub zespołu osób. W pierwszym wypadku przełożony powinien wysłuchać wszystkich obecnych; w drugim natomiast powinien wysłuchać wszystkich członków organów partycypacji³⁶. Z drugiej strony, należy zwrócić uwagę, iż nieważności aktu nie usuwa następcze zasięgnięcie rady³⁷. W takim przypadku bowiem znajduje aplikację klasyczna zasada, w myśl której *Non firmatur tractu temporis, quod in iure ab initio non subsistit*³⁸.

³¹ Pontificia Commissio Codicis iuris canonici authenticae interpretando, *Responsa* – 14.05.1985, AAS 77 (1985), s. 771: „Utrum cum iure statuator ad actus ponendos Superiorem consensu indigere alicuius collegii vel personarum coetus, ad normam can. 127 § 1, ipse Superior ius habeat ferendi suffragium cum alias, saltem ad paritatem suffragiorum dirimendam. R. Negative”.

³² Por. L. Chiappetta, *Il Codice...*, dz. cyt., s. 195.

³³ Por. R. Sobański, *Komentarz do kan. 127 KPK*, dz. cyt., s. 209.

³⁴ Por. W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, dz. cyt., s. 377. W swych badaniach kanoniści ci zwrócili uwagę, iż w Kodeksie występuje szerokie spektrum terminów związanych z analizowanym problemem, takich jak: *consulere* (kan. 733 § 1, 1699 § 2, 1707 § 3 KPK), *consultatio* (kan. 501 § 3, 844 § 5 KPK), *consultus* (kan. 567 § 1, 595 § 1, 616 § 1 KPK), *praemonitus* (kan. 366, n. 2, 436 § 3 KPK), *inconsultus* (kan. 285 § 3, 644 KPK).

³⁵ W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, dz. cyt., s. 377.

³⁶ Por. V. De Paolis, A. D'Auria, *Le norme generali...*, dz. cyt., s. 376.

³⁷ Por. R. Sobański, *Komentarz do kan. 127 KPK*, dz. cyt., s. 209.

³⁸ Zob. Bonifatius VIII, *Liber Sextus*, 5, 13, 18.

Należy jednak zauważyć, iż w przeciwieństwie do poprzednio prezentowanej hipotezy, autorytet, o którym mówi kan. 127 § 1 KPK, nie jest związany decyzją kolegium lub zespołu osób³⁹. Wyjaśniając tę kwestię, Remigiusz Sobański skonstatował: „Do ważności istotne jest samo zasięgnięcie rady, przełożony nie ma obowiązku pójścia za radą, odpowiedzialność za czynność spoczywa na przełożonym. Jednak »bez przeważającego powodu« – przez siebie ocenianego – przełożony nie powinien odstępować od zdania zespołu, zwłaszcza zgodnego”⁴⁰. Podobny pogląd wyraził Luigi Chiappetta, podkreślając, iż roztropność nakazuje, aby przełożony nie odstępował od stanowiska wyrażonego w sprawie przez organy partycypacji, zwłaszcza wtedy, gdy jest ono zgodne⁴¹.

Zdaniem Remigiusza Sobańskiego, redakcja kan. 127 KPK jest niewłaściwa. Uważał on bowiem, iż dyspozycja skodyfikowana w § 2 („Wprawdzie przełożony nie ma żadnego obowiązku pójść za ich zdaniem, chociażby było zgodne, jednakże bez przeważającego powodu – przez siebie ocenionego – nie powinien odstępować od wyrażonego przez nich zadania, zwłaszcza gdy jest zgodne”) powinna znaleźć się w zapisie § 1⁴².

Według kanonistów, powody wprowadzenia omawianego rozwiązania wiążą się z zamysłem ustawodawcy zmierzającego do tego, aby przełożony został jak najlepiej poinformowany o danym przypadku⁴³.

Wreszcie należy dodać, iż z aspektu prawa administracyjnego w odniesieniu do wymaganej prawem zgody przed zajęciem stanowiska organy partycypacji powinny otrzymać od przełożonego konieczne informacje związane z podejmowaną decyzją. Jeśli przełożony zataiłby je lub też wprowadziłby te gremia celowo w błąd, to w takiej sytuacji można by wnieść skargę o nieważność powziętego aktu (kan. 125 § 2, 126 KPK)⁴⁴. Inne zasady natomiast obowiązują w odniesieniu do rady. Niedostarczenie koniecznych informacji nie skutkuje nieważnością, rada bowiem nie podpada pod kategorię nieważności⁴⁵.

³⁹ Por. H. Pree, *Allgemeine Normen*, dz. cyt., ad. 127, n. 4.

⁴⁰ Zob. R. Sobański, *Komentarz do kan. 127 KPK*, dz. cyt., s. 209.

⁴¹ Por. L. Chiappetta, *Il Codice...*, dz. cyt., s. 196.

⁴² Por. R. Sobański, *Komentarz do kan. 127 KPK*, dz. cyt., s. 209.

⁴³ Por. V. De Paolis, A. D'Auria, *Le norme generali...*, dz. cyt., s. 376.

⁴⁴ Por. R. Sobański, *Komentarz do kan. 127 KPK*, dz. cyt., s. 209.

⁴⁵ Tamże, s. 210.

Zakończenie

Analizowany zapis kan. 127 § 1 KPK zawiera zasady generalne dotyczące szczególnej kategorii aktów prawnych, jakimi są akty przełożonego podejmowane przy współdziałaniu takich organów konsultacyjnych, jak kolegium lub zespół osób. Akty przełożonego charakteryzują się autonomią, gdyż z aspektu prawa substancjalnego są one aktami tego autorytetu; nie są natomiast aktami organów partycypujących. Te ostatnie bowiem biorą wprawdzie udział w procesie formacyjnym aktu, ale nie biorą bezpośredniego udziału w finalnym procesie decyzyjnym.

Wśród komentatorów kodeksu z 1917 roku interpretujących analogiczny kan. 105 KPK występowała wątpliwość prawna, czy przełożony działałby ważnie, jeśli nie uzyskałby zgody organu konsultacyjnego, bądź też nie zasięgnąłby rady⁴⁶. Według Gianfranco Ghirlandy, tę wątpliwość rozwiązało pojawienie się bardziej precyzyjnego zapisu kan. 127 § 1 KPK, uwydatniającego w sposób szczególny warunki nieważnego aktu⁴⁷. W przekonaniu tego włoskiego kanonisty, w tym wypadku niezdolność w znaczeniu *inhabilitas* nie jest związana z osobą przełożonego piastującego dany urząd, lecz z decyzją prawodawcy. W tej hipotezie bowiem warunek ten ma charakter zewnętrzny w relacji do tego autorytetu. Należy go pojmować w kategoriach wymogu koniecznego w procesie formacyjnym aktu⁴⁸. Gianfranco Ghirlanda wiąże pojawienie się tego typu wymogu z koncepcją Kościoła jako *communio*. Z tak pojmowanej natury Kościoła wywodzi on konieczność uczestnictwa organów partycypacji w podejmowaniu niektórych aktów o szczególnym znaczeniu⁴⁹. Podobną opinię wyraził Salvatore Berlingò, określając zobowiązanie organów partycypacji mianem konstytucyj-

⁴⁶ Por. G. Ghirlanda, *Atti giuridici...*, dz. cyt., s. 295.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże. Czytamy tutaj: „Comunque è da aver ben chiaro che l'atto posto dal Superiore contro quanto dispone il can. 127 è invalido non perché manchi la *habilitas* del Superiore, che gli viene dalla legittima titolarità dell'ufficio, dalla quale deriva la potestà di porre l'atto, ma perché manca una condizione posta dal diritto. Tale condizione, pur essendo di per sé estrinseca rispetto alla volontà del Superiore, causa efficiente del atto, tuttavia si presenta come requisito essenziale del processo di formazione della decisione del Superiore e conseguentemente della sua volontà in ordine all'atto e ai suoi effetti”.

⁴⁹ Por. G. Ghirlanda, *Atti giuridici...*, dz. cyt., s. 295. Szerzej na temat koncepcji Kościoła jako *communio* zob. M. Żurowski, „*Communio ecclesiarum*”. *Luomo nella comunità ecclesiale delle comunità*, „*Ius Canonicum*” 17 (1977), s. 209–221; tenże, *Wspólnota kościelna „communio” podstawą prawa kościelnego*, „*Prawo Kanoniczne*” 20 (1977), nr 1–2, s. 67–85; tenże, „*Communio*” a *jedność partykularnej wspólnoty wspólnot*, „*Analecta Cracoviensia*” 10 (1978), s. 359–368; A. Czaja, *Communio w eklezjologii Soboru Watykańskiego II i w dokumentach posoborowych*, w: *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, red. A. Czaja, M. Marczewski, Lublin 2004, s. 111.

nego. Jego zdaniem, komponent konsultacyjny jest związany z pewnym sposobem sprawowania władzy w Kościele⁵⁰.

Współdział organów konsultacyjnych ma charakter nakazu prawnego, o którym mówi kan. 49 KPK. Przełożony bowiem w kanonicznym porządku prawnym w niektórych przypadkach wyraźnie określonych przez prawo nie może podjąć zamierzonych przez siebie działań bez uprzedniego uzyskania zgody lub zasięgnięcia rady kolegium lub zespołu osób. Niespełnienie owych wymogów wiąże się bowiem z naruszeniem dyspozycji mających walor ustawy unieważniającej.

Należy jednak zauważyć, iż w analizowanym kan. 127 § 1 KPK zawarto dyspozycje o odmiennym charakterze dotyczące zgody i rady. Mianowicie jeśli przełożony nie uzyskałby zgody, to nie może podjąć zamierzonego działania. W odniesieniu zaś do rady zobligowany jest pod sankcją nieważności do zasięgnięcia rady kolegium lub zespołu osób; w tym przypadku jednak nie jest zobligowany kategorycznie do pójścia za opinią wyrażoną przez organy konsultacyjne. Należy dodać, iż zróżnicowanie rozwiązań wynika z odmiennego waloru aktów podejmowanych przez przełożonego kościelnego.

Współdział organów partycypacji pozostaje w ścisłym związku z kwestią zwołania kolegium lub zespołu osób. W myśl doktryny, pomimo iż w analizowanym kan. 127 § 1 KPK nie zostało to wyraźnie wyrażone, to jednak z aspektu teoretycznoprawnego dyspozycja posiada walor warunku wprowadzonego przez ustawodawcę wymaganego do ważności aktu (kan. 10, 124 § 1 KPK). Niespełnienie tego wymogu skutkuje bowiem nieważnością decyzji podjętej przez przełożonego. W analizowanym kanonie występuje więc bardzo rzadko spotykane w kanonicznym porządku prawnym rozwiązanie wiążące się z wprowadzeniem ustawy uniezdalniającej w sposób pośredni (*legge inhabilitante indiretta*). Mechanizm jej funkcjonowania polega na tym, iż osoby prawnie uprawnione do podjęcia pewnych działań stają się niezdolne do wykonania czynności, jeśli nie spełnią uprzedniego warunku określonego przez prawodawcę⁵¹. W analizowanym kan. 127 § 1 KPK spotykamy się więc z ustawą uniezdalniającą w sposób *implicite*. Niezwołanie bowiem organów partycypacji uniezdalnia przełożonego do podjęcia zamierzonego aktu.

⁵⁰ Por. S. Berlingò, «Consensus», «consilium» (cc. 127 C.I.C./934 C.C.E.O.) e esercizio della potestà ecclesiastica, „Ius Canonicum” 75 (1998), s. 92 i 94–95.

⁵¹ Por. M. Heinzmann, *Le leggi irritanti e inhabilitanti. Natura e applicazione secondo il CIC 1983*, Roma 2002, s. 173.

Summary

General assumptions concerning legal acts by an ecclesiastical superior requiring the consent of a participatory body (can. 127 § 1 CIC)

The author of the presented article out a thorough interpretation of can. 127 § 1 CIC. According to the analyses, in the final stage of the decision process a superior remains autonomous in placing acts. However, making the decision becomes impossible without the consent of a college or group of persons.

The author of the study proved that convoking a college or group of persons is a strict requirement. This is because in this case a disabling act applies in implicit manner.

The analysed can. 127 § 1 CIC include different dispositions concerning the consent and counsel. If a superior does not procure the consent, he cannot act as he intended to. As for the counsel, he is obliged under sanction of invalidity to seek the judgement of college or group of persons. In this case, however, it is not necessary for him to follow the opinion expressed by the consultative body. According to the author, the diversity of the solutions applied from the diverse character of acts placed by an ecclesiastical superior in the canonical system.

Ks. Ginter Dzierżon – prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Norm Ogólnych Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie. Autor ponad stu opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, norm ogólnych prawa kanonicznego oraz teorii prawa, w tym pięciu książek: *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, we współpracy z W. Góralskim (Warszawa 2001), *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna* (Warszawa 2002), *Nieważność małżeństwa zawartego pod wpływem podstępu*, we współpracy z W. Góralskim (Warszawa 2004), *Ewolucja doktryny oraz dyscypliny dotyczących przeszkody „różności religii” w kanonicznym porządku prawnym* (Warszawa 2008), *Powierzenie urzędu kościelnego poprzez wybór. Komentarz do regulacji zawartych w Księdze I Kodeksu Prawa Kanonicznego* (Kraków 2012).

Tomasz Jakubiak
PWT – Warszawa
WSD – Warszawa

WARUNKI WYMAGANE DO WAŻNOŚCI I GODZIWOŚCI CHRZTU ZE STRONY PRZYJMUJĄCEGO SAKRAMENT WEDŁUG AKTUALNIE OBOWIĄZUJĄCEGO PRAWA W KOŚCIELE RZYMSKOKATOLICKIM

Słowa kluczowe: sakrament, chrzest, godziwość chrztu, ważność chrztu, podmiot chrztu
Keywords: sacrament, baptism, licitness of baptism, validity of baptism, subject of baptism
Schlüsselwörter: Sakrament, Taufe, Erlaubt empfangene Taufe, Gültigkeit der Taufe, Subjekt der Taufe

Zgodnie z nauką wyrażoną w *Katechizmie Kościoła katolickiego*, „Chrzest święty jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego, bramą życia w Duchu [*vitae spiritualis ianua*] i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów. Przez chrzest zostajemy wyzwoleni od grzechu i odrodzeni jako synowie Boży, stajemy się członkami Chrystusa oraz zostajemy wszczępieni w Kościół i stajemy się uczestnikami jego posłania” (nr 1213). Niezwykle istotne jest ważne sprawowanie tego sakramentu inicjacji chrześcijańskiej, bowiem nieważne jego przyjęcie będzie miało brzemienne skutki w dalszym życiu duchowym. Prawda ta znalazła odzwierciedlenie w *Kodeksie prawa kanonicznego*. Jak zauważa ustawodawca w kan. 842 § 1 KPK/83, „nikt nie może być ważnie dopuszczony do innych sakramentów, dopóki nie przyjął chrztu” (por. KPK/17, kan. 737 § 1). Chrzest pragnienia nie jest wystarczający. Konieczny jest chrzest z wody, gdyż bez niego pozostałe sakramenty są nieważnie przyjmowane¹.

Pierwszy kanon tytułu I części I księgi IV Kodeksu z 1983 roku zawiera normę określającą warunki konieczne, jakie musi spełnić szafarz, aby chrzest był ważnie udzielony². Jednakże z całą stanowczością należy stwierdzić, że nie są

one jedyne. Dla ważności chrztu, oprócz zachowania w czasie jego udzielania właściwej materii i formy, muszą zostać wypełnione przez sprawującego oraz przyjmującego sakrament również inne normy. Zdarza się jednak, że są one niedoceniane – w szczególności te, które dotyczą przyjmującego sakrament³.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie problemów, jakie mogą się wiązać z aplikacją promulgowanych przez najwyższego prawodawcę norm zawierających warunki, które muszą być spełnione przez chrzczonego, aby sakrament był ważnie i godziwie przyjęty. Znajomość tej problematyki może się okazać istotna przy udzielaniu chrztu w przypadku naglącej konieczności, bowiem wtedy, zgodnie z kan. 850 KPK/83, należy zastosować tylko to, co jest wymagane do ważności sakramentu.

1. Człowiek nieochrzczony żywy

Z lektury normy zawartej w kan. 864 KPK/83, stanowiącej, że „zdatnym do przyjęcia chrztu jest każdy człowiek jeszcze nieochrzczony”, możemy wywnioskować dwa warunki, które powinien spełniać chrzczony, aby sakrament został ważnie udzielony (por. KPK/83, kan. 864; KPK/17, kan. 764 § 1). Są to „bycie człowiekiem” oraz „przyjmowanie chrztu po raz pierwszy w życiu”. Obecnie obowiązujący kodeks Kościoła łacińskiego nie wspomina, jak to czynił poprzedni, że osoba musi być żywa – jest to oczywiste (por. KPK/17, kan. 745 § 1). Nie należy bowiem udzielać sakramentów osobom, które są wyraźnie martwe. Innymi słowy, znaczy to, że chrzest ważnie otrzymać może tylko żywy człowiek nieochrzczony. Zdatność ta aktywizuje się już (teoretycznie)⁴ z chwilą poczęcia, bo wtedy mamy do czynienia z człowiekiem⁵. Prawdę tę po części wyraża *Katechizm Kościoła katolickiego*, odwołując się do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II: „osoba ludzka, obdarzona »duchową i nieśmiertelną« duszą, jest »jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego«. Od chwili poczęcia jest ona przeznaczona do szczęścia wiecznego”⁶. Papież Pius XII w encyklice *Humani generis* sprecyzował, że dusza rozumna każdego człowieka jest „bezpośrednio stwarzana” przez Boga⁷.

³ Por. Z. Janczewski, *Ważność sprawowania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego uzdrowienia i święceń w porządku prawnym Kościoła katolickiego*, Warszawa 2011, s. 50–51.

⁴ „Teoretycznie”, gdyż praktycznie trudno ochrzcić człowieka w stadium embrionalnym. W kodeksie Pio-Benedyktyńskim były zamieszczone normy traktujące o chrzcie w łonie matki (kan. 747) i o chrzcie płodów poronionych (kan. 749).

⁵ Por. K.T. Hart, *Baptism*, w: *New commentary on the Code of Canon Law*, red. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New York 2000, s. 1052.

⁶ KKK 1703; Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes*, 7 grudnia 1965, nr 14, AAS 58 (1966), s. 1035–1036.

⁷ Por. Pius XII, *Litterae Encyclicae Humani generis*, 1209, 1950, AAS 42 (1950), s. 575.

¹ Por. D. Cenalmor, *Those to be ordained*, w: *Exegetical commentary on the Code of Canon Law*, red. Á. Marzoa i in., t. III/1, Montreal–Chicago 2004, s. 930–931; W. Granat, *Sakramenty święte*, cz. II: *Chrzest, bierzmowanie, pokuta*, w: tenże, *Dogmatyka katolicka*, t. 7, Lublin 1966, s. 113.

² KPK/83, kan. 849: „Chrzest (...) jest ważnie udzielany jedynie przez obmycie w prawdziwej wodzie z zastosowaniem koniecznej formy słownej”.

Jak podkreśla Janczewski, ważne sprawowanie sakramentów wiąże się z zostawianiem człowieka przy życiu, bowiem udzielanie ich osobom zmarłym nie ma najmniejszego sensu⁸. Oprócz posiadania genotypu ludzkiego podmiot chrztu musi być żywy⁹. Pastuszko w podręczniku z 1983 roku wyraził pogląd, że według doktryny Kościoła katolickiego, co się rodzi z kobiety, jest człowiekiem, jednakże w dobie rozwoju nauki i możliwości technologicznych, przy jednoczesnym odchodzeniu naukowców od zasad etycznych, kiedy pojawiają się w mediach pogłoski o badaniach mających doprowadzić do skrzyżowania genów ludzkich i zwierzęcych, wydaje się, że pogląd kanonisty wymaga większego doprecyzowania¹⁰.

