

Ks. MARCIN KAZNOWSKI SDB

Kraków

Koncepcja grzechu pierworodnego u Raymunda Schwagera

Streszczenie: Doktryna grzechu pierworodnego spotyka się dziś z licznymi przejawami kontestacji ze strony nauk pozytywnych jak i samego chrześcijaństwa. Narzędziem, które może posłużyć nowemu spojrzeniu na tradycyjną naukę Kościoła o grzechu pierworodnym i sprawić, że będzie ona w stanie wejść w dyskurs ze współczesną krytyką, jest teoria mimetyczno-ofiarnicza wypracowana przez francuskiego antropologa René Girarda, a rozwinięta przez szwajcarskiego teologa Raymunda Schwagera. Wykorzystanie tej teorii do reinterpretacji tradycyjnej doktryny o grzechu pierworodnym potwierdza aktualność tej ostatniej oraz pomaga lepiej zrozumieć mechanizmy, które mają decydujący wpływ na funkcjonowanie jednostek, instytucji i całych społeczeństw.

Słowa kluczowe: ewolucja, grzech pierworodny, hominizacja, kultura, ofiara, przemoc, rywalizacja, teoria mimetyczno-ofiarnicza, zło.

1. Kontrowersyjny dogmat

Tradycja Kościoła uczy, że przez grzech pierworodny rozumie się wydarzenie historyczne – grzeszny upadek u początku ludzkości – który rzutuje na wymiar egzystencjalny całej ludzkości wszystkich miejsc i czasów oraz każdego człowieka z osobna¹. To zwięzłe twierdzenie stało się jednak w naszej epoce jednym z tych elementów chrześcijańskiego wyznania wiary, które wprawiają zarówno ludzi wierzących, jak i poszukującą racjonalnych argumentów refleksję teologiczną w niemalże zakłopotanie. Powodów takiego stanu rzeczy jest kilka.

Po pierwsze: trudno jest dziś zrozumieć i wyjaśnić przekonanie o biologicznym przekazywaniu winy pierwszej ludzkiej pary, skoro większość uczonych skłania się ku poligenizmowi, a nawet polifiletyzmowi, a więc reprezentuje pogląd, że hominizacja dokonała się na wielu miejscach ziemi równocześnie².

Po drugie: pojęcie grzechu pierworodnego dziedzicznego z pokolenia na pokolenie wydaje się stać w sprzeczności z definicją grzechu, zawierającą przecież

¹ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 404.

² Por. np. C. Montenat, L. Plateau, P. Roux, *Odkrywanie stworzenia w ewolucji*, Poznań 1993, s. 57-74.

element osobistej odpowiedzialności i wolnej decyzji człowieka³. Sprzeczność tę pogłębia postępujące od Oświecenia idealizowanie ludzkiej wolności i przyznawanie jej statusu czynnika, który de facto konstytuuje osobę ludzką.

Po trzecie: tradycyjna nauka o grzechu pierwotnym jest dziś, zdaniem wielu, nie do utrzymania w sytuacji zupełnie odmiennego kontekstu filozoficznego, naukowego i kulturowego naszej epoki. Cechą charakterystyczną nowożytnego myślenia jest bowiem rozdział pomiędzy dwoma wielkimi obszarami rzeczywistości, a mianowicie pomiędzy *res extensa* i *res cogitans* (Kartezjusz) albo pomiędzy naturą a wolnością (Kant). Dla zwolenników tego podziału nauka o dziedzicznym grzechu pierwotnym stanowi niedopuszczalne pomieszanie kategorii: to, co należy do natury (dziedziczenie) pomieszane zostało na sposób mityczny z tym, co jest domeną wolności (grzech).

Wreszcie po czwarte: pojawienie się teorii ewolucji, której paradygmatem jest zmienność od prostoty do złożoności i od mniejszej ku większej doskonałości, stało się poważnym ciosem dla tradycyjnej nauki o grzechu pierwotnym. Ta ostatnia zakłada bowiem swoisty ruch wstecz od stanu pierwotnej doskonałości w kierunku upadku i nieładu.

Wszystkie te czynniki sprawiły, że w XX w. pojawiały się próby nowego spojrzenia na grzech pierwotny (jak koncepcja ewolucyjna P. Teilhard de Chardina, „grzech świata” P. Schoonenberga, ujęcia egzystencjalne A. Vanneste’a, M. Flicka czy Z. Alszeghy’ego⁴), jednak wydaje się, że żadna z nich nie potrafiła do końca oprzeć się pokusie redukcjonizmu, wyrażającego się przeakcentowaniem jednych aspektów dogmatu, a pomijaniem innych.

Wyzwania stojące przed doktryną grzechu pierwotnego podjął wreszcie związany z Innsbruckiem szwajcarski teolog Raymund Schwager (1935–2004), który zaproponował nowatorskie spojrzenie na omawiany dogmat. Jako fundament dla swojej teologii przyjął on dorobek René Girarda (ur. 1923), francuskiego antropologa kultury i literaturoznawcy, członka Akademii Francuskiej, który dla oryginalności swych poglądów bywa przez niektórych nazywany „Albertem Einsteinem nowoczesnych nauk o człowieku”⁵.

2. Teoria mimetyczno-ofiarnicza – nowe spojrzenie na początki ludzkości

Girard to autor teorii mimetyczno-ofiarniczej, rzucającej nowe światło zarówno na egzystencję ludzkiej jednostki, jak i na nierozwiązane dotychczas problemy

³ C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierwotny w nauczaniu Kościoła*, Poznań 1997, s. 39.

⁴ Por. np. P. Teilhard de Chardin, *Rozum i wiara*, Warszawa 2003; P. Schoonenberg, *Boży świat w stwarzaniu*, Warszawa 1972; M. Flick, Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, Brescia 1972.

⁵ Portal dedykowany osobie i dziełu R. Girarda: <http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard/> (odczyt z dn. 1 stycznia 2012 r.).

współzycia społecznego⁶. Główna teza jego antropologii głosi, że człowiek jest istotą pożądaną. To, że pożądamy jakiegoś przedmiotu, nie wynika jednak z jakiejś szczególnej wartości tego przedmiotu, lecz z faktu, że jest on pożądanym przez innych ludzi. Wybór przedmiotu pożądania dokonywany jest zatem poprzez nieuświadomione naśladowanie (gr. *mimesis*) pożądania drugiego człowieka, który pełni tu rolę modelu⁷.

Fakt, że podmiot pożąda tego samego przedmiotu co model, staje się zarzewiem ich wzajemnej rywalizacji⁸. Rywalizacja ta, w miarę eskalacji i dołączania się coraz to nowych osób pożądanym, osiąga w końcu punkt, w którym uczestnicy konfliktu tracą z pola widzenia przedmiot swojego pożądania i koncentrują się wyłącznie na sobie, angażując się w gwałtowny konflikt na zasadzie „każdy przeciwko każdemu”. Dochodzi do wybuchu przemocy, która wymyka się spod kontroli (szczególnie dotyczy to społeczności archaicznych, gdzie nie ma zinstytucjonalizowanego systemu sądowego) i zagraża egzystencji całej grupy pogrążonej w konflikcie.

Okazuje się jednak, że ta sama *mimesis*, która jest siłą niszczącą, zawiera w sobie także środek zaradczy przeciwko międzyludzkiej przemocy. W ogólnym zamieszaniu nawet przypadkowy wybuch przemocy, skierowany przeciw konkretnej ofierze, może wzbudzić fascynację innych, którzy w sposób instynktowny go naśladują i kierują swoją agresję w kierunku tej samej ofiary. Kolektywna przemoc skierowana przeciw wybranej ofierze powoduje, że jej uczestnicy, będący dotąd rywalami, jednoczą się ze sobą, zapominając o dzielących ich konfliktach. Całą winą za zaistnienie mimetycznego kryzysu zostaje obciążony ów kozioł ofiarny. Dokonanie na nim kolektywnej przemocy (mord lub inna jej forma, np. wygnanie) powoduje, że do społeczności wraca upragniony pokój⁹.

Od tej chwili kozioł ofiarny postrzegany jest już w inny sposób: nie jest on już winien społecznego niepokoju, lecz staje się źródłem pojednania i błogosławieństwa oraz gwarantem ładu we wspólnocie. Dochodzi do sakralizacji kozła ofiarnego, a zatem nieuświadomiony mechanizm kozła ofiarnego kładzie podwaliny pod wszelki porządek religijny i społeczny.

Raz doświadczywszy „cudownej” mocy mechanizmu założycielskiego społeczności, ilekroć tylko zaczyna jej zagrażać ponowny kryzys mimetyczny, stara

⁶ Nt. teorii Girarda istnieje bogata literatura, także w języku polskim. Zainteresowanych odsyłam choćby do: A. Romejko, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2002-2003, t. 15-16, s. 55-64.

⁷ R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 2010, s. 15-18.

⁸ Cechą charakterystyczną rywalizacji mimetycznej jest fakt, że nierzadko występuje ona między osobami spokrewnionymi. W wielu wypadkach mamy do czynienia z kłótnią między dwoma braćmi, której finałem jest przemoc względem jednego z nich. Przykłady znajdujemy w Biblii, mitach oraz wydarzeniach historycznych, np. Kain i Abel, Ezaw i Jakub, Eteokles i Polinik, Romulus i Remus oraz Ryszard Lwie Serce i Jan bez Ziemi. Por. R. Girard, *La Violence et le sacré*, Paris 1972, s. 93.

⁹ *Tamże*, s. 118.

się – nie rozumiejąc jego istoty – jak najdokładniej odtwarzać go w ramach religijnego rytuału. Dokonana przez Girarda skrupulatna analiza rytuałów ofiarничych wywodzących się z różnych kręgów kulturowych pokazuje, że mają one istotną cechę wspólną: odtwarzają mianowicie w kontrolowany sposób poszczególne stadia kryzysu mimetycznego. Przez zabicie i złożenie bóstwu ofiary przemoc podlega skanalizowaniu, co zapobiega jej niekontrolowanemu wybuchowi¹⁰. Mechanizm kozła ofiarnego wytycza zatem granice pomiędzy *profanum* – pokojową sferą życia społecznego – a sferą *sacrum*, która z jednej strony stanowi zagrożenie, a z drugiej jest źródłem ocalenia dla wspólnoty.

Spółeczność, która chce zapobiec rozprzestrzenianiu się przemocy, ustanawia także zakazy i normy. Godny zauważenia jest fakt, że najstarsze znane nam normy moralne dotyczą dziedzin, które można określić mianem najbardziej „pożądaniogennych”: sfery pożywienia i ludzkiej seksualności. Ponieważ wspomniane obiekty są łatwo dostępne, stają się często przedmiotem rywalizacji i prowadzą do destrukcyjnych dla społeczności konsekwencji. Z tego powodu, jak mówi Girard, wszędzie tam, gdzie szalała przemoc, pojawia się zakaz¹¹.

Z mechanizmem kozła ofiarnego związane jest też powstanie mitów. Stanowią one „teologiczne” uzasadnienie rytów ofiarnych. Ich zadaniem jest usprawiedliwienie osób stosujących przemoc (czyli autorów mitów) i wskazanie na zasadność złożenia ofiary. Zdaniem Girarda we wszystkich znanych nam mitach można dopatrzeć się bezpośrednich lub pośrednich aluzji do mechanizmu kozła ofiarnego i założycielskiej przemocy¹².

Wraz z pierwszymi normami prawnymi oraz rozwojem mitów zaczynają się w pierwotnej wspólnotcie kształtować instytucje społeczne i formować wzorce kulturowe. Odtąd instytucje te będą wyznaczać rytm życia wspólnoty i zabezpieczać ją przed niekontrolowanymi wybuchami przemocy poprzez system rytuałów, norm zachowania i zakazów dotyczących zachowań naśladowczych, jednym słowem – przez kulturę¹³.

W powszechnym społecznym zjawisku, jakim jest pojednawczy efekt zabicia kozła ofiarnego, Girard widzi zatem fundament wszelkich religii ustanowionych przez człowieka i związanych z nią instytucji społecznych. W swoich wnioskach jest on jednak jeszcze bardziej radykalny. W mechanizmie założycielskim dostrzega mianowicie przyczynę do budzenia się nowej świadomości i do umiejętności postrzegania nieinstynktownego. Mówiąc ściślej, uważa on, że poprzez fakt dokonania kolektywnego mordu, a tym samym uruchomienia mechanizmu kozła ofiarnego, dokonała się hominizacja – przejście od zwierzęcia do człowieka¹⁴. Momentem sprzyjającym budzeniu się ludzkiej uwagi było odzyskanie po okresie zamętu upragnionego spokoju, zaś obiektem,

¹⁰ M. Goszczyńska, *Posłowie*, w: R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987, s. 317–318.

¹¹ R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris 1999, s. 23–24.

¹² R. Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris 1982, s. 87–111.

¹³ R. Girard, *Les origines de la culture*, Paris 2004, s. 143–179.

¹⁴ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978, s. 131–138.

na którym zogniskowała się ta nowa świadomość, była zabita ofiara, wyniesiona ponad wszystkie dotychczas instynktownie postrzegane obiekty¹⁵. Ona stała się pierwszym obiektem wyróżnionym – pierwszym znakiem. Z kolei z tego znaku pierwotna wspólnota wywiodła bezpośrednio pojęcia sacrum i transcencji – oraz pośrednio takie pojęcia jak walka i pokój, zło i dobro, przedtem i potem¹⁶. Uruchomienie mechanizmu kozła ofiarnego stanowiło zatem rodzaj progę, przekroczenie którego sprawiło, iż społeczność hominidów przestała istnieć jako społeczność zwierzęca. Był to moment, w którym dokonano się opuszczenie królestwa zarządzanego przez instynkt i pojawiła się konieczność mechanizmu regulującego działanie przemocy wewnątrz grupy.

Konkludując, Girard zauważa, że początki kultury ludzkiej naznaczone są czynnikami, które zamiast choćby w najslabszym stopniu służyć konstruktywnej twórczości, zdawały się sprzyjać raczej destrukcji istniejących już systemów. Czynniki te to „kamień i różne rodzaje broni, wzrost agresywności, która jest czynnikiem niezbędnym do prowadzenia wojny i do łowiectwa, przedłużone dzieciństwo z tendencją do zmniejszającej się odporności każdego nowego pokolenia”¹⁷. Skoro więc mimo tych niesprzyjających okoliczności proces hominizacji nie uległ załamaniu, lecz przeciwnie – nasilił się, musiały się one w jakiś sposób stać bodźcami konstruktywnymi, powołując do życia formy kulturowe oraz procesy biologiczne prowadzące do uczłowieczenia. Dzięki mechanizmowi kozła ofiarnego grupy współplemięńców mogły się stać czymś w rodzaju sanktuarium względnej *non-violence*, podczas gdy agresja skierowana na zewnątrz grupy osiągała ekstremalne rozmiary. W ten sposób naczelnie w trakcie hominizacji mogły przekształcić w siłę kulturotwórczą zagrożenie autodestrukcją, które zawsze na nich ciążyło w decydujących momentach biologicznej i kulturowej ewolucji.

Hipoteza Girarda streszcza się w twierdzeniu, że decydujące przejście od zwierzęcia do człowieka nastąpiło poprzez akt kolektywnego mordu. Inaczej mówiąc: tym, czego brakuje zwierzęciu, aby stało się ono człowiekiem, jest ofiara zastępcza. „Jednocząca przemoc jest nie tylko początkiem religii, ale jest także początkiem ludzkości”¹⁸. Wyrastający z pożądania naśladowczego mechanizm kozła ofiarnego stanowi, według francuskiego antropologa, mechanizm założycielski leżący u podstaw wszystkich stworzonych przez człowieka instytucji: religii, wyrosłych z nich kultur, władzy politycznej i sądowniczej, filozofii, antropologii, świąt, teatru, sportu, gier hazardowych, medycyny, rytów inicjalnych, systemu karnego, monarchii, polowania, oswojenia zwierząt, czci dla zmarłych oraz języka¹⁹.