Warto w tym miejscu wspomnieć o podejściu do tego zagadnienia kanonistów z lat 30. Byli oni zdania, że ponieważ nie ma żadnego wiarygodnego zapisu o istnieniu hybryd człowieka i zwierzęcia, należy wszystko, co się urodzi z kobiety, traktować jako istotę ludzką, nawet w razie wątpliwości, i ochrzcić przynajmniej warunkowo. Uważali, że w przypadku złożonych tworów pojawia się pytanie, czy mamy do czynienia z jednym człowiekiem czy z wieloma osobami. Jeśli są bez wątpienia dwie osoby, chrzest powinien być sprawowany dwukrotnie. W przypadku kiedy złożoność jest prawdopodobna, pierwszy chrzest powinien dokonać się bezwarunkowo, natomiast drugi warunkowo. Jedna głowa i jedna pierś oznaczają jedną osobę. Podwójna głowa i pierś z jednym tułowiem wskazują na dwie osoby i każda głowa powinna zostać osobno ochrzczona. Gdy jest jedna głowa i dwie piersi lub dwie głowy i jedna pierś oraz tułów, chrzest powinien być sprawowany nad głową i następnie warunkowo nad każdym tułowiem, lub nad jedną z głów i warunkowo nad drugą¹¹.

Wróćmy do przerwanej wątku. W przypadku płodów bez znaczenia jest okres ich życia i to, czy znalazły się one poza łonem na skutek aborcji czy naturalnych czynników. Istotny jest jedynie fakt pozostawania ich przy życiu, na co zwrócił uwagę ustawodawca w kan. 871: „Płody poronione, jeśli żyją, należy, jeśli to możliwe, ochrzcić”. W przypadku wątpliwości, czy płód (człowiek) żyje, Kongregacja Świętego Oficjum już w 1713 roku orzekła, że należy go ochrzcić warunkowo¹². Kodeks Pio-Benedyktyński z 1917 roku zawierał podobny przepis (por. KPK/17, kan. 745). Analogicznie należy postę-

⁸ Por. Z. Janczewski, *Ważność sprawowania...*, dz. cyt., s. 29.

⁹ Por. M. Blanco, *Baptism, w: Exegetical commentary...*, dz. cyt., s. 476.

¹⁰ Por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych. Normy ogólne i sakrament chrztu*, t. 1, Warszawa 1983, s. 164.

¹¹ Por. H.A. Ayrinhac, *Legislation on the sacraments in the New Code of Canon Law*, New York-London 1928, s. 27.

¹² Por. Sacra Congregatio Sancti Officii, 5 kwietnia 1713, w: *CIC Fontes*, t. IV, nr 777, s. 60 (*Codicis Iuris Canonici Fontes*, t. 1-10, red. P. Gasparri, I. Serédi, Roma 1926-1939, dalej: *CIC Fontes*).

pić w przypadku udzielenia sakramentu chrztu dorosłemu, kiedy pojawiają się wątpliwości co do jego śmierci.

Na marginesie warto zwrócić uwagę, że w obecnie obowiązującym kodeksie Kościoła rzymskokatolickiego nie ma żadnej wzmianki o chrzcie warunkowym, ale nie oznacza to, że w momencie kiedy pojawią się wątpliwości, czy osoba jeszcze żyje, należy odstąpić od udzielenia chrztu. Wręcz przeciwnie. Szafarz powinien ją ochrzcić, używając zwykłej formuły chrzcielnej (polanie plus formuła trynitarna), bowiem chrzest faktycznie znany, jako tzw. chrzest warunkowy, nie wpływa na formułę liturgiczną, lecz na intencję szafarza¹³. Jak zauważa Janczewski, w omawianej sytuacji, za obowiązywania aktualnego *Kodeksu prawa kanonicznego* Kościoła łacińskiego, nie stosuje się już zwrotu: „jeśli żyjesz”¹⁴. Odmiennego zdania są autorzy *Canonical and pastoral guide for parishes*, według których formuła chrzcielna poprzedzona jest warunkiem¹⁵. Błaza i Kowalczyk twierdzą podobnie, że w przypadku wątpliwości szafarz może udzielić sakramentu warunkowo, używając przy tym formuły „pod warunkiem, że żyjesz”¹⁶.

Ponieważ sakrament chrztu można przyjąć tylko raz w życiu¹⁷, sposób postępowania w sytuacji wątpliwości dotyczącej faktu bądź ważności jego udzielenia został uregulowany przez ustawodawcę w kan. 869 i 870 kodeksu z 1983 roku oraz w Dyrektorium ekumenicznym¹⁸. Zgodnie z normami w nich zawartymi: „W razie wątpliwości, czy ktoś został ochrzczony, albo czy chrzest był ważnie udzielony, istniejącej mimo przeprowadzenia rzetelnych badań w tej sprawie, chrztu należy udzielić warunkowo. Ochrczeni we wspólnocie kościelnej niekatolickiej nie powinni być chrzczeni warunkowo, chyba że po zbadaniu materii i formy zastosowanych przy udzielaniu tego chrztu, jak również intencji ochrzczonego jako dorosłego, oraz szafarza chrztu, pozostaje uzasadniona wątpliwość co do ważności chrztu”. We wspomnianych powyżej wypadkach przed udzieleniem dorosłemu chrztu „należy wyjaśnić naukę o sakramencie chrztu oraz przedstawić mu, albo – jeśli chodzi o dziecko – jego rodzicom powody wątpliwej ważności udzielonego chrztu” (KPK/83, kan. 869).

Według normy zawartej w przywołanym kan. 870, w przypadku dziecka podrzuconego lub znalezionej – jeśli po dokładnym zbadaniu nie ustalą się jego chrztu – należy je ochrzcić. Tak też należy postąpić z adoptowanym,

¹³ Por. M. Blanco, *Baptism*, dz. cyt., s. 476.

¹⁴ Por. Z. Janczewski, *Ważność sprawowania...*, dz. cyt., s. 35.

¹⁵ Por. *Canonical and pastoral guide for parishes*, J. Pelletier, Québec 2006, p. 2.6.3.

¹⁶ Por. M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 5, Warszawa 2007, s. 253.

¹⁷ Por. H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon, *Znaki zbawienia. Sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maria*, w: *Historia dogmatów*, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 269-271.

¹⁸ Por. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan, *Dyrektorium ekumeniczne*, 25 marca 1993, nr 99.

jeśli po dochodzeniu istnieje wątpliwość. Podczas gdy w kan. 869 było zamieszczone domniemanie ważności chrztu we wspólnocie akatolickiej, dla odmiany w kan. 870 znalazła się presumpcja braku chrztu u dzieci porzuconych i znalezionych. Oznacza to w praktyce, że dopóki czegoś odwrotnego nie stwierdzimy, domniemywamy, że dzieci te nie zostały ochrzczone. Mamy tutaj również wyjątek od normy zawartej w kan. 868¹⁹. Jednakże według Harta, dopóki nie zostanie stwierdzone, że dziecko będzie powierzone katolikom na wychowanie, nie należy przyspieszać chrztu, chyba że zagraża niebezpieczeństwo śmierci²⁰.

2. Intencja²¹

Decyzją ustawodawcy, wielokrotnie wyrażaną przez dykasterie Kurii Rzymskiej, nikt, kto osiągnął używanie rozumu, nie może zostać ważnie ochrzczony wbrew swojej woli²². W przypadku chrztu dzieci i osób zrównanych z nimi w prawie ustawodawca nie przepisuje do ważności sakramentu konieczności wzbudzenia przez nie intencji (por. KPK/83, kan. 868).

Zgodnie z ogólną normą zamieszczoną w kan. 97 KPK/83, za osobę pełnoletnią uważa się tego, kto ukończył 18 lat; poniżej tego wieku osobę nazywa się małoletnią²³. Małoletni przed ukończeniem siódmego roku życia określani są terminem „dziecko” i uważani za nieposiadającego używania rozumu. Po skończonym siódmym roku życia domniemywa się, że posiada używanie rozumu²⁴. W przypadku chrztu sprawa przedstawia się jednak inaczej. Mimo że zgodnie z kan. 98 KPK/83 oraz 89 KPK/17 pełną zdolność do czynności prawnych mają osoby pełnoletnie, jednak decyzją ustawodawcy – wyrażoną w prawie specjalnym – przepisy zawarte w kanonach dotyczących chrztu dorosłych stosuje się

¹⁹ KPK/83, kan. 868: „§ 1. Do godziwego ochrzczenia dziecka wymaga się: 1° aby zgodzili się rodzice lub przynajmniej jedno z nich, lub ci, którzy prawnie ich zastępują; 2° aby istniała uzasadniona nadzieja, że dziecko będzie wychowane po katolicku; jeśli jej zupełnie nie ma, chrzest należy odłożyć zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego, powiadamiając rodziców o przyczynie.

§ 2. Dziecko rodziców katolickich, a nawet i niekatolickich, znajdujące się w niebezpieczeństwie śmierci, jest godziwie chrzczone, nawet wbrew woli rodziców”.

²⁰ Por. K.T. Hart, *Baptism*, dz. cyt., s. 1058.

²¹ Niniejszy podrozdział zawiera fragment mojego artykułu pt. *Intencja przyjęcia chrztu u dorosłego*, „*Annales Canonici*” 9 (2013).

²² Por. *Sacra Congregatio de Propaganda Fide, Instr. (ad Vic. Ap. Siam)*, 23 czerwca 1830, w: *CIC Fontes*, t. VII, nr 4748, s. 271; *Sacra Congregatio Sancti Officii, Instr. (ad Vic. Ap. Tche-Kiang)*, 1 sierpnia 1860, w: *CIC Fontes*, t. IV, nr 963, s. 236.

²³ O sposobie naliczania czasu więcej można przeczytać w: KPK/17, kan. 34 § 3, nr 2–3; KPK/83, kan. 203; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1: *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn 2002, s. 295; J. Miñambres, *The reckoning of time*, w: *Exegetical commentary on the Code of Canon Law*, red. Á. Marzoa i in., t. I, Montreal–Chicago 2004, s. 1108–1109; KPK/17, kan. 871–872.

²⁴ Por. R. Sobański, *Osoby fizyczne i prawne*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, R. Sobański, t. 1, Poznań 2003, s. 167; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 254.

do wszystkich, którzy po wyjściu z dzieciństwa osiągnęli używanie rozumu, a zatem, jak zostało wcześniej zaznaczone, m.in. tych, którzy ukończyli siódmy rok życia (por. KPK/83, kan. 852; KPK/17, kan. 745). Według kodeksu Jana Pawła II, jeśli chodzi o chrzest, z dzieckiem zostali zrównani ci, którzy nie są świadomi swojego działania. Powiązanie „ukończenia siedmiu lat” z „osiągnięciem używania rozumu” jest zdaniem większości kanonistów domniemaniem zwykłym, zatem aby móc kogoś traktować jak dorosłego przed osiągnięciem wymaganego wieku, należy udowodnić posiadanie przez niego używania rozumu; by uznać go za dziecko po ukończeniu przepisanej wieku, trzeba natomiast dowieść u niego braku świadomości działania.

W tym miejscu należy również zwrócić uwagę na różnice występujące w kan. 99 KPK/83 (stanowiącym normę ogólną) – określającym, jakiego typu winno być „nieposiadanie” używania rozumu, aby kogoś uznać za dziecko, oraz kan. 852 KPK/83 (stanowiącym normę szczegółową). W normie ogólnej zostało stwierdzone, że aby osoba była uznana za dziecko, winna nie posiadać używania rozumu „na stałe”, podczas gdy w normie szczegółowej takiego doprecyzowania zabrakło, a co za tym idzie, wydawać by się mogło, że dotyczy ona większej liczby przypadków. Brak zwrotu „na stałe” w kan. 852 KPK/83 nie przeszkodził jednakże części kanonistów w stwierdzeniu, że ktoś, kto miał używanie rozumu, a aktualnie go nie posiada, musi mimo wszystko posiadać habitualną²⁵ intencję przyjęcia chrztu²⁶. Domniemywać istnienia takiej intencji można z faktu, że w czasie, kiedy posiadał używanie rozumu, prosił o chrzest²⁷. Opinia kanonistów oznaczałaby zatem, że w kan. 852 KPK/83 należy dopatrywać się niezapisanego warunku, iż za dziecko można uważać tylko tego dorosłego, który zawsze nie był świadomy swojego działania²⁸. Wtedy też określenie „na stałe” zawarte w kan. 99 kodeksu Jana Pawła II, zawierającym normę, zgodnie z którą „wszyscy na stałe nieposiadający używania rozumu uznani zostają za nieodpowiedzialnych”, miałyby zupełnie nowe znaczenie: „zawsze”. Za przytoczoną opinią może przemawiać pogląd, że w poprzednio obowiązującym kodeksie ustawodawca właśnie tak mógł rozumieć to wyrażenie (por. KPK/17, kan. 17, 88, 745).

W podejściu kanonistów do zagadnienia sposobu wyrażenia woli przyjęcia chrztu możemy się natknąć na różne opinie. Według Lempy, do ważnego przyjęcia sakramentu chrztu wystarczająca jest intencja habitualna (dawniej powzięty zamiar dokonania danego czynu, który nie został odwołany, ale nie ma wpływu

²⁵ Wyjaśnienie terminu nastąpi później.

²⁶ Por. W.H. Woestman, *Sacraments initiation, penance, anointing of the sick. Commentary on canons 840–1007*, Bangalore 2001, s. 48.

²⁷ J.M. Huels, *The pastoral companion. A canon law handbook for catholic ministry*, Montréal 2009, s. 42.

²⁸ Por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych*, dz. cyt., s. 189.

na jego powstanie)²⁹, domyślna – „przypuszczalna” (zamiar dokonania danego czynu, który faktycznie mógł nigdy nie zaistnieć, lecz suponuje się go u danego podmiotu na podstawie zaistniałych okoliczności)³⁰. Według Harta, ujawnienie woli wymagane przez kan. 865 KPK/83 może być: pozytywnym aktem woli, habitualnym aktem woli lub nawet domniemanym (milczącym) aktem woli (kiedy dorosły, a powszechniej dziecko w wieku katechizacyjnym, zamierza czynić to, czego chce Chrystus lub Kościół). Podczas gdy intencja przyjęcia chrztu aktualna (czyli zamiar wykonania jakiegoś czynu, który trwa w świadomości podmiotu jego wykonywania)³¹ wymagana jest do jego ważności, to według Harta zewnętrzny sposób wyrażenia woli przyjęcia chrztu wymagany jest do jego godziwości³². Woestman podobnie jak Hart uważa, że wystarczająca jest intencja domniemana, tzn. zawierająca się w wyraźnej intencji czynienia wszystkiego, czego oczekuje Bóg lub Jezus³³.

Podczas gdy wielu wcześniej wspomnianych autorów uważało, że do przyjęcia chrztu wystarczająca jest intencja pozytywna aktualna bądź habitualna, Janczewski wyraził pogląd, iż konieczne jest wzbudzenie intencji pozytywnej – aktualnej lub wirtualnej (świadomy zamiar wykonania danego czynu, wpływający na jego powstanie, przy którym podmiot trwa, chociaż nie jest obecny w jego świadomości podczas wykonywania tego czynu)³⁴, która ponadto powin-

²⁹ Ślipko, wyjaśniając pojęcie intencji habitualnej, zaznacza: „»Intencja habitualna« wyraża natomiast stan woli człowieka, który, podobnie jak poprzednio, podjął określoną decyzję i jej nie odwołał, ale z czasem zupełnie o niej zapomniał, wskutek czego nie może już ona wywierać jakiegokolwiek wpływu na jego działanie. Intencji tej już nie ma, ponieważ jednak była, może spowodzić na człowieka pewne skutki” (T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1982, s. 57). Zdaniem Olejnika natomiast, intencja habitualna, będąc wzbudzona jasną decyzją woli realizowaną w działaniu, nie została odwołana, a więc w jakimś stopniu nadal towarzyszy działaniu (por. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, Włocławek 1998, s. 179).

³⁰ Por. F. Lempa, *Intencja*. W *prawie kanonicznym*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, red. J. Duchniewski, Lublin 1997, k. 362.

³¹ Ślipko tłumaczy intencję aktualną w następujący sposób: „»Intencja aktualna« zachodzi wówczas, kiedy wykonywaniu odpowiedniej czynności towarzyszy równocześnie świadomość zamierzenia, czyli woli spełnienia tego aktu. Czasem występuje ona w postaci wyraźnej (np. składam przysięgę, uświadamiając sobie zarazem wolę spełnienia tego aktu), czasem zaś w postaci ogólnej, gdy ta wola zawarta jest w akcie ogólniejszego zamierzenia (np. zobowiązując się świadomie do przestrzegania regulaminu uczelni, przyjmując zobowiązanie chodzenia na wykłady)” (T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 5). Według Olejnika: „W przypadku intencji aktualnej mamy do czynienia ze świadomym wykonaniem decyzji woli” (S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, dz. cyt., s. 179).

³² Por. K.T. Hart, *Baptism*, dz. cyt., s. 1053.

³³ Por. W.H. Woestman, *Sacraments initiation...*, dz. cyt., s. 59.

³⁴ Ślipko stwierdza: „»Intencja wirtualna« oznacza nastawienie woli człowieka, który podjął świadomie decyzję spełnienia danej czynności, decyzji tej nie zmienił, tak że tkwi ona w jego podświadomości i jej mocą urzeczywistnia zamierzoną czynność, ale w momencie tym już sobie swojej decyzji nie uświadamia. Zdarza się tak zwłaszcza przy czynnościach spełnianych częściej, co ułatwia mechaniczne spełnienie czynności mocą intencji jedynie podświadomej (np. urzędnik podpisujący akta siłą przyzwyczajenia pod wpływem wcześniej podjętej i zapomnianej decyzji). Można jednak mieć wątpliwości co do tego, jak rozpoznać, czy zamierzenie danej czynności tkwi

na być bezpośrednio skierowana na uzyskanie skutków prawnych, czyli przyjęcie sakramentu. Podobnie uważa Huels w *Liturgy and law*. Stwierdził on, że aktualna intencja obecna w czasie przyjmowania sakramentu nie jest konieczna. Wystarczy wirtualna, która według niego jest aktem woli raz uczynionym i nieodwołanym, i która w pewien sposób ciągle jest skuteczna nawet w nieuświadomionej świadomości. Habitualna intencja w odróżnieniu od wirtualnej jest dawniej uczyniona i nieodwołana, jednakże nie ma pozytywnego wpływu na terażniejszość – np. z powodu pijaństwa, szaleństwa, starości³⁵.

Cappello był bardziej ostrożny w swoich poglądach. Uważał, że prawdopodobnie wystarcza pośrednia i niewyraźna wola przyjęcia chrztu. Jednakże uznał, że ponieważ ta opinia nie jest pewna, poza niebezpieczeństwem śmierci nie należy udzielać chrztu, jedynie wówczas, gdy dorosły wyraźnie okazuje wolę przyjęcia go³⁶. Najbardziej radykalny pogląd prezentował M. Blanco. Według niego, wyrażenie woli stanowi wymóg do ważności celebracji chrztu św.³⁷.

Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź Stolicy Apostolskiej z XVIII wieku dotyczącą omawianej materii. 8 maja 1779 roku Kongregacja Rozkrzewiania Wiary w instrukcji przesłanej duszpasterzom Cayenne wyjaśniła, że zgoda na przyjęcie chrztu wyrażona przez dorosłego winna być aktualna i wyraźna, a przynajmniej wirtualna i interpretatywna³⁸.