¹⁵ Warto zauważyć, że już Freud w swoim dziele *Totem i tabu* twierdził, iż fundamentem ludzkości był mord popełniony na praojcu prymitywnej hordy. Por. M. Goszczyńska, *Posłowie*, s. 315.

¹⁶ R. Girard, *Des choses cachées...*, s. 144-145.

¹⁷ *Tamże*, s. 123.

¹⁸ *Tamże*, s. 135.

¹⁹ Przykładowo: genezy języka Girard doszukuje się w wyciach i krzykach towarzyszących kryzysowi mimetycznemu, odtwarzanych następnie w formie skandowania podczas sprawowania rytuału i podlegających stopniowemu uporządkowywaniu. Z kolei w różnych znanych rodzajach gier dopatruje się on odpowiedników poszczególnych etapów cyklu rytualnego: gry

Działanie tego mechanizmu można również dostrzec w warunkach współczesnych, choć ma ono formę znacznie subtelniejszą i trudniejszą do identyfikacji, ze względu na istniejący państwowy monopol przemocy i daleko posuniętą ewolucję struktur społecznych²⁰. Przejawia się on m.in. w zatajaniu czy usprawiedliwianiu przemocy, w tendencji do spychania winy na innych, w szukaniu coraz to nowych indywidualnych i grupowych kozłów ofiarnych, istnieniu spiskowych teorii dziejów, czy funkcjonowaniu reżimów totalitarnych. Decyduje o rozwoju kapitalizmu i wolnego rynku poprzez sterowanie zjawiskami konkurencji, współzawodnictwa, reklamy, giełdy papierów wartościowych, mody i show-biznesu. Znajduje wreszcie swoje odbicie w systemie sądowniczym, który jest dla Girarda niczym innym, jak zracjonalizowaną techniką zapobiegania przemocy, podobnie jak jego pierwotną formą był rytuał ofiarniczy.

3. Reinterpretacja prehistorii biblijnej w kluczu teorii mimetyczno-ofiarniczej

Według Raymunda Schwagera teoria mimetyczno-ofiarnicza jest niezwykle przydatnym instrumentem reinterpretacji tradycyjnej nauki o grzechu pierworodnym. Rozważanie tej problematyki w świetle teorii Girarda rozpoczyna innsbrucki teolog od szczegółowej analizy egzegetycznej prehistorii biblijnej, traktując wypowiedzi Księgi Rodzaju jako całość²¹.

W pierwszych rozdziałach Genesis odnajduje Schwager istotne elementy teorii mimetyczno-ofiarniczej, a więc przede wszystkim ludzką tendencję do naśladowania, z której rodzi się rywalizacja prowadząca do braterskiego mordu. Wszystko zaczyna się od (zafałszowanego) naśladowania Boga, którego efektem jest rywalizacja. Działa ona dalej jako rywalizacja między braćmi i osiąga swój punkt kulminacyjny w morderstwie. Prawo siedmiokrotnej zemsty wzrasta do siedemdziesięciokrotnej i przed potopem cały świat pełen jest przemocy, która rozlewa się po całej ziemi na podobieństwo zarazy²². Od początku ujawnia się również – podobnie jak w mechanizmie kozła ofiarnego – głęboko

polegające na naśladowaniu to odbicie skłonności mimetycznej, gry walki – odbicie rywalizacji braci, gry „wywołujące zawrót głowy” – odbicie paroksyzmów kryzysu mimetycznego, zaś gry hazardowe – to odpowiednik fazy rozwiązania kryzysu, czyli złożenia ofiary. R. Girard, *Des choses cachées...*, s. 142.

²⁰ R. Girard, *La Route antique des hommes pervers*, Paris 1985, s. 143; tenże, *Des choses cachées...*, s. 417.

²¹ S. Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997, s. 322–323.

²² „Po (...) pierwszym grzechu prawdziwa «inwazja» grzechu zalewa świat: bratobójstwo popełnione przez Kaina na Abla; powszechne zepsucie będące następstwem grzechu”. Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 401.

tkwiąca w człowieku tendencja do zrzucania odpowiedzialności za popełnione zło na innych (Adam, Ewa, Kain), zaś o instytucjach religijno-kulturowych (rytualne ofiary, normy sakralne, miasto) po raz pierwszy mówi się właśnie w związku z przemocą. Pojawiają się w końcu różne formy sakralizacji (synowie boży, olbrzymy, itp.)²³.

Jedynie główny temat teorii Girarda – kolektywne zbiorowisko przeciwko przypadkowej ofierze – nie znajduje w prehistorii biblijnej bezpośredniego odniesienia. Nieobecność tego elementu nie jest jednak decydującym zarzutem przeciwko teorii mimetycznej jako hipotezie interpretacyjnej, gdyż brakujący temat łatwo można odnaleźć w innych miejscach Starego Testamentu, zgodnie z powtarzaniem przez Schwagera postulatami synchronicznej lektury Pisma Świętego. Temat zbiorowiska pojawia się zaś w Biblii w różnorodny sposób. W pismach prorockich istnieje wiele opisów, jak lud gromadzi się w agresywnych zamiarach przeciwko wysłannikom Jahwe. Mowa jest również o ludach pogańskich, które łączą się razem przeciwko Izraelowi. Jednak przede wszystkim wielu złoczyńców czyha na jednego i samotnego sprawiedliwego. W licznych lamentacjach błagający czuje się prawie zawsze otoczony przez kłamliwych wrogów, którzy nastają na jego życie²⁴.

W drugim rozdziale Księgi Rodzaju, zauważa Schwager, wąż nie rozpoczyna swojej uwodzicielskiej rozmowy od własnego słowa, lecz tylko naśladuje w zafałszowany sposób wcześniejsze słowo Boga: „Czy rzeczywiście Bóg powiedział: Nie jedzcie owoców ze wszystkich drzew tego ogrodu?” (Rdz 3,1)²⁵. Kuszenie od początku jest zatem naśladowaniem Boga, które ogniskuje się jednak na jednym jedynym aspekcie Jego wypowiedzi (na „zabranianiu”), przez co powstaje pozór perwersyjnego bożka. Kobieta odpowiada na to zawężające i fałszujące naśladowanie, wprowadzając korektę. Odpowiadając jej, wąż kwestionuje wyraźnie słowo Boga (Rdz 3,4n), które przekazała kobieta i prezentuje jej zamiast tego możliwość bezpośredniego i pełnego naśladowania Boga („tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło”) poprzez zjedzenie zakazanego owocu.

Opowieść o rajku opisuje więc złożoną mimetyczną grę, która prowadzi od zafałszowanego naśladowania jednego słowa Bożego, poprzez zakwestionowanie drugiego, do bezpośredniego naśladowania owego perwersyjnego obrazu, który wyłonił się z tej gry. Kobieta daje się wciągnąć w mechanizm mimetyczny, decydując się na zjedzenie owocu, bowiem widzi, „że drzewo to ma dobre owoce do jedzenia, że jest ono rozkoszą dla oczu i że owoce tego drzewa nadają się do zdobycia wiedzy” (Rdz 3,6). Godny zauważenia jest fakt, że chociaż drzewo istniało już wcześniej, to dopiero po rozmowie z wężem

²³ R. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, Münster 2004, s. 17-33.

²⁴ R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur – Wien – München 1994, s. 100-142. Por. Ps 5,9; 6,8; 12,5; 16,7; 21,8; 24,19; 30,12; 34,1; 54,3; 58,2; 63,3; 82,6; 93,4; 101,9; 108,2; 139,6; Jr 18,18.

²⁵ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 24.

nabiera ono dla Ewy swych nęcących cech. Zwodnicze są zatem nie owoce jako takie, lecz owoce, które wąż określił jako godne pożądania²⁶. Uwidacznia się tu trójkątna struktura pożądania (podmiot – przedmiot – model), charakterystyczna dla teorii mimetyczno-ofiarniczej Girarda.

Uwodzicielski głos przedstawia Boga jako godnego naśladowania, w rzeczywistości jednak sam imituje Boga i w końcu sobie samemu nadaje pozory wzoru godnego naśladowania. Wąż zatem okazuje się być symbolem owej *mimesis* – zawężonego naśladownictwa, które prowadzi bezpośrednio ku pożądaniu. *Mimesis* ta – zgodnie z przekazem biblijnym – staje się powodem upadku, czyli grzechu²⁷.

Zgodnie z teorią mimetyczną, z naśladownictwa dążącego do przywłaszczenia wyrastają różnorodne formy rywalizacji. Właśnie ta prawidłowość ujawnia się w prehistorii biblijnej. Z jednej strony Bóg, przedstawiony jako wzór do naśladowania przez węża, ukazuje się jako rywal człowieka, z drugiej natomiast upadek prowadzi bezpośrednio do zakłóceń w stosunkach między ludźmi (doświadczenie nagości, panowanie mężczyzny nad kobietą) i do odwrócenia relacji między człowiekiem a naturą (śmiertelna rywalizacja między kobietą a wężem, trud mężczyzny przy uprawie ziemi).

Fakt, że Adam i Ewa nie zostali bezpośrednio ukarani śmiercią, bynajmniej nie oznacza w tym kontekście, że Bóg karę odroczył albo jej nawet zupełnie zaniechał. Przeciwnie, zagadnienie rywalizacji wyjaśnia raczej w sposób konkretny, że kara i śmierć są następstwami upadku – grzechu. Według Schwagera opowieść o zamordowaniu brata to o wiele więcej niż tylko dodatek do rajskiej historii²⁸. Ma ona sama z jednej strony charakter opowiadania założycielskiego, informuje bowiem o instytucji krwawej zemsty, o założeniu pierwszego miasta i o ofiarach, z drugiej zaś przez tematykę rywalizacji i umierania łączy się harmonijnie z rajską opowieścią. Śmierć, którą zagrożono człowiekowi, ujawnia się konkretnie w śmierci Abla, zadanej ręką jego brata. Zatem według prehistorii biblijnej kara nie jest tylko przychodzącym wyłącznie z zewnątrz działaniem Boga, lecz wewnętrzną konsekwencją złego postępowania, która może dotknąć również tego, kto nie jest bezpośrednio winien, lecz ma z winowajcami ścisły związek²⁹. Bóg

²⁶ *Tamże*.

²⁷ Podobny mechanizm przewija się potem w całej serii tekstów Starego Testamentu, w których odejście Izraela od Jahwe opisywane jest jako naśladowanie okropności sąsiednich ludów lub jako pogoń za obcymi bogami. Por. Sdz 2,12.19; 1 Krl 14,24; 18,18; 2 Krl 17,15.19; 2 Krn 36,14; Jr 2,8.23.25; 7,6.9; 8,2; 9,13; 11,10; 16,11; 25,6; 35,15.

²⁸ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 25.

²⁹ Nie bez znaczenia jest według Schwagera fakt, że o zamordowaniu Abla przez Kaina mówi się w kontekście składania przez nich ofiar. Ofiara Abla spełniła swój cel, w przeciwieństwie do ofiary Kaina – tak należałoby interpretować słowa o tym, iż Jahwe „wejrzał na Abla i na jego ofiarę, na Kaina zaś i na jego ofiarę nie chciał patrzeć”. Ofiary te miały widocznie na celu stłumić i uśmierzyć ukrytą zazdrość i rywalizację między braćmi, której istnienie zdradza już to, że obaj w tym samym czasie, obok siebie, czynią to samo. Ten efekt nastąpił u Abla, podczas gdy ofiara Kaina nie przyniosła rezultatu i zło wybuchło w całej pełni. Jeśli taka interpretacja jest słuszna, to opowieść o braciach zakłada rozumienie ofiar w sensie społecznym, odpowiadającym teorii Girarda. Por. *tamże*, s. 26.

nie zabija złoczyńców własną ręką, lecz przekazuje ich konsekwencjom ich własnych czynów, które prowadzą do bolesnych waśni wśród ludzi i do gwałtownej śmierci³⁰. Ponieważ śmierć Abla, który umiera jako pierwszy człowiek, rzuca światło na umieranie wszystkich ludzi, więc każda konkretna śmierć w świecie strachu i przemocy jawi się jako następstwo grzechu³¹.

W opowieści o zamordowaniu brata nie zostało zatem przedstawione jedynie wydarzenie indywidualno-archetypiczne. Przez wskazanie na trzy instytucje religijno-kulturowe – ofiarę, krwawą zemstę i miasto (królestwo) – rozwija się opowieść o tym, jak dynamika zła, wypływająca z przekroczenia Bożego zakazu, oszukuje i fascynuje nawet te mechanizmy kultury, które mają za zadanie jej się przeciwstawiać³². Tym samym – według prehistorii biblijnej – na całej ludzkiej kulturze i społeczności ciąży kara. Dlatego z perspektywy następstw grzechu wynika bardzo wyraźnie, że Bóg przez zakaz jedzenia owoców z drzewa wiadomości dobrego i złego (Rdz 2,17) nie chciał odmówić ludziom dobra, lecz tylko oszczędzić im doświadczenia zła³³.

W dalszej analizie biegu prehistorii biblijnej Schwager przechodzi do prologu potopu. Dramatyczna akcja, jaka toczy się między Bogiem a człowiekiem, osiąga tu według niego swoje apogeum, gdyż na ziemi niegodziwość ludzi wzrasta do tego stopnia (Rdz 6,5), iż zło osiąga wymiar globalny: „Ziemia została skażona w oczach Boga” (Rdz 6,11) i pełna była przemocy. Mowa jest tu już nie tylko o ludziach, lecz o zepsuciu ziemi w ogóle. Ulegają mu również zwierzęta, choć brak uściślenia, jak konkretnie do tego doszło. Rozszerzenie się zła poza świat ludzi znajduje odzwierciedlenie w poprzedzającej bezpośrednio mit o potopie opowieści o synach Bożych, którzy łączą się z córkami ludzkimi. W ten sposób przemoc rozszerza się niejako na kontekst ogólnoludzko-stwórczy.

Przy pomocy teorii mimetycznej można, zdaniem naszego teologa, sformułować także wyjaśnienie samej opowieści o potopie. Mianowicie, zgodnie z koncepcją kryzysu mimetycznego Girarda, agresja rozprzestrzenia się w żywiole naśladownictwa niczym zaraza, co sprawia, że dotknięci nią ludzie poddają się potwornym wyobrażeniom. Kryzys ów znajduje nagle rozwiązanie w tym, że wzajemna agresja przechodzi w działanie wszystkich przeciw jednemu. Istotne elementy tego scenariusza widać wyraźnie w opowieści o potopie³⁴: kryzys zaczyna się od monstrualnych wyobrażeń (połączenie synów Bożych z córkami ludzkimi) i toczy się w świecie pełnym przemocy. Dochodzi do polaryzacji między jednostką a wszystkimi innymi. Różnica polega jedynie na tym,

³⁰ Również i ten wynik znajduje potwierdzenie w ramach całego Starego Testamentu, gdyż sąd Boży przedstawiony jest tam przede wszystkim jako gwałtowne zniszczenie dokonane wrogą ręką człowieka. Por. R. Schwager, *Brauchen wir...*, s. 64-81.

³¹ W tym sensie znajdujemy u Schwagera potwierdzenie tradycyjnego nauczania Kościoła o śmierci jako o następstwie grzechu pierworodnego, oparte na Rz 5,12.

³² Podobnie św. Paweł przedstawia w Liście do Rzymian relację między grzechem a prawem (Rz 7,7-13).

³³ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 25.

³⁴ Por. *tamże*, s. 32-33.