Zgodnie z wolą ustawodawcy, podczas gdy w zwykłych warunkach dorosły, aby zostać ochrzczonym, powinien wyrazić wolę przyjęcia chrztu, w sytuacji kiedy znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, wystarczające jest ujawnienie intencji przyjęcia chrztu w jakikolwiek sposób (por. KPK/83, kan. 865; KPK/17, kan. 752). Kanoniści interpretujący tę normę w okresie obowiązywania kodeksu z 1917 roku pisali, że (jeśli chodzi o chrzest) kiedy dorosły nie był w stanie poprosić o sakrament, szafarz powinien posiadać wiedzę, czy człowiek ten okazuje obecnie lub okazał w przeszłości przynajmniej prawdopodobną oznakę pragnienia chrztu³⁹. Wola pragnienia chrztu mogła być łatwo domniemana

rzeczywiście w podświadomości spełniającego ją podmiotu. W tym celu pomocą służą pewne praktyczne wskaźniki. Za takie uchodzą np. względnie krótki czas dzielący moment postanowienia od faktycznego spełnienia danej czynności czy też łatwość zreflektowania się samej osoby działającej i uświadomienia w ten sposób sobie samej, jaką czynność spełnia” (T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, dz. cyt., s. 56–57). Według Olejnika, w przypadku intencji wirtualnej wykonywanie decyzji woli zachodzi mocą podjętej świadomie, lecz w danej chwili nieuświadomionej decyzji (por. S. Olejnik, *Teologia moralna fundamentalna*, dz. cyt., s. 179).

³⁵ Por. J.M. Huels, *Liturgy and law...*, dz. cyt., s. 188.

³⁶ Por. F.M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis De sacramentis*, t. I, Romae 1945, s. 149, p. 129.

³⁷ Por. M. Blanco, *Baptism*, dz. cyt., s. 460–461. Na uwagę zasługuje fakt, że Blanco, mówiąc o wyrażeniu woli, powołuje się na innego autora i zauważa, iż łaska nie może działać „bez zgody”, a nie „bez wyrażenia zgody”.

³⁸ Por. Sacra Congregatio de Propaganda Fide, *Instr. (ad Mission. Caiennae)*, 8 maja 1779, w: *CIC Fontes*, t. VII, nr 4580, s. 119–121.

³⁹ Normy zawarte w kodeksie z 1917 roku w takich okolicznościach zalecały chrzest warunkowy.

i sygnalizowana z dostrzegalnych czynności lub postawy znajdującego się w niebezpieczeństwie śmierci⁴⁰.

3. Znajomość prawd wiary

Aby ochrzczony mógł prowadzić życie chrześcijańskie, powinien poznać zasady wiary. Zdaniem Harta, podczas gdy brak wiary wpływa na nieważność chrztu, deficyty wiedzy o wierze nie wywołują takiego skutku⁴¹. Przeciwny pogląd reprezentował Pastuszko, odwołując się do Christianusa Druthmara. Polski kanonista twierdził, że wiara nie jest konieczna do ważności chrztu⁴². Nie oznacza to jednak, że powinno się udzielać chrztu osobie, która jej nie przyjmuje.

Według Woestmana, dorosły godziwie może zostać ochrzczony tylko wtedy, kiedy został dostatecznie pouczony o nauce Chrystusa i obowiązkach spoczywających na Jego uczniach. Zakres pouczenia zmienia się w zależności od wieku, zdolności, pochodzenia i środowiska dorosłego mającego przyjąć chrzest.

W 1860 roku Kongregacja Świętego Oficjum w instrukcji adresowanej do Wikariatu Apostolskiego Tche-Kiang stwierdziła, że prawo do otrzymania chrztu, które wynika z jego konieczności, jest nierozdzielnie związane z obowiązkiem odpowiedniego pouczenia⁴³. Tejero był zdania, że pouczenie o głównych prawdach wiary musi zawierać prawdy wymagane do zbawienia, to jest: o istnieniu Boga oraz o wynagrodzeniu sprawiedliwych i ukaraniu złych. Według autora, wiedza o Wcieleniu Słowa i Trójcy Świętej jest prawdopodobnie tak samo konieczna⁴⁴. Mniej więcej podobnego zdania jest Hart, z tą różnicą, że wszystkie prawdy stawia on na równi co do potrzeby nauczania ich przed udzieleniem sakramentu⁴⁵. Jako ciekawostkę warto w tym miejscu przywołać instrukcję Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 18 października 1883 roku. Zawiera ona najobszerniejszy wykaz tematów, z którymi należało zapoznać katechumenów przed dopuszczeniem ich do chrztu w sytuacji zwyczajnej⁴⁶. Są to: główne prawdy wiary, Skład Apostolski, Modlitwa Pańska, przykazania Boże, przykazania kościelne, skutki chrztu, ważniejsze obrzędy oraz akty wiary, nadziei i miłości⁴⁷. Chociaż należy wierzyć we wszystkie prawdy objawione, Granat był zdania, że

⁴⁰ H.A. Ayrinhac, *Legislation on the sacraments...*, dz. cyt., s. 31–32.

⁴¹ Por. K.T. Hart, *Baptism*, dz. cyt., s. 1053.

⁴² Por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych*, dz. cyt., s. 171.

⁴³ Sacra Congregatio Sancti Officii, *Instr. (ad Vic. Ap. Tche-Kiang)*, dz. cyt., nr 963, s. 235–237.

⁴⁴ Por. M. Blanco, *Baptism*, dz. cyt., s. 460.

⁴⁵ Por. K.T. Hart, *Baptism*, dz. cyt., s. 1053.

⁴⁶ Por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych*, dz. cyt., s. 180.

⁴⁷ Por. Sacra Congregatio de Propaganda Fide, *Instr. (ad Vic. Ap. Sin.)*, nr XVII, 18 października 1883, w: *CIC Fontes*, t. VII, nr 4903, s. 506.

wiara wyraźna wymagana jest jedynie w stosunku do prawd podstawowych, jakimi są istnienie Boga oraz sprawiedliwość Boża – która za dobro wynagradza, a za zło karze. W przypadku pozostałych wystarczająca jest wiara pośrednia i niewyraźna⁴⁸.

Ze względu na nagły wypadek – w niebezpieczeństwie śmierci – sytuacja wymaga ograniczonego pouczenia. Zależne jest ono od bliskości i stopnia niebezpieczeństwa. Inne będzie miało zastosowanie w przypadku osoby umierającej powoli na nowotwór, a inne dla osoby znajdującej się w agonii⁴⁹. Kongregacja Świętego Oficjum stwierdziła w 1703 roku, że przed chrztem dorosłego, który nie może zostać całkowicie poinstruowany, należy go pouczyć o głównych prawdach wiary, jakimi są Trójca i Wcielenie, gdyż jest to konieczne koniecznością środka do zbawienia (*necessaria necessitate medii*). Można odstąpić od pouczenia katechumena, jedynie kiedy zagrożony niebezpieczeństwem śmierci byłby zupełnie niezdatny do zapoznania się z tymi prawdami⁵⁰. Około 150 lat później ta sama Kongregacja uznała, że dorosłych, którzy wyrażają wolę przyjęcia chrztu w agonii (*articulus mortis* – kiedy śmierć jest moralnie pewna i bliska), a nie ma możliwości pouczenia ich o prawdach wiary koniecznych do zbawienia koniecznością środka, z powodu niedostatku czasu wywołanego brakiem pojęć lub nieznaną języka, ani też nie mogą wzbudzić skruchy, należy ich ochrzcić warunkowo⁵¹. W 1861 roku Kongregacja zezwoliła na udzielanie chrztu zupełnie niewykształconym osobom starszym, chorym, zagrożonym niebezpieczeństwem śmierci, jeśli mówią, że wierzą, chcą iść do nieba, boją się piekła, i nie ma czasu na dokładniejsze pouczenie ich o prawdach wiary⁵².

Według poglądów kanonistów, wyrażanych w okresie obowiązywania kodeksu z 1917 roku, nawróceni grzesznicy w niebezpieczeństwie śmierci, kiedy nie było warunków przedłożenia im pełnej nauki, przed udzieleniem chrztu powinni okazać w jakiś sposób akceptację prawd wiary, np. przez wyrażenie akceptacji wszystkiego, o czym naucza chrześcijańska religia lub w co chrześcijanie wierzą, oraz złożyć obietnicę podporządkowania się przepisom kościelnym i Boskim. Muszą także zostać pouczeni o prawdach koniecznych koniecznością środka, łącznie – jeśli w całości jest to możliwe – o tajemnicy Trójcy i Wcielenia. Obietnica nauczania się po wyzdrowieniu nie dyspensuje

⁴⁸ Por. W. Granat, *Teologiczna wiara, nadzieja, miłość*, Lublin 1960, s. 288.

⁴⁹ Por. W.H. Woestman, *Sacraments initiation...*, dz. cyt., s. 59.

⁵⁰ Por. Sacra Congregatio Sancti Officii, (*Quebec*), 25 stycznia 1703, w: *CIC Fontes*, t. IV, nr 764, s. 41–42.

⁵¹ Por. Sacra Congregatio Sancti Officii, (*Vic. Ap. Sandwic.*), 11 grudnia 1850, w: *CIC Fontes*, t. IV, nr 912, s. 188.

⁵² Por. Sacra Congregatio Sancti Officii, (*Tchely Meridio-Oriental.*), ad 1–2, 10 kwietnia 1861, w: *CIC Fontes*, t. IV, nr 965, s. 238–239.

od tego wymagania. Zdaniem Ayriinhaca, roztropność może czasami wymagać przemilczenia pewnych obowiązków, aby nie zakłócać dobrej wiary bez jakiegokolwiek rezultatu⁵³.

Skoro mowa o skutkach braku należnego pouczenia, interesująca wydaje się lektura prywatnej odpowiedzi udzielonej przez Kongregację Nauki Wiary 6 kwietnia 1966 roku, dotyczącej nieważności pewnego chrztu. Przypadek dotyczył niejakiego H.B.C. – nieochrzczonego mężczyzny ożenionego 13 maja 1943 roku z B.C.J., ochrzczonej protestantką. Z powodu trudności mieszkaniowych zmuszony był on mieszkać ze swoją teściową, która uważała się za osobę religijną. Kobieta była przeciwna małżeństwu, ponieważ H.B.C. był nieochrzczony. Od momentu kiedy młodzi zaczęli mieszkać z matką, zaczęła ona nękać mężczyznę z powodu braku chrztu. Jej nastawienie powodowało wielkie napięcie w domu. H.B.C., chcąc uwolnić się od nękania, w drodze z pracy zatrzymał się w kościele protestanckim, do którego należała jego teściowa, i poprosił pastora, aby ten go ochrzcił. Mężczyzna nie miał religijnego pouczenia ani w dzieciństwie, ani w wieku dorastania, ani przed małżeństwem. Mimo to pastor bez pouczenia wziął go do baptysterium i udzielił mu chrztu. Mężczyzna żył z kobietą do 1960 roku, kiedy to wystąpił o przywilej wiary z powodu bycia przymuszonym do przyjęcia chrztu. Twierdził, że nie posiadał wiedzy na temat skutków chrztu z wyjątkiem tego, że jest on udzielany po to, aby dać imię dziecku. Papież 9 marca 1966 roku udzielił łaski rozwiązania tego małżeństwa *in favorem fidei*, uznając za wystarczające dowody przemawiające za nieważnością chrztu mężczyzny⁵⁴.

Na podstawie opisanego stanu sprawy trudno dopatrzeć się przymusu fizycznego powodującego nieważność aktu prawnego. Można natomiast przyjąć, że ów mężczyzna, przyjmując chrzest, działał pod wpływem bojaźni bądź przymusu moralnego, jednakże czynność prawna dokonana pod ich wpływem, zgodnie z kodeksem Pio-Benedyktyńskim, uznawana była za ważną. Zatem przyczyna uznania chrztu H.B.C. za nieważny musi leżeć gdzie indziej. Nie bez znaczenia było stwierdzenie mężczyzny, że nie posiadał on żadnej wiedzy na temat skutków przyjmowanego sakramentu, bowiem nie był o nich w ogóle pouczony na żadnym etapie swojego życia. Zgodnie z wolą najwyższego ustawodawcy, wyrażoną w kan. 104 KPK/17, czynności dokonane pod wpływem błędu odnoszącego się do samej istoty aktu (z którym zrównana co do skutków została niewiadomość) były nieważne. Błąd istoty zachodzi m.in., gdy ktoś się

⁵³ H.A. Ayriinhac, *Legislation on the sacraments...*, dz. cyt., s. 30–31.

⁵⁴ Por. Sacred Congregation of the Council, *Privilege of faith case involving invalid baptism*, Prot. N. 12/1964/M, 6. kwietnia 1966, w: *Canon law digest*, red. J.I. O'Connor, t. 7: *Officially published documents affecting the Code of Canon Law 1968–1972*, Washington 1975, s. 770–771.

myli co do natury samego aktu⁵⁵. Wydaje się, że w przypadku H.B.C. brak należnego pouczenia spowodował ignorancję – „niewiadomość” dotyczącą skutków sakramentu oraz błąd odnoszący się do samej istoty aktu, a co za tym idzie, nieważne jego przyjęcie. Na marginesie warto nadmienić, że wśród wielu dokumentów Stolicy Apostolskiej na temat zakresu przygotowania do sakramentu chrztu wzmianka o pouczeniu katechumena o jego skutkach została uczyniona, jak już wcześniej zostało to zasygnalizowane, jedynie w instrukcji Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 18 października 1883 roku.

Zakwalifikowanie w 1966 roku przez Stolicę Apostolską chrztu H.B.C. jako nieważnego jest o tyle istotne dla rozważań prowadzonych w niniejszym artykule, że normy prawa kanonicznego o przymusie, bojaźni, ignorancji, błędzie – które kiedyś pozwoliły uznać ten chrzest za nieważnie przyjęty – obowiązują również i dzisiaj w prawie niezmiennym brzmieniu⁵⁶. Paragraf 1 kan. 125 kodeksu Jana Pawła II stanowi: „Akt dokonany na skutek zewnętrznego przymusu wywartego na osobę, któremu nie mogła się ona w żaden sposób oprzeć, należy uważać za niedokonany”. W kolejnym kanonie została zamieszczona norma, zgodnie z którą „Akt dokonany pod wpływem ignorancji lub błędu dotyczącego samej istoty aktu lub warunku wymaganego w sposób bezwzględny – jest nieważny”.

Podsumowując, można dojść do przekonania, że choć brak przygotowania i nieznanomość głównych prawd wiary nie wpływają bezpośrednio na ważność przyjętego przez dorosłego chrztu, jednakże mogą doprowadzić pośrednio do jego nieważności, gdy będą miały wpływ na intencję przyjmującego, jak w przypadku powyżej opisanym, przez ignorancję dotyczącą samej istoty chrztu. Jak zauważa Janczewski, powołując się na opinie kanonistów, intencja przyjęcia sakramentu powinna spełniać specyficzne, ściśle określone wymogi. Między innymi musi być prawdziwa i zdeterminowana, czyli taka, w której akt woli jest skierowany na ściśle określony przedmiot – przyjęcie sakramentu⁵⁷. Dorosły nieświadomy skutków sakramentu bądź błędnie je oceniający – przykładowo z powodu zaniedbania – nie jest w stanie wzbudzić intencji bezpośrednio skierowanej na uzyskanie skutków prawnych. Jeśli w tej sytuacji przyjmując chrzest, nie wzbudzi intencji czynienia tego, czego Kościół od niego oczekuje, może się okazać, że brak wiedzy pośrednio wpłynie na nieważność chrztu.

⁵⁵ Por. KPK/17, kan. 103–104; F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957, s. 293–296.

⁵⁶ Por. M. Thériault, *Juridical acts*, w: *Exegetical commentary...*, dz. cyt., t. I, s. 803–807.

⁵⁷ Por. Z. Janczewski, *Ważność sprawowania...*, dz. cyt., s. 73.

4. Praktyka życia chrześcijańskiego

Aby dorosły mógł być ochrzczony, poza wyrażeniem woli przyjęcia chrztu oraz bycia odpowiednio pouczonym o prawdach wiary i obowiązkach chrześcijańskich powinien przejść, zgodnie z wolą ustawodawcy wyrażoną w kan. 865 § 1 KPK/83, praktykę życia chrześcijańskiego w katechumenacie.

Okres poprzedzający przyjęcie chrztu przez dorosłego we *Wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym do Chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* został podzielony na katechumenat i prekatechumenat. Można tu przeczytać o tym, jak winno wyglądać ćwiczenie w praktyce życia chrześcijańskiego dorosłego zamierzającego przyjąć chrzest. Dowiadujemy się m.in., że katechumeni powinni gorliwie uczestniczyć w liturgii słowa oraz przyjmować błogosławieństwa i sakramentalia (nr 18). Powinni zdobywać umiejętność modlitwy i wyznawania wiary. Winni uczyć się we wszystkim zachowywać wymagania Chrystusa, w działaniu ulegać wyższym natchnieniom i pełnić miłość bliźniego aż do wyrzeczenia się siebie (nr 19). Zanim zostanie dokonane tzw. wybranie, wymaga się od katechumenów nawrócenia serca i zmiany obyczajów, dostatecznej znajomości nauki chrześcijańskiej oraz ducha wiary i miłości (nr 23)⁵⁸.

W dokumencie II Synodu Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski poświęconym liturgii biskupi przestrzegli odpowiedzialnych za przygotowanie do chrztu dorosłych, by nie ulegli pokusie sprowadzania katechumenatu wyłącznie do przekazu wiedzy. „Niekiedy utrzymuje się praktyka samego tylko przekazywania i sprawdzania wiadomości religijnych w toku tzw. przygotowania dorosłych i dzieci w wieku szkolnym do sakramentów, natomiast brakuje autentycznego wtajemniczenia chrześcijańskiego, które powinno dokonywać się przede wszystkim w rodzinach chrześcijańskich i przez katechumenat”⁵⁹. Katechumenat dzieci w wieku komunijnym nie powinien być zastąpiony przygotowaniem do I Komunii⁶⁰.

Zgodnie z przywołanym wyżej *Wprowadzeniem teologicznym i pastoralnym*, czas trwania katechumenatu zależy od wielu czynników: działania łaski Bożej, programu katechezy, liczby katechetów, współpracy poszczególnych katechumenów, możliwości pokrycia kosztów przyjazdu i pobytu w ośrodku katechizacyjnym, pomocy lokalnej wspólnoty (nr 20). Dlatego trudno jest ustalić

⁵⁸ *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, nr 9–26, w: *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988, s. 21–28.

⁵⁹ Por. *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, nr 61, w: *II Polski Synod Plenarny* (1991), Poznań–Warszawa 2001, s. 201.

⁶⁰ Por. *IV Synod Archidiecezji Warszawskiej*, stat. 247, „Wiadomości Archidiecezji Warszawskiej” 5 (2003), s. 439–635.

z góry czas jego trwania⁶¹. Katechumen powinien przed przyjęciem chrztu okazać wyraźne oznaki żywej wiary oraz stałości w wyznawaniu religii chrześcijańskiej⁶².

W przypadku dorosłych znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci ustawodawca opuścił po stronie przyjmującego chrzest wymóg przejścia praktyki życia chrześcijańskiego w katechumenacie, ograniczając się jedynie do zobowiązania się chrzczonego, że będzie zachowywał nakazy religii chrześcijańskiej (por. KPK/83, kan. 865 § 2).

Przysięga dorosłego znajduącego się w niebezpieczeństwie śmierci, że będzie zachowywał nakazy chrześcijańskiej religii, jak również obowiązek odbycia przez dorosłego „w normalnych warunkach” praktyki życia chrześcijańskiego w katechumenacie, o których wspomina kan. 865 kodeksu Jana Pawła II, nie wpływają bezpośrednio na ważność przyjętego chrztu, lecz na jego godziwość. Należy się jednak liczyć z negatywnym wpływem płytko przeżytego katechumenatu na owocność łaski chrztu św. Okres katechumenatu powinien pomóc oczyścić motywy, którymi kieruje się dorosły wyrażający wolę przyjęcia chrztu.

5. Pouczenie o konieczności żalu za grzechy

Apostołowie, udzielając chrztu, domagali się żalu „na odpuszczenie grzechów”⁶³. Pokuta wymagana od chrzczonego dorosłego, będąca aktem ludzkim realizowanym przy pomocy łaski Bożej, przygotowuje odpuszczenie grzechów, które jest całkowicie darmowym dziełem Boga. Przebaczenie grzechów dokonuje się przez obmycie człowieka wodą, czemu towarzyszy słowo⁶⁴.