że według opowieści o potopie jeden jest uratowany, a inni zniszczeni, podczas gdy zgodnie ze scenariuszem teorii mimetycznej wielu zostaje obdarowanych pokojem kosztem jednego. Różnica ta jest jednak pozorna. Mamy tu bowiem do czynienia z mitem, który według Girarda sam będąc produktem mechanizmu ofiarniczego, oddaje pierwotną prawdę o założycielskim morderstwie w formie zawoalowanej. Zabity koziół ofiarny staje się zarazem zwiastunem pokoju (funkcję tę pełni tu Noe) i dlatego łączy w sobie pozornie przeciwstawne aspekty odrzucenia i czci. Schwager zwraca zresztą uwagę, że „odmęty” często używane są w Biblii jako obraz wrogów człowieka³⁵.

4. Grzech pierworodny – wydarzenie czy symbol?

Odczytanie prehistorii biblijnej w kluczu teorii mimetycznej odkrywa zadziwiająco łączność grzechu z przemocą, rywalizacją i naśladowczym pożądaniem. Antropologia Girarda, definiująca człowieka jako istotę pożądaną i uwikłaną w mechanizmy mimetyczne, wykazuje daleko idącą zgodność z biblijnym opisem upadku oraz powszechnym ludzkim doświadczeniem obecności przemocy i zła w świecie. Grzeszna ludzka kondycja, a także obecność grzechu we wszystkich ludzkich instytucjach, jawią się tu wyraźnie jako skutek pewnego konkretnego wydarzenia z zamierzchłej przeszłości, które uruchomiło lawinowy efekt rozprzestrzeniania się przemocy i zakorzeniania się zła w najróżniejszych wymiarach egzystencji człowieka, tak indywidualnych jak i społecznych.

Chęć skojarzenia doświadczanego obecnie przez nas powszechnego stanu grzeszności z historycznym wydarzeniem pierwszego upadku rodzi jednak poważny problem. Jest nim mianowicie kwestia, do jakiego stopnia biblijne opowiadanie o początkach można traktować jako historycznie wiarygodne. W związku z faktem, iż w prehistorii biblijnej znajdujemy jednak wyraźne elementy mityczne i nie mamy do dyspozycji krytycznych świadków opowiedzianych wydarzeń, spontaniczna ocena wiedzy historycznej wypada negatywnie³⁶. W tekstach Objawienia znajdują się ponadto wyobrażenia silnie uwarunkowane czasowo, więc wielu teologów zakłada, że nie można przypisywać prehistorii biblijnej wartości historycznej, lecz należy ją wyjaśniać w kategoriach albo egzystencjalno-filozoficznych, albo archetypicznych, albo socjologicznych.

W tym momencie znów daje o sobie znać efektywność hipotezy Girarda, w świetle której ów pozornie nieusuwalny problem historyczności traci na znaczeniu. Co więcej – przestaje być on problemem, a staje się mocnym argumentem za trafnością takiego podejścia do tematu, jakie proponuje Schwager.

Otóż wyjaśniając mity, Girard przyjmuje wprawdzie działanie potężnych projekcji, ale równocześnie stawia hipotezę, iż za obrazami mitycznymi kryje

³⁵ Por. Ps 32,6; 69,16; 88,18; 93,6; Iz 8,7n; 17,12; 28,15.18; Jr 47,2; 27,34.

³⁶ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 33.

się obiektywne wydarzenie, czyli zabicie przypadkowej ofiary przez grupę³⁷. Mit, będąc produktem mechanizmu kozła ofiarnego, przekazuje w zawołanej formie informację o tym właśnie wydarzeniu, które dało mu początek. Obecność elementów maskujących, sakralizujących i interpretujących w micie nie tylko nie przeczy jego historycznym fundamentom, lecz paradoksalnie, pozwala na drodze „demitologizacji” dotrzeć do historycznej prawdy. Przy odkrywaniu tej prawdy należy w myśl teorii Girarda pamiętać, że mit jest dokumentacją historii dokonaną przez jej „zwycięzców”, którym zależało na ukryciu mało chwalebnych dla nich faktów. Uwzględnienie takiej optyki umożliwia przedarcie się przez zasłonę nabudowywanej przez długi czas warstwy mitycznej i dotarcie do faktycznego źródła, którym ostatecznie zawsze jest jakiś przejaw mechanizmu kozła ofiarnego i akt przemocy³⁸. Wynika z tego, że biblijna opowieść o początku nie przekazuje tylko czegoś w rodzaju archetypu, ale chce odnieść się do realnego wydarzenia z historii ludzkości, do przejścia ze stanu sprzed upadku do świata grzechu³⁹.

5. Problem dziedziczenia grzechu w kontekście dualizmu natura-wolność

Aplikacja teorii mimetyczno-ofiarniczej do prehistorii biblijnej daje mocny argument za historycznością pierwszego upadku (w tradycyjnej terminologii teologicznej określanego jako *peccatum originale originans*), rzucając światło także na jego wymiar społeczny i mimetyczny. Pozostaje jednak do wyjaśnienia problem dziedziczenia grzechu i jego działania z pokolenia na pokolenie (*peccatum originale originatum*), które to zgodnie z nauczaniem Soboru Trydenckiego dokonuje się nie przez naśladowanie (*imitatione*), a przez zrodzenie (*propagatione*)⁴⁰.

Podjmując tę kwestię Schwager odwołuje się do perspektywy ewolucyjnej, w której dostrzega nie zagrożenie, lecz raczej sprzymierzeńca doktryny o grzechu pierwotnym⁴¹. W pierwszym momencie napotyka tu problem:

³⁷ R. Girard, *Je vois Satan...*, s. 114.

³⁸ R. Girard, *Le Bouc émissaire*, s. 84.

³⁹ Na tej podstawie Schwager uważa, że wszystkie argumenty teologiczne, które wychodzą od pierwotnego dobra stworzenia, przemawiają za historycznością grzesznego upadku, mogą odzyskać swoje pełne znaczenie. Twierdzi jednak za Karlem Rahnerem, że nt. stanu sprzed historycznej winy nie można wnioskować niczego konkretnego, bo wychodząc z naszej sytuacji uwikłania w winę możemy wrócić tylko co najwyżej do początków tej sytuacji. Nie mamy jednak żadnych punktów zaczepienia, aby zrekonstruować stan, jaki panował przedtem, o ile w ogóle można mówić o tym, że taki stan kiedykolwiek istniał realnie, a nie tylko jako hipotetyczna możliwość.

⁴⁰ Por. *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 310.

⁴¹ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 58-60.

o ile noszenie śladów naszej przeszłości biologicznej przynależy do dziedziny natury, o tyle już dziedziczenie „pierwszego upadku” wydaje się w nieuprawniony sposób mieszać dziedzinę natury z wolnością. Schwager przytacza jednak wyniki badań wielu nauk szczegółowych, zgodnie z którymi ów nowożytny dogmat o rozdziale pomiędzy naturą a wolnością należy postawić pod znakiem zapytania. Stawia ponadto tezę, że pojęcie grzechu pierwotnego nie tylko nie jest pomieszaniem kategorii, ale pozwala spojrzeć całościowo na rzeczywistość rozdzieloną w sposób sztuczny i powierzchowny przez nowoczesne myślenie⁴².

Zgodnie z dzisiejszym stanem wiedzy ludzkość jest o wiele starsza, niż przyjmowała to Biblia. Badania paleontologiczne określają jako człowieka już *homo habilis*, który pojawił się ok. 2,6 mln lat temu. Dyskusyjne jest wprawdzie, czy ta istota była już człowiekiem także w sensie filozoficznym, z pewnością jednak człowiek jest bardzo stary (*homo erectus* pojawił się ok. 1,8 mln lat temu)⁴³. Objętość mózgu pierwszych ludzi była zdecydowanie mniejsza niż dzisiaj. Fakt ten skłonił Schwagera do postawienia pytania, jakie następstwa dla wczesnego zachowania człowieka mogła mieć mniejsza objętość mózgu i jak w tych okolicznościach przedstawia się grzech⁴⁴.

Ujmując zagadnienie od strony filozoficznej, za cechę odróżniającą ludzi od innych istot żywych należy przyjąć otwartość na to, co absolutne oraz kierowanie dążeń na to, co nieograniczone. W przypadku pierwszych ludzi dążenia te być może kształtowały istotę, która ze względu na mniejszą objętość swego mózgu mogła kierować swoim postępowaniem o wiele mniej racjonalnie niż dzisiejsi ludzie. Jednakże pierwszym ludziom nie było obce przede wszystkim bardzo intensywne życie emocjonalne, czy też „poczucie życia”, w którym zawarta była relacja do nieskończonej przyczyny życia⁴⁵.

Z tych powodów, kontynuuje nasz teolog, wolności pierwszych ludzi nie należy wyobrażać sobie jako możliwości opowiedzenia się za jednym z dwóch racjonalnie przejrzystych rozwiązań, lecz raczej jako wierność lub niewierność wobec przyjętego daru⁴⁶. Pierwsi ludzie byłiby więc powołani do tego, by w bliskim i intensywnym kontakcie emocjonalnym, ale przy niewielkiej jeszcze własnej krytycznej refleksji, odpowiedzieć na propozycję bliskiego (choć jeszcze nie przedmiotowo) Boga. Fulguracja czy emergencja, przez którą – używając terminologii nauk przyrodniczych – wyłonili się oni ze świata zwierząt, lub samotranscendencja, przez którą – w terminologii teologicznej – stali się ludźmi w wyniku twórczego działania Boga, mogła doprowadzić

⁴² Tamże, s. 15.

⁴³ J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002, s. 159.

⁴⁴ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 59–60.

⁴⁵ Schwager widzi pewną analogię między pierwszymi istotami ludzkimi a ludźmi upośledzonymi umysłowo. Zwraca uwagę, że ci ostatni, pomimo wszystkich zakłóceń swego umysłu i uczuć, mogą prowadzić nie tylko nienaruszone, lecz także szczególnie intensywne życie duchowe.

⁴⁶ Tamże, s. 61.

do tego, że narodziło się w nich zupełnie nowe uczucie o kolosalnym zasięgu i bardzo intensywne. Te doświadczenia miały spowodować, aby także w swym zachowaniu i reagowaniu wyrastali ze świata zwierzęcego. Ponieważ jednak – jak utrzymuje nauka o grzechu pierwotnym – już na początku dochodziło do reakcji negatywnych, więc należy przypuszczać, że duża emocjonalność szybko prowokowała ostre konflikty i spory, a pozytywne z początku mechanizmy, ukształtowane w trakcie ewolucji w świecie zwierząt, mogły uaktywnić się na nowo w perwersyjnej formie. Dlatego to, co nazywa się grzechem, interpretować można, według Schwagera, jako grzeszne pozostanie człowieka w „naturalności”, która właśnie przez to staje się nienaturalna, że unika transcendencji – mimo iż leży ona w jej naturze⁴⁷.

Nie można przy tym myśleć o jednorazowym upadku. Przy interpretacji mimetycznej pierwszych rozdziałów Genesis nie trzeba zresztą przyjmować, że wszelkie zło pochodzi od jednego albo dwóch ludzi, którzy dopiero co wyłoniли się ze świata zwierząt. Dużo bliższe wydaje się to, o czym mówi także prehistoria biblijna, że zło wzmagало się poprzez działanie licznych ludzi, w różnych kulturach i przez dłuższy czas. Wszystko mogło się zacząć od pozornie niegroźnego odsunięcia od siebie darowanego doświadczenia albo od ponownego, podjętego w dobrej wierze, przywołania wcześniejszego uczucia, które wkrótce zrodziło nowe nawyki i pociągnęło za sobą następstwa wykraczające daleko poza stadium początkowe⁴⁸.

Według Biblii, po pierwszym grzechu nastąpił pierwszy akt przemocy (Kain – Abel), która szybko się rozprzestrzeniła (Lamek) i pociągnęła za sobą ten skutek, iż ziemia – przed potopem – była skażona i zepsuta w oczach Boga (Rdz 6,11). Ta wypowiedź zaskakująco dokładnie zgadza się z naszymi wyobrażeniami o początkach ludzkości. Już u najwyżej zorganizowanych zwierząt przemoc przybiera na sile. Brutalność walk szympanсів nie ma sobie równych w świecie zwierząt i znajduje odpowiednik tylko u człowieka. W swej brutalności, w całej swojej strukturze afektywnej, w motywacji, funkcjach i okolicznościach – ich walki grupowe przypominają w zadziwiający sposób ludzkie stosunki⁴⁹.

Z powodu niewielkiej objętości mózgu i dużej emocjonalności spory i konflikty między pierwszymi ludźmi mogły wkrótce osiągnąć tak wielkie rozmiary, że ludzkość przez długi czas – jak wskazuje biblijna opowieść o potopie – zagrożona była w swej egzystencji. Niebezpieczeństwo groziło jednak – w przeciwieństwie do mitycznego języka opowieści o potopie – nie ze strony Boga, a także nie w pierwszym rzędzie od strony przyrody, lecz przede wszystkim

⁴⁷ *Tamże*, s. 62.

⁴⁸ Ponieważ ludzie są między sobą bardzo mocno powiązani, tworzą pewien system. Doświadczenie i badania symulacyjne wykazują, że w przypadku systemów nawet niewielkie odchylenia na początku mogą – przez ciągłe sprzężenie zwrotne – doprowadzić w krótkim czasie do potężnych następstw (tzw. efekt motyla).

⁴⁹ *Tamże*.

od strony współtowarzyszy. Fakt, że ludzkość mimo to przetrwała, należy chyba przypisać nie tyle jej „rozsądkowi”, ile spontanicznej tendencji, zgodnie z którą potencjał agresji w grupie instynktownie kieruje się na zewnątrz i skupia na ofiarach lub wrogach (mechanizm kozła ofiarnego)⁵⁰. Polaryzacja ta stworzyła więzy międzyludzkie w grupach. Przeżycie ułatwił ponadto fakt istnienia wystarczających przestrzeni, umożliwiających pierwszym ludziom rozdzielanie się.

Wzrost mózgu trwał u ludzi ok. 2 mln lat. Okres ten wydaje się bardzo długi, jednak stosując miary typowe dla ewolucji, wzrost ten przebiegał bardzo szybko. Prawdopodobnie było to wyjątkowe wręcz w ewolucji tempo. Niektórzy badacze upatrują źródła tego fenomenu bezpośrednio w ludzkiej agresji i podejrzewają, że wzajemne zabijanie było ważnym narzędziem szybkiego rozwoju mózgu⁵¹. Ich zdaniem praktyka ograniczonego zabijania współtowarzyszy stała się nowym narzędziem selekcji, bowiem zawsze przeżywały osobniki silniejsze, o szybszych reakcjach i bardziej inteligentne. Inteligentniejsza horda miała większą szansę na przeżycie, gdyż jej komunikacja była bardziej intensywna, zaś jej narzędzia (w pierwszym rzędzie broń) – skuteczniejsze. W ten sposób człowiek sam niejako dbał o selekcję lepszych mózgów.

Jeśli ludzkość przyspieszyła rozwój swego mózgu przez walkę między grupami, to tym samym należy się liczyć z preferowaniem przez ewolucję osobników agresywnych. Dyspozycja lub skłonność do zabijania mogła w ten sposób w ramach postępu ewolucji wejść do struktury biologicznej człowieka, naznaczając swoim piętnem cały jego ewolucyjny rozwój⁵². Z teologicznego punktu widzenia oznacza to, że grzeszne działanie wspierało rozwój mózgu i zaciążyło na dalszym rozwoju człowieka⁵³.

Według Schwagera wynikają z tego nowe perspektywy dla nauki o grzechu pierwotnym. Jeśli grzech nie miał miejsca na początku „gotowej” ludzkości, lecz sam miał czynny udział w dalszym przebiegu hominizacji, to łatwo można zrozumieć, dlaczego zagnieździł się on w samej ludzkiej naturze. W ten sposób staje się jasne, że w każdym ludzkim indywiduum tkwią skłonności do przewrotnego życia i że długa historia lęku przed śmiercią cały czas wyciska swe piętno na grzesznych ludziach.