Nie ma się więc czemu dziwić, że kolejnym warunkiem, jaki winien spełnić dorosły przyjmujący chrzest poza niebezpieczeństwem śmierci, jest bycie pouczonym o konieczności żalu za grzechy (por. KPK/83, kan. 865 § 1). O tym, że żal za grzechy (nawet nie pouczenie o nim), oprócz należytego pouczenia i wia-

⁶¹ Więcej na temat katechumenatu można przeczytać w: Augustyn, *Pisma katechetyczne*, tłum. W. Budzik, Warszawa 1952; Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, tłum. W. Kania, t. 1–2, Lublin 1993–1994; M. Dujarier, *Krótką historią katechumenatu*, tłum. A. Świeykowska, U. Grajczak, Poznań 1990; A. Durak, *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych drogą do miłości*, Warszawa 1991; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983 (zwł. rozdz. *Z dziejów sakramentu chrztu*, s. 38–197); S. Movilla, *Od katechumenatu do wspólnoty. Wprowadzenie teologiczno-duszpasterskie*, tłum. B. Szatyński, Warszawa 1990; S.A. Sielepin, *Chrystus pośród was nadzieja chwały. Eschatologiczna chwała zbawionych w sakramentach chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Sandomierz 1996; W. Świerżawski, *Bierzmowanie. Duch Prawdy doprowadzi was do całej prawdy. Sakrament bierzmowania i obrzęd wtajemniczenia dorosłych*, Wrocław 1983; tenże, *Wiara co ci daje? Nowa ewangelizacja (Katechezy katechumenalne i mystagogiczne)*, Sandomierz 1992.

⁶² Por. *Sacra Congregatio de Propaganda Fide, Litt. (ad Vic. Ap. Fokien.)*, 13 września 1760, w: *CIC Fontes*, t. VII, nr 4537, s. 79.

⁶³ Por. Dz 2, 38; 5, 31; 22, 16.

⁶⁴ Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, tłum. L. Balter, Poznań 1998, s. 136.

ry, jest wymagany do godziwego przyjęcia sakramentu chrztu przez dorosłego, pisała m.in. Kongregacja Świętego Oficjum w 1860 roku. Dykasteria jednocześnie zaznaczyła, że na ważność chrztu dorosłego ma wpływ wola jego przyjęcia. Pomimo to nie należało rozróżniać warunków wymaganych do chrztu⁶⁵.

Według *Katechizmu Kościoła katolickiego*, żal za grzechy to „ból duszy i zniechęcenie popełnionego grzechu z postanowieniem niegrzeszenia w przyszłości”⁶⁶. Jan Paweł II stwierdził, że polega on na jasnym i zdecydowanym odrzuceniu popełnionego grzechu oraz postanowieniu niegrzeszenia w przyszłości, „z miłości do Boga, która odradza się przez skruchę. Tak pojęty żal jest więc podstawą i duszą nawrócenia, owej ewangelicznej *metanoia*, która przyprowadza człowieka do Boga jak syna marnotrawnego powracającego do ojca i która znajduje w sakramencie pokuty swój znak widzialny, doskonałą ową skruchę. Dlatego »prawdziwość pokuty zależy od tej skruchy serca«⁶⁷. Odpowiednia dyspozycja przyjmującego chrzest, analogicznie do przystępującego do sakramentu pokuty i pojednania, powinna obejmować żal za wszystkie popełnione grzechy ciężkie, a jeśli ich nie ma – za niektóre przynajmniej grzechy lekkie⁶⁸.

Według Pastuszki, rozważającego kwestię żalu za grzechy, katechizowanie dorosłych nie jest celem samym w sobie. Ma ono doprowadzić katechumena do uwierzenia, a w konsekwencji do żalu za grzechy i postanowienia poprawy. Zdaniem autora, taki żal za grzechy jest warunkiem wymagany do godziwego przyjęcia chrztu przez osobę, która osiągnęła już używanie rozumu⁶⁹. Nie jest wystarczające pouczenie dorosłego o żalu za grzechy z jednoczesnym pominięciem zapoznania go z głównymi prawdami wiary, gdy jest przytomny i świadomy, nawet wtedy, kiedy prosi o chrzest, znajdując się w niebezpieczeństwie śmierci⁷⁰.

Zgodnie z *Wprowadzeniem teologicznym i pastoralnym do Chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, odbywane w czasie katechumenatu skrutynia pomagają kandydatom do chrztu w oczyszczeniu serca i myśli przez badanie sumienia i pokutę oraz w oświeceniu przez głębsze poznawanie Chrystusa Zbawiciela. Uświadamiają wybranym, że to, co jest w ich sercach ułomne, słabe i złe, powinno zostać uzdrowione, a to, co jest w nich prawe, wartościowe i święte,

⁶⁵ Por. Sacra Congregatio Sancti Officii, *Instr. (ad Vic. Ap. Tche-Kiang)*, dz. cyt., nr 963, s. 236–237.

⁶⁶ Por. KKK 1451.

⁶⁷ Por. Ioannes Paulus II, *Adhortatio Apostolica Reconciliatio et paenitentia*, nr 31.III, 1 grudnia 1984, AAS 77 (1985), s. 260.

⁶⁸ Por. P. Hemperek, *Uświęcające zadanie Kościoła*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, red. P. Hemperek i in., t. 3, Lublin 1986, s. 153.

⁶⁹ Por. M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych*, dz. cyt., s. 182; N. Halligan, *The Sacraments and their celebration*, New York 1986, s. 30.

⁷⁰ Por. Sacra Congregatio Sancti Officii, (*Yunnan*), 30 czerwca 1898, w: *CIC Fontes*, t. IV, nr 927, s. 201.

winno być umocnione. Prowadzą do uwolnienia od grzechu i szatana oraz do umocnienia w Chrystusie, który dla wybranych jest drogą, prawdą i życiem⁷¹.

U dorosłych posiadających grzechy czynkowe potrzebny jest przed chrztem jakiś żal za nie, chociaż nie musi on pochodzić z miłości bezinteresownej Boga⁷². Przyjmując chrzest, powinni wzbudzić w sobie ducha pokuty i odstąpić od stanu grzechu, aby dostąpić łaski. W związku z tym nie można udzielać chrztu temu, kto chce trwać nadal w grzechu⁷³. Nieochrzczonego, który odmawia odstąpienia od grzesznych praktyk, nie wolno chrzczyć. Neofita, aby zostać ochrzczone, powinien wzbudzić prawdziwy i szczery nadprzyrodzony żal, a przynajmniej skruchę za wszystkie (a przynajmniej śmiertelne) grzechy. To zawiera okazanie nadziei i bezwzględne porzucenie złych przyzwyczajaj⁷⁴.

Według Woestmana, w przypadku gdy dorosły przyjmuje chrzest bez żalu za grzechy, nie zostają one w tym momencie odpuszczane. Mogą zostać darowane jedynie wtedy, kiedy chrzczony ma konieczną dyspozycję, tj. prawdziwy żal⁷⁵. Podobny pogląd prezentował Blanco, który w swoich rozważaniach na temat interesującej nas materii stwierdził: „Ostatecznie zgodnie z różnymi wymaganiami (do ważności i godziwości) ustanowionymi przez prawodawcę, może pojawić się problem w sytuacji, gdy z obecną intencją nie zbiega się odpowiednia dyspozycja do otrzymania przebaczenia. W takiej sytuacji efekt sakramentu ogranicza się do wyciśnięcia znamienia sakramentalnego, zaś sakrament odżywa, gdy ochrzczone będzie odpowiednio dysponowany”⁷⁶. Ayrinhac twierdził, że prawdziwa skrucha nie istnieje u katechumena, który nie manifestuje szczerzej woli zachowywania prawa Bożego i kościelnego, odrzucenia przesądnych praktyk, oddalenia nieprawnej żony, rezygnacji z niegodziwego handlu itp. Stąd jego zdaniem rodzi się niekiedy konieczność wspomnienia i położenia szczególnego nacisku na niektóre z wymienionych punktów⁷⁷.

Na koniec rozważań o żalu za grzechy warto przywołać wypowiedź św. Tomasza z Akwinu: „Dorosły człowiek tylko wówczas ważnie przyjmuje chrzest, gdy ma wolę przyjęcia tego sakramentu. Z racji chrztu człowiek ma umrzeć dla dawnego, grzesznego życia i rozpocznie nowe życie. Nie może zaś umrzeć dla dawnego życia, jeśli tego nie chce i nie żałuje za swe grzechy. Podobnie nie roz-

⁷¹ *Chrześcijańskie wtajemniczenie dorosłych...*, dz. cyt., nr 23, s. 26.

⁷² W. Granat, *Sakramenty święte...*, dz. cyt., s. 135.

⁷³ Por. Sacra Congregatio Sancti Officii, *Instr. (ad Vic. Ap. Gallas)*, 28 marca 1860, w: *CIC Fontes*, t. IV, nr 957, s. 230–233; Sacra Congregatio Sancti Officii, (*Tchely Meridio-Oriental.*), 10 kwietnia 1861, w: tamże, nr 965, s. 239.

⁷⁴ Por. N. Halligan, *The Sacraments and their celebration*, dz. cyt., s. 30.

⁷⁵ W. H. Woestman, *Sacraments initiation...*, dz. cyt., s. 59.

⁷⁶ Por. M. Blanco, *Baptism*, dz. cyt., s. 461–462.

⁷⁷ H.A. Ayrinhac, *Legislation on the sacraments...*, dz. cyt., s. 30.

pocznie nowego życia wraz ze chrztem, jeśli nie ma takiej woli. Tak wola u dorosłego jest konieczna do przyjęcia chrztu⁷⁸.

Zakończenie

Od ważnego udzielenia chrztu św. zależna pozostaje skuteczność pozostałych sakramentów. Nie bez znaczenia są zatem akty szafarza i przyjmującego sakrament. Celem artykułu było przybliżenie czytelnikowi warunków, które musi spełnić chrzczony, aby sakrament został mu ważnie i godziwie udzielony. Mimo że jest rzeczą oczywistą, iż na ważność przyjęcia tego sakramentu mają wpływ: bycie istotą ludzką, pozostawanie przy życiu oraz przyjęcie sakramentu po raz pierwszy w życiu, to jednak realizacja tych warunków napotyka czasami trudności, co zostało ukazane w niniejszym opracowaniu. Kolejny element wpływający na ważność chrztu czasami również nastrocza poważniejszych problemów, bowiem zależy od czynnika mniej wyrazistego niż wcześniej wymienione – mianowicie stanu używania rozumu przyjmującego sakrament. Decyzją ustawodawcy, wielokrotnie wyrażaną przez dykasterie Kurii Rzymskiej, nikt, kto osiągnął używanie rozumu, nie może zostać ochrzczony ważnie wbrew swojej woli. W przypadku chrztu dzieci i osób zrównanych z nimi w prawie ustawodawca nie przepisuje do ważności sakramentu konieczności wzbudzenia przez nie intencji. Zdecydował on, że po skończonym siódmym roku życia domniemywa się u małoletniego posiadanie używania rozumu. Presumpcja ta może zostać jednak obalona. Może się również zdarzyć, że dziecko przed skończeniem siedmiu lat osiągnie używanie rozumu i wtedy powinno wzbudzić intencję przyjęcia chrztu dla jego ważności. Wśród kanonistów w większości panuje zgoda na temat cech, jakimi winna się odznaczać wzbudzona intencja.

Godziwe przyjęcie sakramentu wiąże się z poznaniem prawd wiary, jednakże w tym temacie autorzy mieli odmienne zdanie na temat zakresu pouczenia katechumena. Niektórzy z nich uważali, że brak wiary u przyjmującego chrzest skutkuje nieważnością sakramentu. Zakres pouczenia zależny jest od stanu, w jakim znajduje się kandydat. Od początku Kościoła przyjmujący sakrament powinien przez odpowiedni czas praktykować życie chrześcijańskie w katechumenacie i tak jest do dzisiaj. Niestety, aplikacja tej normy w życiu spotyka się z różnym podejściem duszpasterzy i na terenie Konferencji Episkopatu Polski jej realizacja nie jest jednorodna. Skutkować może to niegodziwym sprawowaniem sakramentu. Poza znajomością prawd wiary oraz praktyką życia chrześcijańskiego dorosły, jeśli nie znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, powinien

⁷⁸ *Summa Theologica*, pars III, q. 68, a. 7.

zostać pouczony o konieczności żalu za grzechy. Brak skruchy powoduje, że sakrament ogranicza się do wyciśnięcia znamienia sakramentalnego.

Summary

Conditions necessary for a valid and licitly baptism of an adult according to law of the Roman Catholic Church

The author focused on problems which can arise while applying norms envisaged by the supreme lawmaker which have to be fulfilled by the baptized adult for a sacrament to be received validly and licitly. Baptism of desire is not enough; a baptism of water is necessary, because this is the gateway to the sacraments, and without it the rest of the sacraments cannot be validly received. To be a "living person" is to be capable of baptism. The one baptized validly cannot receive baptism for a second time. An adult cannot be validly baptized without wanting to be baptized. The manifestation of will constitutes a requirement *ad validitatem* of celebration of baptism. An adult may be licitly baptized only if the person has basic instruction in the teaching of the Church and the duties incumbent upon a Christian. For licitness an adult should as well try him/herself by means of a catechumenate. To be forgiven for personal sins an individual must repent. The requirements change slightly in the danger of death. In such circumstances an adult can be baptized when having some knowledge of the principal truths of faith, has manifested in any way the intention to receive baptism and promises to observe the commandments of the Christian religion (CIC, can. 864–865).

Ks. Tomasz Jakubiak – ur. w 1976 roku, doktor prawa kanonicznego. W latach 2010–2012 Sędzia Metropolitalnego Sądu Warszawskiego. Od 2010 roku adiunkt Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie Sekcja św. Jana Chrzciciela, wykładowca prawa kanonicznego w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie.

Magdalena Tacikowska
UKSW – Warszawa

KLONOWANIE CZŁOWIEKA W ŚWIETLE NAUKI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO I PRAWA POLSKIEGO

Słowa kluczowe: embrion, komórki macierzyste, embrionalne komórki macierzyste, klonowanie, klonowanie reprodukcyjne, klonowanie terapeutyczne

Keywords: embryo, stem cells, embryonic stem cells, cloning, reproductive cloning, therapeutic cloning

Schlüsselwörter: Embryo, Stammzellen, embryonale Stammzellen, Klonen, Reproduktives Klonen, Therapeutisches Klonen

W związku z tym, że postęp w dziedzinie biotechnomedycyny pozwala na coraz większą ingerencję w ludzkie życie już w fazie embrionalnej, niezwykle istotną sprawą jest obecnie podjęcie rozważań na temat klonowania człowieka, które oprócz sfery biologicznej obejmą również sferę moralną i prawną.

Kwestia ta, jak wiadomo, wzbudza wiele kontrowersji natury etycznej. Należy się zatem zastanowić, czy badania nad embrionem ludzkim oraz manipulowanie nim w procesie klonowania są moralnie dopuszczalne czy też nie. W tym celu przeanalizujemy naukę Kościoła katolickiego w tym zakresie i wskażemy na tej podstawie, czym tak naprawdę jest embrion ludzki, jaki jest jego status i jakie prawa mu przysługują. Niezbędne jest również ogólne wyjaśnienie mechanizmów klonowania oraz rozważenie warunków dopuszczalności lub też wprowadzenia zakazu tej procedury.

Z prawnego punktu widzenia konieczne jest omówienie standardów prawa polskiego w tym zakresie.

1. Status embrionu ludzkiego w świetle nauki Kościoła katolickiego

Kościół katolicki w instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae* podkreśla wartość ludzkiego życia i obowiązek obdarzenia go należnym szacunkiem. „Od chwili poczęcia życie każdej istoty ludzkiej powinno być uszanowane w sposób absolutny, ponieważ jest na ziemi jedynym stworzeniem, które Bóg »chciał dla niego samego«, a dusza rozumna każdego człowieka jest »bezpo-

średnio stwarzana« przez Boga: całe jego jestestwo nosi w sobie obraz Stwórcy. (...) Nikt, w żadnej sytuacji, nie może rościć sobie prawa do bezpośredniego zniszczenia niewinnej istoty ludzkiej”¹. Istotą ludzką jest również embrion, i to od momentu utworzenia się zygoty, dlatego Kościół wymaga bezwarunkowego szacunku także dla jego integralności cielesnej i duchowej. Należy traktować go jak osobę i przyznać mu wszelkie prawa osoby, przede wszystkim nienaruszalne prawo do życia przysługujące każdej niewinnej istocie ludzkiej².

Papież Jan Paweł II w powyższej instrukcji uznaje zabiegi dokonywane na embrionie ludzkim za dopuszczalne, „pod warunkiem że uszanują życie i integralność embrionu, nie narażając go na ryzyko nieproporcjonalnie wielkie, ale są podejmowane w celu leczenia, poprawy jego stanu zdrowia lub ratowania zagrożonego życia”³. Eksperymenty na embrionach godzą w ich ludzką godność, natomiast zastosowanie leczenia doświadczalnego w sytuacji bez wyjścia, gdy nie ma innych metod, może być godziwe. W dokumencie poruszona została również kwestia zwłok embrionów pochodzących z dobrowolnych przerw ciąży lub samoistnych poronień. Należy je uszanować tak samo jak zwłoki innych istot ludzkich⁴.

Zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego, prawo do życia jest podstawowym prawem przysługującym każdemu człowiekowi od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci. „Życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej chwili swego istnienia, także w fazie początkowej”⁵. „Nic i nikt nie może dać prawa do zabicia niewinnej istoty ludzkiej”⁶, za którą uznaje się embrion na równi z płodem, dzieckiem, dorosłym, człowiekiem starym, nieuleczalnie chorym czy umierającym⁷. Kościół katolicki stoi na stanowisku, że od chwili zapłodnienia komórki jajowej istocie ludzkiej przysługuje prawo do bezwarunkowego szacunku dla jej integralności oraz jedności cielesnej i duchowej. Również od momentu poczęcia winna ona być uznawana za osobę⁸.

Jan Paweł II porusza też kwestię zabiegów i eksperymentów medycznych na embrionach, uznając je za przestępstwo przeciwko ich godności istot ludzkich. Pomimo że mają one godziwy cel, prowadzą do zabicia embrionów⁹.

¹ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Donum vitae*. O szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania w odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia, 22 lutego 1987, AAS 80 (1988), p. 5, s. 76–77.

² Por. tamże, p. 1–1, s. 77–79.

³ Tamże, p. 1–3, s. 80–81.

⁴ Por. tamże, p. 1–5, s. 83–83.

⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*. O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, AAS 87 (1995), n. 5, s. 405–407.

⁶ Tamże, n. 57, s. 464–466.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. tamże, n. 60, s. 468–469.

⁹ Por. tamże, n. 63, s. 472–474.

„Wykorzystywanie embrionów i płodów ludzkich jako przedmiotu eksperymentu jest przestępstwem przeciwko ich godności istot ludzkich, które mają prawo do takiego samego szacunku jak dziecko już narodzone i jak każdy człowiek”¹⁰. Potępiona jako niemoralna została również praktyka wykorzystywania żywych embrionów i płodów ludzkich, czasami specjalnie w tym celu produkowanych w warunkach laboratoryjnych, jako materiału biologicznego, źródła tkanek lub organów do przeszczepów. Zabójstwo niewinnych istot ludzkich Kościół katolicki uznaje za akt absolutnie niedopuszczalny bez względu na osiągnięte w ten sposób korzyści¹¹.

Ekspertyzy na embrionach są coraz częściej dopuszczane przez ustawodawstwa różnych państw. Należy pamiętać, iż w świetle nauczania Kościoła zawsze stanowi to przestępstwo przeciwko godności istoty ludzkiej. Podkreślenia wymaga również fakt, że bardzo często do eksperymentów i badań naukowych wykorzystuje się tzw. materiał biologiczny pochodzący z nielegalnych źródeł, uzyskany w wyniku niegodziwego zabiegu. Bywa on sprzedawany lub też bezpłatnie dostarczany ośrodkom badawczym przez instytucje państwowe, na których ciąży taki obowiązek prawny. Problematiczna sytuacja zachodzi wówczas, gdy materiał biologiczny powstaje w jednych ośrodkach badawczych i jest dostarczany naukowcom z innych ośrodków lub stanowi przedmiot handlu. Istotne jest tu podkreślenie, że zabiegów tego rodzaju nie usprawiedliwia tzw. kryterium niezależności. Zakłada ono, że jeżeli istnieje rozdział pomiędzy ośrodkiem badawczym a źródłem pochodzenia uzyskanego nielegalnie materiału biologicznego, wówczas badania na tych embrionach są godziwe¹².

2. Stanowisko Kościoła katolickiego w kwestii klonowania

Przed omówieniem stanowiska Kościoła katolickiego w tej sprawie należy w zarysie wyjaśnić proces klonowania z medycznego punktu widzenia. Ogólna znajomość tej problematyki jest niezbędna, aby podjąć dyskusję na temat dopuszczalności lub też zakazu klonowania.

Termin „klonowanie” oznacza w skrócie technikę polegającą „na uzyskaniu genetycznej kopii określonego pierwowzoru – fragmentu DNA, komórki lub wręcz całego organizmu”¹³. Ze względu na cel wyróżnia się klonowanie reprodukcyjne oraz klonowanie terapeutyczne¹⁴.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych, 8 września 2008, AAS 100 (2008), n. 34–35, s. 882–885.

¹³ *Leksykon ochrony praw człowieka. 100 podstawowych pojęć*, red. M. Balcerzak, S. Sykuna, Warszawa 2010, s. 196.

¹⁴ Por. J.E. Kapelańska, *Klonowanie człowieka i embrionalne komórki macierzyste w świetle prawa*

2.1. Kościół wobec klonowania reprodukcyjnego

Klonowanie reprodukcyjne to technika rozważana raczej w teoretycznych dyskusjach niż w kontekście praktycznych działań. Jednakże rozważania takie są niezwykle istotne ze względu na cel, w jakim ta technika miałaby być stosowana: doprowadzenie do narodzin sklonowanego dziecka¹⁵. „Za pomocą tej metody otrzymana się zarodki ludzkie o cechach koniecznych do ich implantacji i rozwoju w macicy matki, aż do osiągnięcia narodzin dziecka”¹⁶.

Badania prowadzone dotychczas na zwierzętach pokazują, iż zastosowanie tej techniki do klonowania człowieka ma niewielkie szanse powodzenia. Potrzebna jest do tego duża liczba komórek jajowych, co w przypadku człowieka stanowi pewną trudność. Poza tym tylko mała część uzyskanych w ten sposób zarodków prawidłowo się rozwija i może zostać przeniesiona do macicy w celu implantacji. Większość z nich jednak nie zdoła się zagnieżdżyć i zginie na tym etapie. Ponadto istnieje prawdopodobieństwo wystąpienia u klonowanego osobnika poważnych wad, ujawniających się w momencie narodzin lub później. Zagrożone może być również życie matki z uwagi na wyższe niż normalnie ryzyko komplikacji w trakcie ciąży oraz poronienia.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że swego rodzaju klonowanie zdarza się u człowieka naturalnie. Chodzi o bliźnięta jednojajowe (monozygotyczne). Rodzą się one na skutek podziału zarodka na pół w początkowym etapie jego rozwoju. Bliźnięta jednojajowe mają taki sam materiał genetyczny, można je zatem uznać za klony, identyczne pod każdym względem aż do momentu narodzin. W dalszych etapach rozwoju oddziałuje na nie otoczenie i kształtują się odmienne osobowości, ale nie ma to oczywiście wpływu na ich DNA¹⁷.

Papieska Akademia Pro Vita opublikowała w 1997 roku dokument zatytułowany *Refleksje na temat klonowania*. Potępiła w nim klonowanie człowieka, uznając je za niedopuszczalne i argumentując, iż technika ta umniejsza znaczenie prokreacji ludzkiej, czyniąc z ludzi mogących być rodzicami (obu płci) narzędzia do rozmnażania bezpłciowego. Prowadzi ona również do instrumentalizacji kobiety, od której niejako „wypożycza się” komórkę jajową i macicę. Zakłócone zostają ponadto podstawowe relacje pomiędzy dzieckiem a rodzicami, pokrewieństwo i powinowactwo. Klonowanie uznaje się również za niedopuszczalne ze względu na jego liczne negatywne konsekwencje. Ponadto zakazuje się klonowania ludzkich embrionów do celów produkcyjnych lub naukowych (eksperymentalnych)¹⁸.

międzynarodowego i porównawczego, Toruń 2006, s. 10.

¹⁵ Por. T. Kraj, *Klonowanie*, w: *Encyklopedia bioetyczna*, red. A. Muszala, Radom 2007, s. 292.

¹⁶ *Klonowanie i komórki macierzyste*, red. K. Kurek (Nauka ekstra, t. 9), Warszawa 2011, s. 67.

¹⁷ Por. tamże, s. 67–70.

¹⁸ Por. Papieska Akademia Pro Vita, *Refleksje na temat klonowania*, 25 czerwca 1997, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 636–639.

Zgodnie z nauką Kościoła zawartą w instrukcji Kongregacji Nauki Wiary *Dignitas personae* z 8 września 2008 roku, „klonowanie człowieka jest ze swej natury niedopuszczalne, gdyż doprowadzając do skrajności zło sztucznego zapłodnienia, ma na celu wytwarzanie nowych istot ludzkich w sposób niemający żadnego związku z aktem wzajemnego obdarowania dwojga małżonków i jeszcze bardziej radykalnie, bez żadnego związku z płciowością. Prowadzi to do nadużyć i manipulacji, stanowiących poważne pogwałcenie ludzkiej godności”¹⁹.

Poza tym Magisterium w powyższym dokumencie podkreśla, iż podmiot powstały w wyniku klonowania reprodukcyjnego posiadałby narzucony z góry określony materiał genetyczny, co oznaczałoby jego niewolnictwo biologiczne. Roszczenie sobie prawa do samowolnego określenia cech genetycznych innej osoby należy uznać za poważną obrazę jej godności i zasady równości wszystkich ludzi. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, i to Jemu zawdzięcza swoje istnienie i cechy osobiste. Niepowtarzalność każdej osoby ludzkiej ma źródło w jej szczególnej relacji z Bogiem, z której wynika obowiązek poszanowania wyjątkowości i integralności człowieka zarówno biologicznej, jak i genetycznej. Dzieło stworzenia nowego ludzkiego życia może dokonywać się jedynie za pośrednictwem małżonków łączących się w akcie miłości²⁰.

W związku z tym, że życie ludzkie zaczyna się już w fazie embrionalnej, nie można nim rozporządzać według własnego uznania i potrzeb, nawet jeżeli wydaje się to uzasadnione ze względu na wzniosły cel.

2.2. Kościół wobec klonowania terapeutycznego

Klonowanie terapeutyczne polega na „zastosowaniu techniki klonowania do wytworzenia ludzkich embrionów w celu wykorzystania potencjału terapeutycznego obecnych w nich komórek macierzystych”²¹.

Metoda ta ma na celu leczenie niektórych chorób. Możliwe jest to poprzez klonowanie komórek osoby chorej na skutek przeniesienia jądra komórki somatycznej pacjenta do komórki jajowej pozbawionej uprzednio własnego jądra. Rozpoczynają się wówczas podziały komórkowe i rozwój zarodka o identycznym DNA. Na odpowiednim etapie (blastocysta) pobiera się z niego zarodkowe komórki macierzyste, które „zachowały zdolność do podziałów i namnażania się, a jednocześnie mogą wytwarzać w określonych warunkach zróżnicowane

¹⁹ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, dz. cyt., n. 28, s. 878–879.

²⁰ Por. tamże, n. 29, s. 879.

²¹ *Klonowanie i komórki macierzyste*, dz. cyt., s. 63.

i wyspecjalizowane komórki”²². Następnie uszkodzone komórki pacjenta zastępuje się zdrowymi²³.

W terapii komórkami macierzystymi najistotniejsza jest ich zgodność immunologiczna z leczonym organizmem, co pozwala wyeliminować ryzyko odrzucenia przeszczepu. Dlatego właśnie wykorzystuje się do tego zarodki klonowane z komórek pacjenta. Jednakże powstałe w ten sposób embriony ulegają zniszczeniu po pobraniu z nich komórek macierzystych²⁴, co budzi oczywisty niepokój i kontrowersje etyczne.

Stanowisko Kościoła katolickiego wobec terapii z wykorzystaniem embrionalnych komórek macierzystych jest jednoznacznie negatywne: „Tworzenie embrionów z zamiarem ich zniszczenia, nawet jeśli przyświeca temu intencja niesienia pomocy chorym, jest całkowicie niezgodne z godnością człowieka, ponieważ czyni z życia istoty ludzkiej, choć jest ona w stadium embrionalnym, jedynie narzędzie do wykorzystania i zniszczenia”²⁵. Magisterium uznaje poświęcenie ludzkiego życia w celach terapeutycznych za głęboko niemoralne²⁶. Taka terapia, mimo uzyskania doraźnego dobra pacjenta, nie służy w rzeczywistości człowiekowi. Wpisana jest w nią zagłada istot ludzkich mających taką samą godność, jaka przysługuje każdemu człowiekowi²⁷. W tym przypadku dochodzi jednak do wartościowania ludzkiego życia – osoby w fazie zarodkowej oraz leczonego chorego.

Za złe i powodujące zgorzienie Kościół uznaje również wykorzystywanie zarodkowych komórek macierzystych bądź pochodzących od nich komórek zróżnicowanych, dostarczonych przez innych badaczy lub dostępnych w handlu²⁸. To stanowisko jest w sposób oczywisty zrozumiałe i bezdyskusyjne.

Kościół katolicki nie przekreśla jednak całkowicie możliwości klonowania w celach terapeutycznych. Początkowo utrzymywano bowiem, iż tylko embrionalne komórki macierzyste są zdolne w wysokim stopniu do samoodnawiania się i różnicowania²⁹. Liczne badania wykazały jednak, że istnieją również inne sposoby pozyskiwania komórek macierzystych mających zgodność immunologiczną z komórkami danego pacjenta. Nie wymagają one manipulowania zarodkami, zatem nie powodują kontrowersji etycznych. Chodzi o wykorzystanie dorosłych komórek macierzystych³⁰. Znajdują się one w róż-

²² Tamże, s. 76.

²³ Por. tamże, s. 63–65.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, dz. cyt., n. 30, s. 879–880.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże, n. 32, s. 881–882.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. tamże, n. 31, s. 880–881.

³⁰ Por. *Klonowanie i komórki macierzyste*, dz. cyt., s. 66.

nych tkankach i narządach ludzkiego organizmu, między innymi „w skórze, szpiku kostnym, sercu, trzustce, mózgu, krwi pępowinowej, tkance tłuszczowej, mięśniach szkieletowych, rogowce, siatkówce, wątrobie, płucach”³¹. Dorosłe komórki macierzyste nadal są przedmiotem badań. Udało się je już namnożyć w warunkach laboratoryjnych (*in vitro*) i w organizmie (*in vivo*) w celu naprawy lub wymiany uszkodzonych tkanek. Ich zdolność do wytworzenia komórek o odmiennej niż pierwotna specjalizacji jest ograniczona, jednakże badania wykazały, iż jest możliwe ich reprogramowanie. W związku z tym będzie je można z powodzeniem stosować w wielu terapiach zamiast embrionalnych komórek macierzystych³².

Obecnie w terapiach komórkowych stosuje się komórki macierzyste uzyskane ze szpiku kostnego, krwi pępowinowej i krwi obwodowej. Komórki macierzyste z krwi pępowinowej zwykle wykorzystuje się w leczeniu dzieci, ale coraz częściej również w leczeniu dorosłych³³. Pobranie ich od pacjenta nie wiąże się z ryzykiem uszkodzenia jego organizmu, nie ma też możliwości odrzucenia przeszczepu zdrowych komórek z uwagi na ich całkowitą zgodność immunologiczną. Metoda ta zatem nie budzi kontrowersji etycznych i można ją uznać za moralnie dopuszczalną.

Poniekąd to zdanie podziela również Kościół katolicki. Swoją ocenę etyczną uzależnia jednak od konkretnych metod pobierania komórek macierzystych oraz ryzyka związanego z wykorzystaniem ich do celów klinicznych i eksperymentalnych³⁴.

W odniesieniu do metod pozyskiwania dorosłych komórek macierzystych Kościół uznaje za dopuszczalne te z nich, które nie powodują poważnego uszczerbku u osoby, od której są pobierane. W przypadku pobrania ich z tkanki osoby dorosłej, z krwi pępowinowej lub tkanki płodu zmarłego śmiercią naturalną zazwyczaj warunek ten jest spełniony³⁵.

Z kolei co do klinicznego i eksperymentalnego wykorzystania komórek macierzystych należy w pierwszej kolejności zauważyć, że jeśli zostały one pobrane w godziwy sposób, to zgodnie z nauką Kościoła katolickiego takie ich wykorzystanie nie powoduje wątpliwości natury moralnej. Jednakże istotną kwestię stanowi ryzyko, jakie ponosi w związku z tym pacjent. Należy ograniczać je w tego rodzaju terapiach do minimum. Kościół podkreśla ponadto, iż trzeba wspierać badania prowadzone nad wykorzystaniem dorosłych komórek macierzystych, gdyż nie budzą one zastrzeżeń etycznych³⁶.

³¹ Tamże, s. 78–79.

³² Por. tamże, s. 79.

³³ Por. tamże, s. 80.

³⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae*, dz. cyt., n. 32, s. 881–882.

³⁵ Por. tamże.

³⁶ Por. tamże.

2.3. Kościół wobec klonowania hybrydowego

Należy również rozważyć bardzo ważną z moralnego punktu widzenia kwestię klonowania hybrydowego. Polega ono na wytworzeniu zarodka przez przeniesienie jądra komórkowego człowieka do komórki jajowej zwierzęcia. Na obecnym etapie rozwoju nauki taki proces rzadko jest skuteczny.

Zgodnie z Magisterium, próby takie stanowią naruszenie ludzkiej godności, gdyż na skutek wymieszania genów ludzkich ze zwierzęcymi może dojść „do zaburzenia specyficznej tożsamości człowieka. Ewentualne wykorzystanie komórek macierzystych pobranych z takich embrionów wiązałoby się także z dodatkowym zagrożeniem natury zdrowotnej, zupełnie jeszcze nieznanym, spowodowanym przez obecność zwierzęcego materiału genetycznego w ich cytoplazmie. Świadome wystawienie człowieka na te zagrożenia z moralnego i deontologicznego punktu widzenia jest nie do przyjęcia”³⁷.

3. Standardy prawa polskiego dotyczące klonowania oraz badań prowadzonych na embrionie ludzkim

W Polsce nie istnieją specyficzne regulacje prawne dotyczące zarówno badań nad zarodkowymi komórkami macierzystymi, jak i klonowania. Jednakże na uwagę zasługują regulacje prawne odnoszące się do tych kwestii w sposób pośredni.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej gwarantuje poszanowanie godności ludzkiej jako przyrodzonej i niezbywalnej cechy człowieka, źródła wolności i praw człowieka i obywatela. Przyznaje jej przymiot nienaruszalności oraz ustanawia po stronie władz publicznych obowiązek jej poszanowania i ochrony³⁸. Jako przyrodzona, godność ludzka wypływa z prawa naturalnego. Nie powstaje zatem z woli osób, które sprawują władzę, nie jest również wytworem stosunków społecznych³⁹. Wynikające z niej prawo osoby do życia w konstytucji jest ujęte dość ogólnie. Jego podmiotem jest każdy człowiek, a obowiązkiem państwa jest jego prawna ochrona⁴⁰. Brak tu jednak gwarancji, iż prawo do życia przysługuje każdemu człowiekowi od momentu poczęcia do naturalnej śmierci.

W Polsce zapewniona jest również konstytucyjna ochrona dziecka⁴¹, a w Ustawie o Rzeczniku Praw Dziecka z dnia 6 stycznia 2000 roku podaje się

³⁷ Por. tamże, n. 33, s. 882.

³⁸ Por. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. 1997 nr 78 poz. 483, z późn. zm., art. 30.

³⁹ Por. L. Garlicki, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2005, s. 93.

⁴⁰ Por. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, dz. cyt., art. 38.

⁴¹ Por. tamże, art. 72.

prawną wykładnię terminu „dziecko”, którym jest każda istota ludzka od momentu poczęcia do osiągnięcia pełnoletności⁴².

Z kolei Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentystry w art. 26 ust. 3 stanowi, iż „dzieci poczęte, osoby ubezwłasnowolnione, żołnierze służby zasadniczej oraz osoby pozbawione wolności nie mogą uczestniczyć w eksperymentach badawczych”⁴³.

Z przywołanych wyżej przepisów można wnioskować, iż na gruncie prawa polskiego ochrona prawna embrionu ludzkiego jest w pewnym stopniu zapewniona. Jeżeli ludzkie życie podlega ochronie prawnej i taką samą ochronę, w tym przed eksperymentami badawczymi, zapewnia się dziecku już od momentu poczęcia, to znaczy, że pośrednio zapewnia się ochronę embrionowi ludzkiemu jako przedmiotowi badań biotechnomedycznych. Brak jednak w Polsce przepisów prawnych w kwestii badań nad embrionami i wykorzystywania zarodkowych komórek macierzystych, jak również regulacji dotyczących klonowania terapeutycznego i reprodukcyjnego. Nie ma nawet jednoznacznych zapisów regulujących status prawny embrionów. Pozostają one dotychczas w fazie projektów i dyskusji.

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że fundamentalna dla ustalenia, jakie znaczenie ma klonowanie dla ludzkiego życia, jest kwestia wykorzystania w tym procesie embrionu ludzkiego.

Zgodnie z nauką Kościoła katolickiego, embrion ludzki od momentu poczęcia należy traktować jak istotę ludzką, mającą przyrodzoną i niezbywalną godność, której należy szacunek. W związku z tym za niemoralne i niedopuszczalne należy uznać wszystkie techniki i zabiegi godzące w jego integralność cielesną i duchową. To stanowisko podtrzymuje Kościół także w odniesieniu do wykorzystania embrionów ludzkich do celów eksperymentalnych, mających na celu leczenie ludzi z wielu poważnych chorób.

Klonowanie reprodukcyjne należy uznać za zawsze niedopuszczalne, gdyż godzi ono w człowieczeństwo, w procesie poczęcia nowego życia pomijając uświęcony przez Boga akt małżeński. Co więcej, pomija w ogóle akt seksualny osób odmiennej płci.

Natomiast klonowanie terapeutyczne można uznać za szansę w leczeniu wielu schorzeń, o ile nie wykorzystuje się w tym celu zarodkowych komórek macierzystych, co wiąże się ze zniszczeniem embrionu, a tylko komórki macierzyste somatyczne, pobierane od pacjenta. Nie można bowiem ratować jednego

⁴² Ustawa z dnia 6 stycznia 2000 r. o Rzeczniku Praw Dziecka, Dz.U. 2000 nr 6 poz. 69, art. 2 ust. 1.

⁴³ Por. Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 27 września 2011 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentystry, Dz.U. 2011 nr 277 poz. 1634.

ludzkiego życia kosztem drugiego – w tym przypadku embrionu. Klonowanie terapeutyczne przy użyciu niezarodkowych komórek macierzystych Kościół katolicki uznaje za moralnie dopuszczalne. Pobranie ich od pacjenta nie wiąże się zazwyczaj z ryzykiem dla jego życia czy integralności cielesnej. Poza tym, dzięki zgodności immunologicznej pomiędzy namnożonymi komórkami a organizmem pacjenta, skuteczność takiej terapii jest wysoka.