Z powyższego wywodu wynika też, że oświeceniowy rozdział między wolnością a naturą i między wiecznymi prawdami rozumowymi a przypadłociowymi prawdami historycznymi należy uznać za przestarzały. Skoro grzech poprzez ewolucję wniknął aż do naturalnej konstytucji ludzkiego życia, to również atakowanie nauki o grzechu pierwotnym z pozycji kartezjańskiego dualizmu okazuje się pozbawione podstaw.

⁵⁰ Tamże, s. 63.

⁵¹ Np. C. Bresch, *Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel?*, Frankfurt a.M. 1979, s. 196.

⁵² Fakt wykształcenia się w ewolucji nie tylko cech fizycznych, lecz także sposobów zachowania, stanowi jedno z podstawowych przekonań współczesnej socjologii.

⁵³ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 65.

6. Wieloaspektowość grzechu pierwородnego

Problematyka grzechu pierwородnego jest, zdaniem Schwagera, złożona i obejmuje różne sfery. Trudne jest dlatego sformułowanie zwięzłej definicji grzechu pierwородnego bez zagubienia któregoś z aspektów. Schwager rzeczywiście nie podejmuje się tego zadania. W zamian za to proponuje rozpatrywać zagadnienie grzechu pierwородnego na trzech płaszczyznach: historii naturalnej, historii ludzkiej wolności oraz dialogu Boga z człowiekiem powołanym do życia nadprzyrodzonego⁵⁴. Dostrzega przy tym w grzechu pierwородnym zarówno jego wymiar historyczny, jak i egzystencjalny.

Istotę grzechu pierwородnego upatruje Schwager w przemocy związanej z naśladownictwem i mechanizmem mimetycznym. W tym względzie jego intuicje są zbliżone do koncepcji Girarda, według którego progiem hominizacji stało się zadziałanie mechanizmu kozła ofiarnego⁵⁵. Ponieważ na tymże mechanizmie zasadzają się niemal wszystkie instytucje i reguły życia społecznego, grzech pierwородny przenika do samego rdzenia każdą bez wyjątku dziedzinę życia, stanowiąc jej nieodłączny element konstytutywny o ambiwalentnej, budująco-niszczącej naturze.

Idee Schwagera znajdują również dobre uzasadnienie w prehistorii biblijnej⁵⁶. Przemoc i agresja, obecna już u wyższych zwierząt, naznaczyła od początku także dzieje człowieka, nabierając przy tym jakości moralnej, związanej z pojawieniem się zaczątków świadomości i wolności. Pierwsze morderstwo ze wszystkimi jego konsekwencjami (a są one, jak twierdzi Girard, zarówno negatywne, jak i – paradoksalnie – pozytywne) stało się wydarzeniem rzutuującym na całe ludzkie dzieje. Skłonność do zabijania stała się do tego stopnia czynnikiem determinującym rozwój mózgu, że zaczęła decydować o biegu ewolucji człowieka, pozwalając przetrwać tylko osobnikom najagresywniejszym. W ten sposób skłonność ta wniknęła w fizyczną strukturę mózgu ludzkiego, a grzech zagnieździł się w samej ludzkiej naturze.

Schwager usiłuje zgłębić związek pomiędzy grzechem pierwородnym a faktem przekazywania życia z pokolenia na pokolenie. Nawiązując do nauki Soboru Trydenckiego, wg której grzech pierwородny przekazywany jest nie przez naśladowanie, a przez rozmnażanie, twierdzi, że opinia ta jest niemożliwa do utrzymania w świetle współczesnej wiedzy.

W tym kontekście w nowej perspektywie ukazuje się też historia wolności człowieka. Wolność nie jest według Schwagera jakością transcendentną, ofiarowaną człowiekowi w gotowej postaci, lecz pozostaje w ścisłym związku z rozwojem naturalnym: z jednej strony rozwój mózgu przyczynia się do wzrostu samoświadomości i wolności, z drugiej zaś wolność, obciążona od początku brzemieniem negatywnych wyborów, określa kierunek

⁵⁴ S. Budzik, *dz. cyt.*, s. 326. bbb

⁵⁵ R. Girard, *Des choses cachées...*, s. 133.

⁵⁶ R. Schwager, *Brauchen wir...*, s. 79–82.

ewolucji człowieka, naznaczając ją grzesznym piętnem. W ten sposób ludzka wolność jest produktem wcześniejszej historii i wcześniejszych wyborów, z kolei dzisiejsze decyzje wpływają na to, co będzie dane w przyszłych pokoleniach⁵⁷. Wolność ludzka nie jest zatem dyspozycją wyizolowanego podmiotu, lecz należy ją widzieć w kontekście całego ludzkiego społeczeństwa i historii. Można więc mówić o wzajemnej powszechnej odpowiedzialności ludzkości za losy każdego z jej członków⁵⁸. Taki wniosek zadziwiająco dobrze koresponduje z tradycyjną nauką o grzechu pierworodnym, która nie odmawiając człowiekowi wolności i odpowiedzialności, wskazuje na fakt, że każdy człowiek przychodzi na świat z negatywnym obciążeniem, które wpływa na kształt jego postępowania⁵⁹. Nie istnieje wprawdzie grzech, który nie wypływałby z wolności, ale (wbrew stanowisku skrajnego personalizmu, akcentującego indywidualną odpowiedzialność człowieka za swoje czyny) wolność człowieka może być kształtowana przez obcą wolność, która tak bardzo wnika do jego woli, że potrafi ją ukształtować podobnie jak wolność własna⁶⁰.

Skoro człowiek już podczas swego stawania się ulega negatywnym wpływom, to wydaje się, że nie tyle sam jest grzeszny, ile jest raczej ofiarą zła. Ludzie rodzą się jako ofiary wcześniejszej, agresywnej i brutalnej ludzkości. W związku z tym ich własne nieograniczone dążenie, które należy do sfery moralnej, błądzi wciąż na drodze do swego celu – do Boga. Właściwy jest im zatem – poprzedzający ich własną decyzję – „grzeszny” charakter. Z powodu związku tego dążenia z innymi ludźmi także i dorosły człowiek nie może prawdziwie nawrócić się przez swoje własne akty wolności: prawdziwa odnowa możliwa jest tylko przez wejście w nową wspólnotę, która obejmuje pełnię jego dążeń. Wspólnotą tą jest wspólnota zbawienia, zapoczątkowana przez Nowego Adama, Jezusa Chrystusa⁶¹.

Zdaniem Schwagera grzech jest kłamstwem (por. Mt 23,13-33; J 8,44; Rz 3,10-19) i, podobnie jak mechanizm kozła ofiarnego, ukrywa swe prawdziwe źródło⁶². Dlatego nie można zbadać go bezpośrednio. Tylko pokonanie grzechu rzuca na niego pewne światło. Tradycyjna nauka o grzechu pierworodnym może być tylko wtedy głębiej i na nowo zrozumiana, jeśli będzie widziana w świetle jedności zbawienia wszystkich ludzi i w świetle dramatycznego procesu, prowadzącego do tej jedności. Dopiero w dramatycznym losie Jezusa Chrystusa, który wziął na siebie ludzki grzech i umarł jako ofiara ludzkiej

⁵⁷ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 134.

⁵⁸ *Tamże*, s. 143-144.

⁵⁹ S. Budzik, *dz. cyt.*, s. 329.

⁶⁰ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 123.

⁶¹ *Tamże*, s. 52. Podobnie twierdzi Robert Spaemann: „Grzech pierworodny nie jest jakąś cechą pozytywną, którą każdy człowiek dziedziczy po swoich przodkach, lecz jest brakiem pewnej cechy. Tą brakującą cechą jest przynależność do wspólnoty zbawienia”. Zob. C. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann, *Grzech pierworodny...*, s. 48.

⁶² R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 94.

przemocy, ukazuje się w pełni, na czym polega wina, jaką naznaczona jest od zarania historia człowieka⁶³.