Nauka Kościoła katolickiego w tej materii jest istotna również z tego względu, że polski system prawny nie ma jeszcze specyficznych regulacji prawnych w tym zakresie. Otoczenie embrionu ludzkiego należą mu ochroną na gruncie prawa polskiego pozostaje dotychczas w fazie dyskusji. Normy Kościoła stanowią więc dla różnych środowisk polskiego społeczeństwa wytyczne, którymi należy się kierować, aby stać na straży wartości najwyższej, jaką jest ludzkie życie.

Summary

Human cloning in the right of the teaching of the Catholic Church and the Polish law

In the first part of the paper, the author discusses the moral status of a human embryo in the light of the teaching of the Catholic Church. The author argues that the human life starts as early as at conception, in the embryo stage. The author's statement is that the human embryo is a human being, a being who has dignity and whose bodily and spiritual integrity must be respected. The author sets the requirements for operations performed on the human embryo, including experiments. Finally, the author touches upon the question of using so-called biological material from illegal sources.

In the second part, the author presents the position of the Catholic Church on cloning, including both reproductive and therapeutic cloning, as well as discusses hybrid cloning, focusing on the medical and the moral aspects of this procedure. The author also handles the subject of embryonic stem cells and adult stem cells.

The author devotes the third and final part of the paper to discuss Polish regulations on cloning and embryo research.

Magdalena Tacikowska – ur. w 1986 roku w Warszawie, absolwentka Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w roku 2010 ukończyła z wyróżnieniem studia na Wydziale Prawa Kanonicznego, a w roku 2011 prawo na Wydziale Prawa i Administracji. Od 2006 roku jest członkiem Stowarzyszenia Kanonistów Polskich. Obecnie jest doktorantką na WPK. Zainteresowania naukowe: życie ludzkie i jego ochrona od momentu poczęcia do naturalnej śmierci, zarówno w aspekcie moralnym, religijnym, jak i prawnym; problematyka małżeństwa i rodziny oraz prawo wyznaniowe.

Ks. Marek Stępień
UKSW – Warszawa

L'UFFICIO DEL DECANO NELLA DIOCESI DI AUGUSTÓW OSSIA DI SEJNY FINO AGLI ANNI SESSANTA DEL XIX SECOLO

Słowa kluczowe: diecezja augustowska, dziekan, urząd
Keywords: the Diocese of Augustów or Sejny, the Dean, the power of jurisdiction, office
Schlüsselwörter: Die Diözese Augustów oder Sejny, Dean, gerichtlichen Behörde, Geschäftsstelle

Introduzione

Il sorgere dell'ufficio di decano è in stretto legame con lo sviluppo della Chiesa. Nei primi secoli i centri del cristianesimo, in cui presiedeva il vescovo, erano nelle città più grandi. Con il passar del tempo l'attività della Chiesa giunse ai paesi circostanti. Anche là si era sviluppata l'organizzazione della vita centrata nelle chiese in cui si amministrava il battesimo. Grazie alla cura dei superiori di queste chiese, si organizzò la vita nei paesi vicini. Il distretto, in cui i sacerdoti della chiesa materna erano superiori alle chiese vicine, si chiamava "archipresbyteratus" o "decania"¹.

La genesi dell'ufficio del decano, la si può trovare nella Chiesa già nel secolo VII, ma lo sviluppo fondamentale si compì nell'epoca carolingia. Il compito principale dei decani consisteva nella mediazione fra i parroci del proprio distretto e il vescovo². Dal punto di vista della funzione, il vescovo avrebbe dovuto aver la cura pastorale sul clero e sui credenti della sua diocesi. Esercitando il governo su un territorio molto vasto non poteva però, giungere dappertutto direttamente. Doveva avere sostituti che, in suo nome, potevano esercitare la vigilanza necessaria, limitata però dalla legge³. Prima della pubblicazione del Codice di Diritto Canonico del 1917, non era stato affermato che le diocesi do-

vessero essere divise sempre in decanati⁴, tuttavia il bisogno di una tutela pastorale rese questo uso "comune" nella prassi della Chiesa.

Nelle fonti, le prime notizie dei decani sul territorio della Polonia, le si incontra solamente nel XIII secolo. Comunque si può verificare che, quest'ufficio era diffuso già in quel tempo, nelle strutture ecclesiastiche in Polonia. Si ammette, generalmente, che aveva inizio nel XII secolo⁵. I sinodi in Polonia, in un primo tempo, parlavano poco e casualmente, dell'istituzione decanale. L'importanza soprattutto era data agli arcidiaconati. La fine del XV e l'inizio del XVI secolo segnano il tramonto dell'importanza dell'ufficio decanale e spesso anche la sua scomparsa⁶. Invece nel XVII e XVIII secolo si nota l'aumento dell'importanza della divisione amministrativa delle rispettive diocesi in decanati. Il ruolo dei decani cominciava ad essere, sempre più, un ponte fra le parrocchie e il vescovo⁷. Però, secondo gli statuti dei sinodi diocesani, l'ufficio del decano, in quel tempo, aveva assunto un ruolo secondario. Non gli apparteneva, nel senso proprio, il potere di giurisdizione; era solo uno strumento del vescovo per mezzo del quale egli conosceva la situazione sul territorio della diocesi⁸. Nella legislazione della Chiesa polacca del XIX secolo, il decano era definito come un intermediario fra il vescovo e il clero del decanato. Il suo ruolo era quello di mantenere l'ordine, di essere il fratello maggiore per i preti e di servire il vescovo come fonte di informazioni della situazione attuale nel decanato⁹.

1. La divisione in decanati

Nell'anno 1795, durante il terzo smembramento della Polonia, la Prussia ottenne una parte della diocesi di Łuck, di Wilno e di Żmudź. Il re prussiano, dopo essersi accordato con la Santa Sede, istituì la nuova sede vescovile a Wigry, in modo che i fedeli non dovessero recarsi per le loro pratiche religiose dai vescovi che si trovavano sotto la dominazione russa¹⁰. Per queste circostanze sorse la diocesi di Wigry, creata da papa Pio VI con la bolla "Saepe factum est" del 16 marzo 1799, cui appartenevano e furono assegnate 149 parrocchie e le loro succursali, di cui 90 dalla diocesi di Wilno, 44 da quella di Łuck e 15 da Żmudź. Otto anni più tardi, dopo la pace di Tylża, fu incorporato alla Russia il cosiddetto

⁴ L. Fini, *Vicario foraneo*, in: Enciclopedia Cattolica, XII, Città del Vaticano 1954, col. 1364; cf. CIC 1917, can. 217 §1; cf. F. Wernz – P. Vidal, *Ius canonicum*, II, De personis, 3Romae 1943, 905.

⁵ M. Przybyłko, *Urząd dziekana w rozwoju historycznym*, in: Prawo Kanoniczne 5 (1962), nr 1–2, 116–120.

⁶ Ibidem, 130–135.

⁷ W. Góralski, *Kongregacja dziekanów diecezji płockiej w 1608 roku*, in: Studia Płockie 10 (1982), 134.

⁸ M. Przybyłko, *Urząd dziekana w polskim ustawodawstwie synodalnym XVIII wieku*, in: Prawo Kanoniczne 9 (1966), nr 1–2, 134–138.

⁹ A. Krasieński, *Prawo kanoniczne krótko zebrane*, Wilno 1861, 140.

¹⁰ F. Augustajtis, *Augustowska diecezja*, in: Podręczna Encyklopedia Kościelna, I–II, Warszawa 1904, 420.

¹ S. Sipos, *Enchiridion iuris canonici*, 6Romae 1954, 249; W. Krawczyk, *Dziekan we wspólnotce dekanalnej*, in: Studia Płockie 8 (1980), 61–62.

² Ibidem, 62–63; cf. M. Coronata, *Institutiones Iuris Canonici*, I, 4Marietti 1950, 547–548.

³ Cf. M. Przybyłko, *Urząd dziekana w rozwoju historycznym*, in: Prawo Kanoniczne 3 (1960), nr 3–4, 203.

to distretto di Białystok. Ciò causò l'eliminazione dalla diocesi di Wigry, interamente o parzialmente, dei decanati di Białystok, Bielsk, Brańsk, Drohiczyn, Knyszyn e Sokołka, con 53 parrocchie, 6 succursali e 5 conventi. Così delimitata, la diocesi di Wigry sarebbe durata fino all'anno 1818¹¹.

Papa Pio VII con la bolla "Ex imposita Nobis" del 30 giugno 1818, sopresse la diocesi di Wigry, creando al suo posto la diocesi di Augustów ossia di Sejny. Vi aveva annesso 120 parrocchie che dovevano appartenere alla nuova diocesi¹². Esecutore della decisione del papa fu l'arcivescovo di Varsavia, Malczewski, il quale emise il decreto di esecuzione in data 30 novembre 1818. Sulla base dei pieni poteri derivanti dalla bolla "Ex imposita Nobis", l'arcivescovo di Varsavia Malczewski eresse le diocesi di Sandomierz, Janów Podlaski e di Sejny, eliminando le diocesi di Kielce e di Wigry¹³. I confini della diocesi furono adattati alla divisione amministrativa del Regno Polacco, e cioè ai confini del voivodato di Augustów¹⁴.

Dopo i cambiamenti politici del Regno Polacco, nell'anno 1818 furono stabiliti i nuovi confini della diocesi che, praticamente, corrispondevano a quelli della divisione politica del paese, in voivodati. Questa fu una delle due cause di riorganizzazione della rete decanale nelle rispettive diocesi. La seconda causa fu il fatto che, nel rispetto del potere statale, i confini dei decanati dovevano coincidere con quelli dei distretti amministrativi, però non dovevano essere uguali a quelli dei distretti statali¹⁵.

Nella diocesi di Augustów ossia di Sejny appena creata, entravano i decanati che prima erano appartenuti alla diocesi di Wigry ed inoltre i tre decanati dalla diocesi di Płock¹⁶. Il 14 dicembre 1818 il vescovo Gołaszewski, ordinario della diocesi di Augustów, ordinò all'ufficiale Marciejewski di prendere possesso dei tre decanati, in nome del vescovo, il 17 gennaio dell'anno successivo, a Łomża. A rappresentare il vescovo di Płock fu il sacerdote Żmijewski, parroco di Przytuły. Il vescovo Prażmowski lo delegò per la cessione, a suo nome, dei decanati di Łomża, Wąsosz e Wizna¹⁷. Per di più, tutti e due i vescovi pubblicarono le lettere pastorali con cui informavano il clero e i fedeli che, a partire dal

¹¹ W. Jemielity, *Zarys dziejów diecezji łomżyńskiej. Powstanie, terytorium, granice, przynależność metropolitalna*, in: Schematyzm jubileuszowy diecezji łomżyńskiej, Łomża 1975, 18.

¹² Pius VII, Bulla, "Ex imposita Nobis" (30-06-1818), in: Bullarii Romani continuatio Summorum Pontificum Benedicti XIV, Pii VIII, VII/2, Prati 1852, 1782.

¹³ B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła Polskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918)*, Kraków 1980, 48.

¹⁴ Idem, *Augustowska diecezja*, in: Encyklopedia Katolicka, I, Lublin 1973, col. 1086.

¹⁵ Idem, *Ustrój i organizacja Kościoła Polskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918)*, Kraków 1980, 558-559.

¹⁶ Cf. ibidem, 206-207.

¹⁷ Decreto. Gołaszewski a Marciejewski. Warszawa, 14-12-1818. Archivio diocesano di Łomża, via Sadowa 3, 18-400 Łomża (ADŁ), in: sygn. II 562, f. 13.

17 gennaio 1819, cambiava l'appartenenza amministrativa dei tre soprannominati decanati¹⁸.

Dopo aver creato la diocesi, bisognava apportare dei cambiamenti nella sua organizzazione interna. Nel marzo del 1819, la Commissione del Governo per le Cause Religiose¹⁹ ordinò che il vescovo Gołaszewski presentasse al più presto la nuova divisione in decanati. I confini del decanato dovevano rispettare quelli del distretto e il decanato non poteva comprendere più di diciotto, e meno di dieci chiese²⁰. Inviando la richiesta del governo al concistoro, il vescovo Gołaszewski chiese di aggiungere tre parrocchie dal decanato di Augustów al decanato di Łomża, e da questo di trasferire quattro parrocchie al decanato di Tykocin²¹. Una settimana dopo, il concistoro generale mandò al vescovo il suo progetto di divisione dei decanati²². Gołaszewski il 21 maggio 1819 lo presentò alla commissione governativa e ottenne la riconferma il 19 ottobre dello stesso anno. Informando di ciò il concistoro, il vescovo raccomandò di avvisare il clero e di rispettare strettamente la nuova delimitazione, a partire dal 1 gennaio 1820²³.

¹⁸ Lettera pastorale. Gołaszewski. Warszawa, 14-12-1818. ADŁ, in: sygn. II 6, f. 13; Lettera pastorale. Gołaszewski, Warszawa, 19-12-1818. ADŁ, in: sygn. II 4, f. 10.

¹⁹ Cf. B. Kumor, *Ustrój i organizacja Kościoła Polskiego w okresie niewoli narodowej (1772-1918)*, Kraków 1980, 46; cf. A. Boudou, *Stolica Święta a Rosja. Stosunki dyplomatyczne między nimi w XIX stuleciu*, I, Kraków 1928, 110-111.

²⁰ Proclama. Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych i Oświecenia Publicznego (KRSWOP), a Gołaszewski. Warszawa, 09-03-1819. ADŁ, in: sygn. II 462, f. 27.

²¹ Istruzione. Gołaszewski al concistoro. Warszawa, 16-08-1819. ADŁ, ibidem, f. 28.

²² Progetto. Concistoro a Gołaszewski. Urdomin, 24-03-1819. ADŁ, in: sygn. II 552, f. 24.

²³ Decreto. Gołaszewski al concistoro. Warszawa, 04-11-1819. ADŁ, in: sygn. II 462, f. 34. Ecco l'elenco dei decanati, quale risulta dai registri del 1821: Il decanato di Augustów: Adamowicze, Augustów, Hoża, Janówka, Kopciowo, Krasnybór, Lipsk, Raczek, Suwałki, Szczebra, Teolin, Wigry, Studzieniczna succursale Szczebra, Sztabin succursale Krasnybór. Il decanato di Kalwaria: Dauksze, Kalwaria, Krakopol, Krasna, Ludwinów, Olwita, Rumbowicze, Simno, Udrya, Urdomin. Il decanato di Łódździe: Berzniki, Lejpuny, Liszków, Łódździe Metele, Mirosław, Sereje, Święte Jezioro, Wiejsieje. Il decanato di Mariampol: Balwierzyński, Gryszakubuda, Gudele, Łuksze, Mariampol, Pilwiszki, Płotyszki, Preny, Skrawdzie, Słowiki, Syntowty, Władysławów - Nowemiasto. Il decanato di Olwita: Bartniki, Gize, Grażyszki, Kieturwłoki, Lubowo, Łankieliszki, Olwita, Pojewoń, Wierzbołów, Wilkowyszki, Wisztyniec, Szumskie succursale Wilkowyszki. Il decanato di Sejny: Bakalarzewo, Filipowo, Jeleniewo, Kaletnik Krasnopol, Przerosi, Puńsk, Sejny, Wizajny. Il decanato di Sapieżyski: Błogosławieństwo, Gielgudyszki, Godlewo, Ilgowo, Jansborg, Pokojnie, Poniemoń Fergissa, Poniemoń Frentzela, Sapieżyski, Szaki, Kidule succursale Błogosławieństwo Wejwery succursale Godlewo, Wysoka Ruda succursale Sapieżyski. Il decanato di Łomża: Dobrzyjałowo, Drozdowo, Kolno, Lubotyń, Łomża, Miastkowo, Nowogród, Piątница, Płock Mały, Puchały, Sniadowo, Turośl succursale Kolno. Il decanato di Tykocin: Jabłoń, Kobylin, Pietkowo, Płonka, Poświętne, Rutka, Sokoły, Tykocin, Waniewo, Zawady. Il decanato di Wąsosz: Bargłowo, Białaszewo, Grabowo, Grajewo, Jaminy, Niedźwiadna, Rajgród, Wąsosz, Rydzewo succursale Rajgród, Szczuczyn succursale Wąsosz. Il decanato di Wizna: Burzyn, Jedwabne, Lachowo, Poryte, Przytuły, Radziłów, Romany, Stawiski, Slucz, Wizna. Il decanato di Wysokie Mazowieckie: Dąbrowa Wielka, Dąbrówka, Jabłonka, Kołaki, Kuczyn, Kulesze, Piekuty, Szumowo, Wysokie Mazowieckie, Wyszonki. Elenchi ufficiali nell'anno 1821, ADŁ, in: sygn.: II 179, f. 1-2, II 181, f. 1-3, II 182, f. 1-2, II 184, f. 1-3, II 186a, f. 2-3, II 189, f. 1-3, II 186, f. 1-2, II 191, f. 1-4, II 192, f. 1-2, II 194, f. 1-2; cf. F. Augustajtis, *Augustowska diecezja*, in: Podręczna Encyklopedia Kościelna, I-II, Warszawa 1904, 420.

Dopo alcuni anni si notò il disagio di alcune parrocchie che si trovavano nel decanato del distretto di Mariampol, per cui il vescovo Manugiewicz trasferì, nel 1826, le parrocchie di Balwierzyski, Gudele, Pilwiszki, Płotyszki, Preny e Skrawdzie dal decanato di Mariampol a quello di Sapieżyski, dandò in cambio le parrocchie di Błogosławienstwo, Gielgudyszki, Ilgowo, Jansborg, Kiedule e Szaki. Nello stesso anno fu trasferita anche la parrocchia di Kopciowo al decanato di Łozdzieje, poichè il suo territorio si venne a trovare nel distretto di Sejny²⁴.

I cambiamenti effettuati nel 1826 nei decanati di Mariampol e di Sapieżyski non avevano risolto tutte le difficoltà legate alla divisione amministrativa della diocesi. Nell'anno 1835 il decano di Mariampol, il sacerdote Garbowski, propose successivi cambiamenti, e cioè l'annessione di Mariampol e di Ilgowo al decanato di Sapieżyski e quella Poniemoń Fergisse e di Pałwiszki, al decanato di Mariampol. In conseguenza di questi cambiamenti, si sarebbe dovuta creare un'altra parrocchia che avrebbe dato il nome al decanato e il decanato di Sapieżyski avrebbe dovuto cambiare il nome in quello di Mariampol, con sede in quest'ultimo²⁵. Tre anni più tardi anche il decano di Augustów, il sacerdote Makowski, fece rilevare al vescovo Straszyński le difficoltà nell'amministrare questo decanato, poichè esso contava quindici chiese e si estendeva per circa 15 miglia di territorio²⁶. Il vescovo Straszyński rispose che era d'accordo e occorreva regolare la divisione nei decanati di Augustów e di Łozdzieje. Secondo il vescovo, si doveva cambiare il nome del decanato di Łozdzieje in quello di Lipsk. Ma tutto ciò non doveva avvenire, disse, prima della sua visita nella diocesi perché, secondo il suo parere, anche il decanato di Mariampol e quello di Sapieżyski avevano bisogno di cambiamenti²⁷. La divisione dei decanati rimase senza cambiamenti²⁸, eccetto, la parrocchia di Bargłów che passò ad Augustów²⁹.

Grandi cambiamenti nell'organizzazione dei decanati accaddero dopo l'insurrezione del gennaio (1863). Allora la commissione governativa chiese al vescovo Łubieński di presentare il programma della nuova divisione dei decanati. Il decanato avrebbe dovuto trovarsi nei confini dello stesso distretto. La commissione governativa, infatti era venuta a sapere che molte parrocchie di un distretto appartenevano ai decanati di un altro distretto, pertanto, i sacerdoti erano costretti ad attraversare spesso i confini dei distretti. Ciò creava dif-

²⁴ Decreto. Concistoro ai decani. Urdomin, 24-01-1826, 15-05-1826. ADŁ, in: sygn. II 462, f. 43, 44.

²⁵ Lettera. Garbowski al concistoro. Syntowty, 07-07-1835. ibidem, f. 49.

²⁶ Lettera. Makowski a Straszyński. Suwałki, 20-03-1838. ADŁ, in: sygn. II 179, f. 41.

²⁷ Rescritto. Straszyński a Makowski. Sejny, 28-03-1838. ADŁ, ibidem, f. 41.

²⁸ Cf. Elenco dei decanati, in: Caeremoniale Capituli Ecclesiae Cathedralis Sejnensis sive Augustoviensis. Appendix, Seinis 1912, 23-25.

²⁹ Cf. Lettera. Makowski a Straszyński. Suwałki, 20-03-1838. ADŁ, in: sygn. II 179, f. 41.

ficoltà dal punto di vista amministrativo-poliziesco, perchè i sacerdoti erano costretti chiedere il passaporto ad ogni spostamento³⁰. Nella risposta, il vescovo Łubieński propose di creare altri tre decanati supplementari: quello di Władysławów, Suwałki, e Zambrow: insieme sarebbero stati 15 decanati. Secondo il parere del vescovo, dopo questi cambiamenti, i decani avrebbero potuto adempiere meglio i propri compiti³¹. Però una tale soluzione si presentò impossibile perchè, secondo l'ordinanza pubblicata dalle autorità nel dicembre 1865, in ogni distretto poteva esserci soltanto un decanato. Lo scopo di tale delibera era quello di concentrare nella stessa città le amministrazioni civili ed ecclesiastiche³².

Con una lettera del luglio 1867, l'amministratore che si occupava delle questioni di fede esigeva che il vescovo presentasse i cambiamenti della rete dei decanati, in rapporto al suddetto decreto. Il 30 luglio dello stesso anno, il vescovo Łubieński mandò al governatore il progetto della delimitazione dei decanati, che fu legalizzata nel settembre del 1867. Nella provincia di Łomża, retta da un governatore, furono cambiati i decanati precedenti, ossia quello di Łomża, Tykocin, Wąsosz, Wizna e Wysokie Mazowieckie nei decanati di: Kolno, Łomża, Wysokie Mazowieckie e Szczuczyn. Invece nella provincia di Suwałki, retta da un governatore, i decanati di: Augustów, Kalwaria, Łozdzieje, Mariampol, Olwita, Sapieżyski e Sejny furono sostituiti con i decanati di: Augustów, Kalwaria, Mariampol, Sejny, Suwałki, Wilkowyszki e Władysławów³³.

2. La nomina del decano e la perdita dell'ufficio

Nella storia del diritto canonico e nella legislazione ecclesiastica polacca del XVIII secolo, il decano veniva nominato dal vescovo, d'accordo con l'arcidiacono interessato. Insieme ad una progressiva diminuzione di importanza degli arcidiaconi, l'ordinario acquistò, sotto quest'aspetto, maggiore libertà. Per esempio, nella diocesi di Płock, nel XVIII secolo, il vescovo poteva nominare, senza il parere dell'arcidiacono³⁴.

Nella diocesi di Augustów ossia di Sejny, il vescovo ordinario o l'amministratore della diocesi nominavano il decano da soli o, qualche volta accordando-

³⁰ Proclama. Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych i Duchownych (KRSWD), a Łubieński. Warszawa, 22-12-1864, 03-01-1864. ADŁ, sygn. II 462, f. 55.

³¹ Lettera. Łubieński alla KRSWD. Sejny, 27-01-1865. ADŁ, ibidem, f. 60.

³² H. Przędziecki, *Dziekan*, in: *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, IX-X, Warszawa 1906, 267; cf. Lettera. Muchanov a Łubieński. Warszawa, 16-09-1867. ADŁ in: sygn. II 462, f. 69.

³³ Progetto. Łubieński a Governatore di Suwałki. Sejny, 30-07-1867, Łubieński al Governatore di Łomża. Sejny, 10-08-1867. ADŁ, in: sygn. II 462, f. 62-67; Proclama. KRSWD a Łubieński. Warszawa, 16-09-1867. ADŁ, ibidem, f. 68-69; cf. Elenco dei decanati, in: *Caeremoniale Capituli Ecclesiae Cathedralis Sejnensis sive Augustoviensis*. Appendix, Seinis 1912, 25-26.

³⁴ M. Przybyłko, *Urząd dziekana w polskim ustawodawstwie synodalnym XVIII wieku*, in: *Prawo Kanoniczne* 9 (1966), nr 1-2, 138-139.

si sulla nomina con il concistoro, nel rispetto del diritto canonico³⁵. Si trattava prevalentemente di un parere consultivo, perché i vescovi spesso erano assenti dalla diocesi e non conoscevano tutto in modo preciso.

Ecco un frammento di uno dei decreti di nomina, in cui il vescovo Czyżewski nomina il sacerdote Filochowski decano di Wizna, citando i successivi compiti di tale nomina: – ispezionare una volta all'anno tutte le parrocchie del decanato; – organizzare congregazioni decanali; – mandare avvisi del vescovo e del concistoro; – accompagnare il vescovo durante l'ispezione e informarlo della situazione della parrocchia, – avvisare il vescovo o il concistoro dei benefici vacanti in conseguenza della morte dei sacerdoti o per altra causa; – presentare le necessità della parrocchia, insomma, informare il vescovo di tutto; – convalidare ai sacerdoti la giurisdizione della confessione per un mese, in caso terminasse il tempo stabilito dal vescovo e non fossero in grado di ottenere in tempo i diritti necessari; – amministrare la parrocchia dopo la morte del parroco, fino a che il vescovo non avesse nominato un altro sacerdote; – mandare al concistoro il testamento, se legalizzato, dei sacerdoti deceduti, e occuparsi dei loro funerali; – cercare di mantenere l'integrità del patrimonio della parrocchia: nel caso in cui il defunto non avesse lasciato il testamento, il decano avrebbe dovuto elencare tutti i mobili alla presenza dell'impiegato del distretto ed anche della famiglia e dei testimoni³⁶. Si può affermare che, generalmente, i decreti nominali ai decani concordavano nei loro punti essenziali³⁷.

Secondo il diritto il decano perdeva il suo ufficio per morte, in seguito ad una rinuncia, al trasferimento, se il nominato era parroco in un altro decanato, oppure dopo essere stato rimosso dal vescovo³⁸. Il vescovo, per usufruire ogni tanto dei diritti a loro concessi, licenziava i decani dagli uffici³⁹. Nel 1865 il vescovo Łubieński aveva tolto i decani, di Kalwaria: Szymon Łapinski; di Sapieżyszki: Józef Muraszko, e di Wizna: Franciszek Dmochowski. Al loro posto nominò, il 1 gennaio 1866: Kazimierz Smoleński, Jan Prusalajtis, Bartłomiej Piekarski, Paweł Krajewski e Mateusz Kuderkiewicz⁴⁰. Non si conosce i motivi della rimozione di questi decani. Può darsi che alcuni di essi volessero essere rimossi, ma non tutti. Ne fa testo la risposta del sacerdote Wnorowski al vescovo che l'aveva rimosso, adducendo a motivo l'età avanzata. Il sacerdote faceva presente che

³⁵ Cf. F. Cappello, *Summa Iuris Canonici*, II, 3Roma 1939, 6.

³⁶ Decreto. Czyżewski a Filochowski. Łomża, 09–08–1821. ADŁ, in: sygn. II 193, f. 6.

³⁷ Cf. Decreti degli anni 1830, 1832, 1836, 1873. ADŁ, in: sygn. II 162, f. 26–27, 36, 43, 152, 216.

³⁸ F. Wernz, *Ius decretalium*, II, *Ius constitutionis Eccles. Catholicae*, Romae 1906, 656.

³⁹ Cf. E. Rittner, *Prawo kościelne katolickie*, I, 2Kraków 1889, 223; cf. A. Vermeersch – J. Creusen, *Epitome iuris canonici*, I, 6Romae 1937, 386–387; cf. F. Wernz – P. Vidal, *Ius canonicum*, II, *De personis*, 3Romae 1943, 907–908; cf. CIC 1917, can. 446 §2; cf. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne*, I, 3Opole 1957, 571.

⁴⁰ Proclama. KRSWD a Łubieński. Warszawa, 27–05–1866. ADŁ, in: sygn. II 162, f. 126.

aveva soltanto 60 anni, e che la sua continua presenza nella parrocchia era dovuta alla mancanza di un vicario parrocchiale⁴¹.

I decani rinunciavano abbastanza spesso all'incarico, esponendo vari motivi. Per esempio, il decano del decanato di Kalwaria, nella domanda di rinuncia addusse come cause: il salario troppo basso, dispiaceri durante il compimento dei doveri⁴². Le stesse motivazioni presentò anche il decano di Olwita⁴³. Invece nel 1847, il decano Makowski, nella domanda di rinuncia all'amministratore della diocesi precisava che per lui era un fatto sconveniente e offensivo per tutto il capitolo, quello di doversi sporcare nelle stalle e nei bovili, per rispettare le formalità stabilite dalle regole, mentre tutto ciò poteva essere fatto da qualsiasi altro sacerdote⁴⁴.

I sacerdoti nella diocesi di Augustów ossia di Sejny, di solito non accettavano volentieri l'ufficio del decano. Nell'anno 1832 il sacerdote Koćmierowski di Kulesze avendo rinunciato al posto di decano aveva proposto il sacerdote Wasilewski, ma il concistoro non approvò il candidato, rispondendo che, di lì a poco, sarebbe arrivato a Dąbrowa Wielka il sacerdote Sieczkowski e che egli sarebbe diventato decano. Scontento, il sacerdote Koćmierowski, notò che queste speranze erano fallaci, perché egli stesso aveva sentito dire dal sacerdote Sieczkowski che non avrebbe mai accettato l'ufficio di decano⁴⁵; diceva che aveva la vista debole e non sarebbe riuscito a fare le relazioni, e inoltre le continue partenze per la parrocchia lo stancavano, ed anche dal punto di vista materiale era diventato povero, perché, durante la sua assenza, i parrocchiani derubavano la parrocchia. Al suo posto egli aveva proposto il sacerdote Makowski di Jabłonka⁴⁶. Il vescovo si era rivolto, allora, al concistoro, domandando se il sacerdote Makowski avrebbe potuto adempiere a questa funzione. Aveva ricevuto la risposta che egli sarebbe stato un buon decano di Wysokie Mazowieckie, però, in quel momento tutti avevano paura di assumere quest'ufficio e anche egli, forse, non l'avrebbe accettato. Appena però avesse ricevuto la nomina dal vescovo, egli non avrebbe avuto il coraggio di rifiutarla⁴⁷. Il vescovo aveva approfittato del consiglio del concistoro ed una settimana più tardi nominò decano il sacerdote Makowski, pregandolo di accettare quest'ufficio per il bene della diocesi. Questi inizialmente aveva accettato la nomina, ma, dopo un anno, dichiarò di rinunciare. Come motivazione scrisse che non poteva ispezionare le parrocchie, perché la parrocchia di Jabłonka aveva bisogno di una presenza pastorale permanen-

⁴¹ Decreto. Łubieński a Wnorowski. Sejny, 19–12–1865. ADŁ, ibidem, f. 113.

⁴² Rinuncia. Butrymowicz al concistoro. Kalwaria, 30–09–1835. ADŁ, in: sygn. II 181.

⁴³ Rinuncia. Gawiniński al concistoro. Pojewon, 05–12–1851. ADŁ, in: sygn. II 186a, f. 71.

⁴⁴ Rinuncia. Makowski a Choiński. Suwałki, 19–11–1847. ADŁ, in: sygn. II 179, f. 69.

⁴⁵ Lettera. Koćmierowski al concistoro. Kulesze, 24–09–1832. ADŁ, in: sygn. I 231.

⁴⁶ Rinuncia. Koćmierowski a Manugiewicz. Kulesze, 21–01–1833. ADŁ, in: sygn. II 194, f. 18.

⁴⁷ Lettera. Concistoro a Manugiewicz. Radzilow, 08–02–1833. ADŁ, ibidem, f. 24.

te, e invece egli era solo. Successore del sacerdote Makowski diventò il già citato sacerdote Sieczkowski, della parrocchia di Dąbrowa Wielka⁴⁸. Ancor prima di questo fatto il vescovo Manugiewicz scriveva al concistoro che, per ogni libero beneficio, si presentavano anche dieci candidati, mentre invece per il posto del decano, se ne poteva trovare appena uno. Affermò che la maggioranza dei sacerdoti preferiva beneficiare, che essere utile⁴⁹. Questa dichiarazione testimonia le difficoltà nelle nomine all'ufficio di decano.

Bisogna prendere in considerazione il fatto che, nella diocesi confinante, quella di Płock, durante il sinodo del XVIII secolo, era stabilito il divieto di rifiutare l'accettazione del posto di decano e si raccomandava di accettarlo volentieri, come un atto di volontà divina⁵⁰. Ciò suggerisce l'esistenza di problemi simili anche in quella diocesi⁵¹. Certamente non tutti si comportavano così. Alcuni consideravano il decanato come un grande onore. Il sacerdote Modzelewski del decanato di Wąsosz, già anziano e malato, malgrado questo, fu scontento quando il vescovo Lo licenziò dall'ufficio di decano, nell'anno 1829. Voleva avere quest'ufficio fino alla morte⁵². La causa di una tale situazione era data dal salario troppo basso del decano. In sostanza questo posto era solo una carica onorifica, perché non concedeva un salario o altri redditi speciali. Comunque in alcune diocesi era stato concesso ai decani un salario supplementare⁵³. Ciò era praticato, tra l'altro, nella diocesi di Augustów ossia di Sejny⁵⁴. Il decano del decanato di Kalwaria riteneva che il salario bastasse appena per il materiale di cancelleria⁵⁵.

I decani, spesso avevano la parrocchia entro il territorio del proprio decanato, ma raramente abitavano nelle parrocchie, da cui i decanati prendevano il

⁴⁸ Decreto. Manugiewicz a Makowski. Warszawa, 18-02-1833, Lettera. Makowski a Manugiewicz. Jablonka, 22-03-1833, Rinuncia. Makowski a Manugiewicz. Jablonka, 12-03-1834, Lettera. Manugiewicz a Gąsowski. ADŁ, in: sygn. II 194, f.24, 30, 40.

⁴⁹ Lettera Manugiewicz al concistoro. Warszawa, 01-09-1832. ADŁ, in: sygn. II 280, f. 222.

⁵⁰ M. Przybyłko, *Urząd dziekana w polskim ustawodawstwie synodalnym XVIII wieku*, in: *Prawo Kanoniczne* 9 (1966), nr 1-2, 183-184.

⁵¹ Negli atti del vescovo di Płock, Adam Prażmowski, troviamo una nota, in cui parlando della difficoltà di trovare le persone adatte alla funzione del vicario foraneo, si raccomanda di limitare il numero delle vicarie. Il concistoro, presentando il progetto della suddivisione della diocesi in vicarie, non prese in grande considerazione la raccomandazione del vescovo, chiedendo la formazione dei decanati più piccoli, motivando che l'estensione troppo grande influiva negativamente al servizio pastorale. M. Grzybowski, *Rozporządzenia biskupa Adama Michała Prażmowskiego dla diecezji płockiej z 1818 roku*, in: *Studia Theologica Varsaviensia* 2 (1988), 212.

⁵² Indirizzo. Modzelewski al concistoro. Wąsosz, 01-11-1829. ADŁ, in: sygn. II 192, f. 8.

⁵³ Cf. M. Przybyłko, *Urząd dziekana w polskim ustawodawstwie synodalnym XVIII wieku*, in: *Prawo Kanoniczne* 9 (1966), nr 1-2, 175.

⁵⁴ Il salario del decano dipendeva dal numero delle parrocchie nel decanato. Nel distretto di Lituania, il decano del decanato più grande, quello di Augustow, riceveva 420 zloty ogni anno e in quello più piccolo di Łozdzieje e di Sejny 268 zloty. Lettera. Czyżewski al concistoro. Warszawa, 24-05-1821. ADŁ, in: sygn. II 556, f. 550.

⁵⁵ Lettera. Decano al concistoro. Kalwaria, 30-09-1835. ADŁ, in: sygn. II 181

loro nome. Nel 1819, durante la delimitazione, il concistoro, nella lettera al vescovo, aveva espresso il parere che i decani avrebbero potuto abitare fuori dei propri decanati⁵⁶. Il vescovo, accettando il pensiero del concistoro, scrisse che non esisteva la regola secondo cui ogni decano dovesse abitare nel suo decanato. Sottolineava anche che ciò era impossibile da attuare. Per di più, con una tale soluzione, la parrocchia di un decano, poteva essere anche sotto il controllo di un altro decano⁵⁷. Dopo che il vescovo propose questa soluzione, i decani abitarono spesso fuori dei loro decanati. Il diritto canonico approvava una simile possibilità, però per le nomine si preferivano soprattutto tutti quei parroci o magari i sacerdoti, che non erano parroci, nello stesso decanato⁵⁸. Veniva sottolineato contemporaneamente, secondo le regole precisate dal vescovo, il dovere del decano di risiedere non molto lontano dal proprio decanato⁵⁹.

3. Diritti e doveri dei decani

Oltre ai doveri e agli obblighi di decano risultanti dal diritto universale della Chiesa, il vescovo poteva affidare al decano dei doveri speciali e, legare con ciò, la giurisdizione⁶⁰. Nella storia della legislazione, già nel IX secolo, si parlava dell'obbligo d'ispezione delle parrocchie sottoposte al decano. Questa ispezione doveva esser fatta una volta all'anno, e il decano doveva presentare al suo vescovo relazioni precise⁶¹. In Polonia invece, già il sinodo di Kalisz del 1357 parlava del dovere d'ispezionare la parrocchia e in modo tale da insinuare che ciò non fosse una cosa nuova ma qualcosa nota da tanto. In quel tempo il decano presentava le relazioni all'arcidiacono e questi al vescovo⁶². Anche nelle decisioni del Concilio Tridentino, era ricordato questo dovere sottolineando, contemporaneamente, che per far ciò bisognava avere il consenso del vescovo diocesano⁶³. Durante una tale ispezione, di solito, il decano si interessava di due questioni; la prima era le condizioni materiali e morali della parrocchia, e la seconda le usanze e la vita dei sacerdoti in genere⁶⁴.

⁵⁶ Rapporto. Marciejewski a Gołaszewski. Urdomin, 19-04-1819, 12-05-1819. ADŁ, in: sygn. II 556, f. 34, 43.

⁵⁷ Istruzione. Gołaszewski a Marciejewski. Warszawa, 05-05-1819. ADŁ, ibidem, f. 46.

⁵⁸ F. Santi, *Praelectiones Iuris Canonici*, I, 2Ratisbonae 1892, 224; cf. S. Sipos, *Enchiridion iuris canonici*, 6Romae 1954, 249.

⁵⁹ CIC 1917, can. 448 §2; cf. F. Cappello, *Summa Iuris Canonici*, II, 3Romae 1939, 10-11; cf. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne*, I, 3Opole 1957, 573.

⁶⁰ Cf. S. Sipos, *Enchiridion iuris canonici*, 6Romae 1954, 249.

⁶¹ M. Przybyłko, *Urząd dziekana w rozwoju historycznym*, in: *Prawo Kanoniczne* 5 (1962), nr 1-2, 97-100.

⁶² Ibidem, 127-128.

⁶³ Il Concilio di Trento, sess.24, c.3, De ref.

⁶⁴ Cf. M. Grzybowski, *Rozporządzenia Michała Nowodworskiego biskupa płockiego do dziekanów oraz nowe przepisy odbywania wizytacji dziekańskich*, in: *Studia Płockie* 9 (1981), 166-167.

Nelle pubblicazioni giuridiche del XIX secolo, descrivendo i doveri e i diritti del decano, si richiamava l'attenzione sugli stessi elementi che c'erano nel decreto, già citato, in cui il vescovo Czyżewski nomina il sacerdote Filochowski decano di Wizna⁶⁵. Per esempio il vescovo di Wilno, Krasieński, nel suo commentario di diritto canonico pubblicato nella metà del secolo scorso, elenca, infatti, gli stessi doveri del decano. Egli aggiunge, però, che il vescovo ordinario può delegare ai decani alcuni poteri e di solito lo faceva⁶⁶. Così anche il vescovo Czyżewski, aveva dato la possibilità al decano di convalidare ad un sacerdote la giurisdizione della confessione per il periodo di un mese, qualora il tempo stabilito dal vescovo finisse ed essi non facessero in tempo a rinnovare il permesso.

Nel 1837 il vescovo Straszyński aveva ricevuto dal potere civile l'informazione che il parroco di Radziłów era sempre malato, non poteva compiere i doveri affidati, e inoltre non badava né alla chiesa né alla canonica. Il vescovo Straszyński aveva mandato un ordine al decano di verificare la situazione. In caso di obiezioni, il vescovo obbligava il decano a informare il sacerdote Głowinski e, in suo nome, a cedere al vicario l'amministrazione della parrocchia. Nella risposta aveva ricevuto la dichiarazione del decano e la relazione della cessione dell'amministrazione. Nello stesso anno il decano di Augustów informò il vescovo che il sacerdote Naruszewicz di Wigry non voleva dare al vicario niente di più del vitto, mentre il vicario, aveva bisogno di un aiutante. Il vescovo Straszyński nella risposta raccomandò al decano di informare il parroco che, se voleva amministrare ancora la parrocchia, entro 15 giorni, doveva regolare la questione del salario⁶⁷.

Nella diocesi di Augustów ossia di Sejny i decreti di nomine dei decani precisavano che bisognava compiere l'ispezione una volta all'anno in tutte le parrocchie del decanato⁶⁸. Tuttavia, secondo l'opinione del vescovo Manugiewicz, aumentare la frequenza delle ispezioni sarebbe stato utile. Egli scrisse al concistoro che avrebbe visto volentieri anche due ispezioni all'anno perché, come affermava, aveva tanti doveri e di rado poteva andare fuori. Purtroppo, in questo caso, lo stipendio del decano sarebbe stato appena sufficiente alle spese del viaggio⁶⁹. Il diritto permetteva al vescovo di stabilire la quantità delle ispezioni all'anno⁷⁰. Però l'uso di questo diritto dipendeva da difficoltà obiettive.

⁶⁵ Cf. E. Rittner, *Prawo kościelne katolickie*, I, 2Kraków 1889, 223–224; cf. M. Grzybowski, *Rozporządzenia Michała Nowodworskiego biskupa płockiego do dziekanów oraz nowe przepisy odbywania wizytacji dziekańskich*, in: *Studia Płockie* 9 (1981), 165–166.

⁶⁶ A. Krasieński, *Prawo kanoniczne krótko zebrane*, Wilno 1861, 140–142.

⁶⁷ Incarico. Straszyński al decano. Sejny, 07–08–1837. ADŁ, in: sygn. I 428; Rapporto. Decano a Straszyński. Przytuły, 19–08–1837. ADŁ, in: sygn. I 428.

⁶⁸ Cf. Decreto. Czyżewski a Filochowski. Łomża, 09–08–1821. ADŁ, in: sygn. II 193, f. 6.

⁶⁹ Istruzione. Manugiewicz al concistoro. Warszawa, 31–12–1827. ADŁ, in: sygn. II 195, f. 27.

⁷⁰ F. Cappello, *Summa Iuris Canonici*, II, 3Romae 1939, 9–10; cf. CIC 1917, can. 448 §2.

Oltre alle funzioni che i decani svolgevano durante l'ispezione⁷¹, i vescovi, qualche volta, li incaricavano di compiti straordinari⁷².

I convegni del clero del decanato svolti sotto la presidenza del decano per discutere le questioni pastorali e con la finalità di alzare il livello scientifico e ascetico del clero, si potrebbero definire "congregazioni decanali"⁷³. Già nel 1507 il vescovo di Wrocław, Jan parlava dell'organizzazione dei convegni dei preti decanali. Egli obbligava i decani ad organizzare congregazioni decanali, durante le quali si leggevano gli statuti dei vescovi precedenti e si esaminava il clero⁷⁴. Lo sviluppo proprio delle congregazioni decanali si organizzò invece, dopo il Concilio Tridentino: il rinnovamento della vita ecclesiastica si vedeva nell'organizzazione di sinodi diocesani, come pure nello sforzo di alzare il livello intellettuale e morale del clero⁷⁵.

Nella diocesi di Augustów ossia di Sejny, le congregazioni decanali si svolgevano soprattutto, dopo il ritiro spirituale dei sacerdoti⁷⁶. La celebrazione del ritiro spirituale era la condizione per prolungare all'anno successivo l'approvazione per poter confessare. Ciò fu stabilito chiaramente dal vescovo Czyżewski nel 1821⁷⁷. E nel 1822 il vescovo Marciejewski ricordava ai sacerdoti che già da tanto tempo si svolgevano le congregazioni decanali, durante i quali si celebravano le messe per i sacerdoti morti e si organizzavano gli esami di teologia e di doveri pastorali. Alla fine della congregazione i decani distribuivano le approvazioni alla confessione, mandate dal concistoro⁷⁸. Della necessità di organizzare tali esami, prima di distribuire l'approvazione alla confessione, parlavano già le decisioni del Concilio Tridentino⁷⁹.

Nel periodo descritto il potere ecclesiastico, nel compiere i suoi doveri, dipendeva, in tanti punti, dal potere civile, nonostante che nel diritto della Chiesa si sottolineava il bisogno della propria indipendenza⁸⁰. Il governo ripetutamente

⁷¹ Cf. W. Padacz, *Prawa i obowiązki dziekanów w polskim ustawodawstwie synodalnym*, in: *Ateneum Kapłańskie* 40 (1937), 283–284; S. Sipos, *Enchiridion iuris canonici*, 6Romae 1954, 249, 250.

⁷² D'accordo con il decreto della commissione governativa, il vescovo Gołaszewski aveva incaricato i decani di visitare, durante l'ispezione della parrocchia, anche le scuole elementari, particolarmente quelle esistenti presso le chiese, e di presentare relazioni riguardanti gli insegnanti e la frequenza degli scolari. Incarico. Gołaszewski al concistoro. Warszawa, 20–07–1819. ADŁ, in: sygn. II 354 f. 3.

⁷³ T. Pawluc, *Konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim*, in: *Studia Warmińskie* 3 (1966), 80–81.

⁷⁴ M. Przybyłko, *Urząd dziekana w rozwoju historycznym*, in: *Prawo Kanoniczne* 5 (1962), nr 1–2, 128–129.

⁷⁵ T. Pawluc, *Konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim*, in: *Studia Warmińskie* 3 (1966), 82; cf. CIC 1917, can. 131, 448.

⁷⁶ Cf. Rapporti. ADŁ, in: sygn. II 200.

⁷⁷ Lettera pastorale. Czyżewski ai sacerdoti. Warszawa, 03–10–1821. ADŁ, in: sygn. II 54.

⁷⁸ Lettera pastorale. Marciejewski ai sacerdoti. Urdomin, 17–07–1822. ADŁ, ibidem.

⁷⁹ Il Concilio di Trento, sess. 23, c.15, De ref.

⁸⁰ Cf. F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne*, I, 3Opole 1957, 111.

promulgava i decreti che permettevano l'ingerenza nelle questioni interne della Chiesa. Una tale dipendenza comprende anche i decani⁸¹.

D'accordo con la decisione dell'autorità civile del 14 agosto 1821, i decani ogni anno, presentavano una relazione al governo. Quando il decano del decanato di Wąsosz non presentò la relazione dell'anno 1824, ricevette, dal commissario dell' distretto di Augustów, un rimprovero⁸². Spiegava che, per certe cause, non aveva fatto la visita, ma che fra poco l'avrebbe fatta⁸³. Invece il decano di Olwita nel 1838, chiedeva al vescovo di essere licenziato dall'ufficio, perchè non poteva presentare la relazione al governo⁸⁴. Se non l'avesse fatto, probabilmente, il commissario stesso del distretto avrebbe chiesto il suo licenziamento.

I decani avevano anche l'obbligo di presentare al governo le relazioni dell'ispezione delle scuole elementari. Dunque nel 1819 la commissione governativa chiedeva al vescovo Gołaszewski di autorizzare i decani, durante le ispezioni decanali, a visitare le scuole elementari che si trovavano presso le chiese e dopo, di presentare le relazioni riguardanti gli insegnanti, la frequenza degli scolari e l'insegnamento religioso. Il vescovo Gołaszewski mandò il documento al concistoro che lo mandò ai decani⁸⁵.

Il potere civile cercava di esercitare la sorveglianza politica sui sacerdoti. Nel luglio del 1834 la commissione governativa aveva promulgato un decreto riguardo i decani, affinché loro, sotto la minaccia della pena, controllassero nel loro decanato i sacerdoti venuti in paese durante l'insurrezione, oppure che vi risiedevano, ma erano sospettati di prenderci parte. Dovevano presentare tale relazione al concistoro⁸⁶. Questo era obbligato a informare il vescovo e il vescovo il governo. Però il vescovo Choromański raccomandò al concistoro di informare il governo⁸⁷.

Nel 1837 la commissione governativa informava il vescovo Straszyński, che certi sacerdoti, nei discorsi funebri, toccavano questioni non solo religiose. In conseguenza i sacerdoti, prima di fare un discorso, specialmente durante i funerali delle persone importanti, dovevano presentare il testo al potere diocesano per ottenere il suo consenso, la commissione aggiunse che ogni sacerdote era obbligato a firmare il documento e a rispettarlo⁸⁸. Un tale comportamento imposto provocava disagio. Perciò il vescovo Straszyński mitigò questo divieto ed

⁸¹ H. Przeździecki, *Dziekan*, in: *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, IX–X, Warszawa 1906, 267.

⁸² Ammazione. Commissario al decano. Augustów, 27–05–1825. ADŁ, in: sygn. II 192.

⁸³ Indirizzio. Decano al commissario. Wąsosz, 03–06–1825. ADŁ, ibidem.

⁸⁴ Rinuncia. Decano a Straszyński. Wierzbolów, 13–03–1838. ADŁ, in: sygn. II 186a.

⁸⁵ Incarico. Concistoro ai decani. Przytuły, 26–08–1819. ADŁ, in: sygn. II 354, f. 5.

⁸⁶ Incarico. Concistoro ai decani. Wiłkowszkiy, 26–08–1834. ADŁ, in: sygn. II 483.

⁸⁷ Istruzione. Choromański al concistoro. Zambrów, 28–09–1834. ADŁ, in: sygn. I 117.

⁸⁸ Proclama. Komisja Rządowa Spraw Wewnętrznych, Duchownych i Oświecenia Publicznego (KRSWDOP), a Straszyński. Warszawa, 24–03–1837. ADŁ, in: sygn. II 495, f. 173.

afferò che esigeva i testi dei discorsi già fatti e per di più, solo quando si trattava di funerali di persone molto note. Per quanto riguarda, invece i funerali delle persone povere e semplici non esigeva affatto il testo, ma soltanto avvertiva i sacerdoti di non toccare temi inadatti⁸⁹.

Il decreto governale riguardante la questione fu maggiormente precisato dal generale conte Rudiger, il quale era luogotenente nel Regno. Aveva informato l'amministratore della diocesi, il prete Butkiewicz, ed egli poi il clero, che tutti i sacerdoti delle città e dei villaggi dovevano scrivere le prediche. Nelle parrocchie rurali questo obbligo era solo dei vicari, invece i parroci dovevano annotare solo il tema e le note principali. Il generale sottolineò che i censori per i vicari sarebbero stati i parroci, invece questi ultimi erano obbligati a mandare le loro prediche ai decani. Infine il censore per i decani era il concistoro⁹⁰.

Ogni tanto i rappresentanti del potere si rivolgevano direttamente ai decani. Nel 1840 il governatore civile di Augustów venne a sapere, dall'elenco, che sul territorio della parrocchia di Wysokie Mazowieckie abitavano 31 uomini e 11 donne "uniati". Aggiunse che voleva sapere quante persone abitavano nel 1820 nella parrocchia "uniata", e inoltre, chi era morto da quel tempo o si era trasferito in un'altra parrocchia e in quale. Il commissario del distretto di Łomża raccomandò al decano di far presentare la relazione richiesta entro 20 giorni⁹¹. Le relazioni consegnate servivano al potere governativo per distribuire i benefici e per rimborsare i sacerdoti⁹².

Così, dunque, il potere civile si mostrava ingerente nella vita della Chiesa nella diocesi di Augustów ossia di Sejny. Ciò aveva un'influenza visibile sull'esercizio dell'ufficio dei decani. Di solito questi interventi passavano per via indiretta attraverso i vescovi e il concistoro, benchè qualche volta, si rivolgevano direttamente ai decani rispettivi. Conseguenza di non aver eseguito gli obblighi del potere governativo era il "licenziamento" dall'ufficio del decano.

Conclusioni

La diocesi di Augustów ossia di Sejny è sorta in conseguenza dei cambiamenti politici dopo il Congresso di Vienna. Nell'insieme aveva 120 parrocchie raggruppate in dodici decanati. I cambiamenti sostanziali della divisione dei decanati, furono fatti dopo l'insurrezione di gennaio, nel 1867. In conformità con l'ordine del governo, in ogni distretto ci poteva essere un solo decanato. Così, dunque, la divisione civile in distretti era uguale a quella in decanati.

⁸⁹ Istruzione. Straszyński al Decano. Sejny, 28–03–1840. ADŁ, in: sygn. II 348, f. 62.

⁹⁰ Incarico. Butkiewicz al decano. Sejny, 30–08–1854. ADŁ, in: sygn. II 58, f. 110.

⁹¹ Incarico. Commissario al decano. Łomża, 17–10–1840. ADŁ, in: sygn. II 66.

⁹² Cf. Lettera. KRSWD a Dąbkowski. Warszawa, 29–03–1851. ADŁ, in: sygn. I 179, f. 96, 101.

I decani erano nominati dal vescovo diocesano o dall'amministratore della diocesi. Nella nomina, il potere diocesano dipendeva dal potere civile. In tutto il periodo descritto i decani non possedevano il potere di giurisdizione, ad eccezione del potere di prolungare l'approvazione alla confessione per il periodo di un mese per i sacerdoti del proprio decanato, ma questo solo in casi speciali. In casi particolari si conferiva loro anche il potere di giurisdizione.

Gli obblighi e i doveri dei decani nella diocesi di Augustów ossia di Sejny, erano in linea con il diritto universale della Chiesa di quel periodo. Nella loro attività erano guidati anche del diritto particolare. Generalmente si può dire che lo hanno rispettato con precisione. Concretamente offrivano il loro aiuto al vescovo nel risolvere i problemi locali, dato che essi ne avevano una migliore conoscenza. Bisogna notare il fatto che, in quel periodo, il potere diocesano dipendeva da quello civile. Questa dipendenza tocca anche i decani. I compiti e i doveri dei decani in un decanato erano larghi e, in gran parte, aiutavano il lavoro dei sacerdoti del decanato. Sorvegliavano anche il lavoro dei preti ed costituivano un legame tra il clero e il potere diocesano.

Streszczenie

Urząd dziekana w diecezji augustowskiej,
czyli sejneńskiej, do końca lat sześćdziesiątych XIX wieku

Diecezja augustowska, czyli sejneńska, została utworzona przez papieża Piusa VII na mocy bulli *Ex imposita Nobis* z dnia 30 czerwca 1818 roku i obejmowała 12 parafii podzielonych na 12 dekanatów. Dziekani w diecezji byli mianowani przez biskupa diecezjalnego lub administratora diecezji. Nominacje te uzależnione były od władz państwowych. Dziekani nie posiadali władzy jurysdykcyjnej, a ich obowiązki i prawa były zgodne z ówczesnie obowiązującym prawem kanonicznym. Znali lokalną sytuację w dekanacie, więc udzielali pomocy biskupowi lub administratorowi diecezji w rozwiązywaniu trudnych problemów, nadzorowali pracę księży oraz służyli im pomocą.

Ks. Marek Stępień – ur. w 1960 roku w Wysokiem Mazowieckiem, w 1980 roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży, w 1986 roku otrzymał święcenia kapłańskie. W 1991 roku uzyskał stopień doktora na Wydziale Prawa Kanonicznego Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Przez dwa lata pracował w Diecezji Łomżyńskiej. Od października 1993 roku kierownik biura Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie, w latach 2001–2007 rektor Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie. Od października 2007 roku jest adiunktem na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie i sędzią Sądu Biskupiego w Łomży.

SPIS TREŚCI

FILOZOFIA

Ankieta filozofów (Aleksandra Pawliszyn, Krzysztof Stachewicz, Mirosław Pawliszyn CSsR) Czy filozofia ma coś do powiedzenia ludziom „prostego serca”?	7
Dobrochna Dembińska Moja krótka historia filozofii starożytnej	20
Juan Haidar The relation between ontology and ethics in the thought of Emmanuel Lévinas	42
Ks. Karol Jasiński Śmierć czy ukrycie się Boga? Filozoficzno-teologiczny kontekst problematyki	58
Antoni Karaś CSsR Św. Anzelma z Canterbury ontologiczno-teologiczny system moralności	69
Tomasz Orłowski Diagnoza preimplantacyjna – definicja i zastosowanie	82
Mirosław Pawliszyn CSsR S. Zatwardnicki, <i>Katolicki pomocnik towarzyski, czyli jak pojedynkować się z ateistą</i> , Fronda, Warszawa 2012, ss. 375 (recenzja)	109

TEOLOGIA

Ryszard Hajduk CSsR Evangelisieren durch die gelebte <i>Communio</i>	117
Andriy Oliynyk CSsR Pastoral work in the service of the Kingdom of God – Blessed priest Emilian Kovch (1884–1944)	134
Olga Cyrek Znaczenie informacji w codziennym życiu wczesnośredniowiecz- nych mnichów na podstawie Reguły Benedykta z Nursji	145
Krzysztof Kranicki Kapłana-poety doświadczanie słowa. Szkic na temat egzystencjalnej lektury Pisma Świętego w tomiku <i>Doświadczanie Ziemi</i> ks. Janusza S. Pasierba	172
Ks. Roman Krawczyk Kryzys w życiu proroka Eliasza	188
Konrad Komarnicki Świętowanie w chrześcijaństwie w IV–V wieku	201
Ks. Stefan Ewertowski Jezus Mesjaszem – problematyka mesjanizmu	230
Ks. Marcin Składanowski Aby zachować tożsamość teologii. Kryzys teologii katolickiej i drogi do jego przewyciężenia według dokumentu <i>Theology Today</i> Międzynarodowej Komisji Teologicznej	246
Adam Jozef Sobczyk MSF Duchowość zakonna według adhortacji Jana Pawła II <i>Redemptionis donum</i>	261
Ks. Sławomir Ropiak Obraz Najświętszej Maryi Panny w pieśniach do Matki Bożej Nieustającej Pomocy	274
Ks. Michał Tunkiewicz Potrzeby dziecka w rodzinie adopcyjnej	294

HISTORIA

Ks. Marek Jodkowski Geneza i powstanie katolickiej parafii w Dąbrównie w XIX wieku.....	305
Teresa Antonietta Frącek RM Spotkania świętych – arcybiskupa Felińskiego z ojcem Łubieńskim.....	317
Piotr Koprowski Jednoczyć, ale w jaki sposób? Wybrane koncepcje integracji kontynentu europejskiego doby dwudziestolecia międzywojennego	352

PRAWO

Ks. Ginter Dzierżon Założenia generalne dotyczące aktu przełożonego kościelnego wymagającego współdziałania organów partycypacji (kan. 127 § 1 KPK).....	371
Tomasz Jakubiak Warunki wymagane do ważności i godziwości chrztu ze strony przyjmującego sakrament według aktualnie obowiązującego prawa w Kościele rzymskokatolickim.....	382
Magdalena Tacikowska Klonowanie człowieka w świetle nauki Kościoła katolickiego i prawa polskiego.....	400
Ks. Marek Stępień L'ufficio del decano nella diocesi di Augustów ossia di Sejny fino agli anni sessanta del XIX secolo.....	410

H O M O
D E