Opisane w ewangeliach kuszenie Jezusa posiada podobną strukturę jak opis kuszenia zawarty w Księdze Rodzaju. Istnieje jednak decydująca różnica: Jezus przeniknął na wylot szatańską przebiegłość, usiłującą naśladować w sposób perwersyjny Boga i nie pozwolił się wciągnąć w zakłamaną świat Przeciwnika.

Także męka Chrystusa nie jest wydarzeniem unikatowym i niepowtarzalnym pod względem ogromu nagromadzonego w nim zła, jest natomiast zupełnie wyjątkowa w aspekcie dokonanego w niej objawienia⁶⁴. Jezus Ewangelii to niewinna ofiara zbiorowej przemocy. Jego śmierć jest efektem funkcjonującego od tysięcy mechanizmu przerzucania winy na jednostkę przez grupę, mechanizmu, który stanowi zasadę organizacji dotychczasowej cywilizacji i kultury. Jezus staje się kolejnym kozłem ofiarnym, równocześnie jednak ujawnia całą prawdę mechanizmu kozła ofiarnego i związaną z tym pełnię zniewolenia ludzkości. Może On to uczynić dlatego, że sam ani na chwilę nie poddał się temu mechanizmowi⁶⁵. Był wolny od grzechu, w szczególności od grzechu pierwородnego, utożsamianego przez Schwagera właśnie z poddaniem się mechanizmowi mimetycznej przemocy. Z tego powodu musiał zostać odrzucony w świecie, w którym panuje przemoc i kłamstwo, aby położyć fundament pod nową społeczność prawdy i miłości.

Jezus jest jedynym człowiekiem, który spełnił najistotniejsze ludzkie powołanie, jakim jest zadanie przewycięzania przemocy i życie miłością do końca. Przez swoją mękę i śmierć stał się dobrowolnie kozłem ofiarnym świata, doprowadził do upadku logikę mechanizmu założycielskiego, znajdującego się u podstaw hominizacji, cywilizacji i kultury oraz ukazał wyjście z zakłętego kręgu przemocy i kłamstwa. Teksty ewangeliczne odkrywają przed ludźmi mechanizm przemocy, który mity skrzętnie dotychczas ukrywały. Od tej pory mechanizm mimetyczny – ów „władca tego świata” – zostaje zdemaskowany i pozbawiony mocy (por. J 16,11), zaś grzech pierwородny związany z tym mechanizmem – nieodwracalnie zgładzony⁶⁶.

W powyższym kontekście łatwiej jest też zrozumieć, dlaczego dzieło odkupienia musiało się dokonać przez śmierć Chrystusa. Jeżeli historia grzechu jest historią krwawej przemocy, to Ten, który wziął na siebie grzech świata, musiał stać się tej przemocy ofiarą. Jeżeli grzech został wpisany w naturę, to zło może zostać w pełni przewycięzone tylko wtedy, gdy sama natura umrze i zostanie na nowo stworzona przez Boga. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa

⁶³ R. Schwager, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck-Wien 1996, s. 109-154.

⁶⁴ R. Girard, *Le Bouc émissaire*, s. 151-166.

⁶⁵ S. Budzik, *dz. cyt.*, s. 112.

⁶⁶ Por. R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, s. 32-53.

są radykalną Bożą odpowiedzią zbawienia, która była niezbędna, aby uleczyć do samych korzeni długą ewolucyjną historię grzechu⁶⁷.

Literatura

- Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Bresch C., *Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel?*, Frankfurt a.M. 1979.
- Budzik S., *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów 1997.
- Flick M., Alszeghy Z., *Il peccato originale*, Brescia 1972.
- Girard R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1989 (wyd. pol. [fragm.] *Rzeczy ukryte od założenia świata*, „Literatura na świecie” 1983, nr 12).
- Girard R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris 2010 (wyd. pol. *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002).
- Girard R., *La Route antique des hommes pervers*, Paris 2009 (wyd. pol. *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992).
- Girard R., *La Violence et le sacré*, Paris 1972 (wyd. pol. *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993-1994, t. 1-2).
- Girard R., *Le Bouc émissaire*, Paris 2009 (wyd. pol. *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987).
- Girard R., *Les origines de la culture*, Paris 2009 (wyd. pol. *Początki kultury*, Kraków 2006).
- Girard R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 2010 (wyd. pol. *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, Warszawa 2001).
- Goszczyńska M., *Posłowie*, w: R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Montenat C., Plateau L., Roux P., *Odkrywanie stworzenia w ewolucji*, Poznań 1993.
- Romejko A., *Teoria mimetyczno-ofiarnicza – wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” 2002-2003, t. 15-16.
- Schönborn C., Görres A., Spaemann R., *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła*, Poznań 1997.
- Schoonenberg P., *Boży świat w stwarzaniu*, Warszawa 1972.
- Schwager R., *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur – Wien – München 1994.
- Schwager R., *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986.
- Schwager R., *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*, Münster 2004 (wyd. pol. *Grzech pierworodny i dramat zbawienia. W kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, Tarnów 2002).
- Schwager R., *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck – Wien 1996.
- Teilhard de Chardin P., *Rozum i wiara*, Warszawa 2003.
- Życiński J., *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002.

⁶⁷ R. Schwager, *Erbsünde...*, s. 74.

Raymund Schwager's concept of the original sin

Summary

The doctrine of original sin has nowadays been meeting multiple symptoms of oblivion and contestation (coming both from science and the Christian background). The mimetic theory proposed by the French anthropologist Rene Girard and developed by the Swiss theologian Raymund Schwager is a useful tool of reinterpreting the doctrine to make it feasible to get in dialogue with contemporary critics. The keywords of the theory are: violence, desire, imitation, victim, scapegoat, ritual and sacrum. Using these words the mimetic theory describes the mechanism of the origins of culture, religions, social activities and even the process of hominization. Applying the mimetic theory to reinterpret the traditional doctrine of the original sin not only confirms the universal adequacy of the doctrine itself but also helps understand and reveal mechanisms of violence and the mentality of searching scapegoats in various areas of life. In our time theology is often confronted with accusations of being a radically hermetic and closed discipline that is totally out of context of the problems of modern man and modern world. Theology that wants to be up-to-date and to respond to human expectations must take up traditional problems in a new way taking into account changing circumstances. The innovative Schwager's approach to the question of evil and original sin is an important contribution to coping with the challenge.

Keywords: evil, hominization, human evolution, mimetic theory, original sin, culture, rivalry, victim, violence.

KRZYSZTOF LEWALSKI

Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

Wzór duszpasterza w świetle wybranych opracowań pastoralnych okresu zaborów. Zarys problematyki

Streszczenie: Do interesujących źródeł pozwalających odtworzyć funkcjonujący w danej epoce ideał, wzór czy model kapłana-duszpasterza należą dzieła z zakresu teologii pastoralnej. Podstawę źródłową artykułu stanowią wybrane opracowania wydane w języku polskim pochodzące z lat 1809-1914. Ich analiza umożliwia uchwycenie wielu płaszczyzn życia duszpasterza, w tym szeregu aspektów życia codziennego, działalności duszpasterskiej, aktywności społecznej, a także kwestii związanych z relacjami państwo-Kościół. Wymogi stawiane wzorowemu duszpasterzowi były odzwierciedleniem uwarunkowań i potrzeb epoki, a nadto wyrazem koncepcji pastoralnej wyznawanej przez autorów badanych prac.

Słowa kluczowe: duchowieństwo, duszpasterstwo, stosunki państwo-Kościół, teologia pastoralna, religijność, życie codzienne.

Ks. Piotr Czapla (1868-1928), autor wydanych w 1919 r. *Ogólnych zasad duszpasterstwa*, podkreślał, że do najistotniejszych zagadnień w teologii duszpasterskiej należały rozważania o osobie kapłana-pasterza, bo „od urobienia osoby pasterza w znacznej mierze cała działalność pasterska zależy. Stąd też Ojcowie Kościoła pierwszych wieków w swych dziełach z zakresu pasterzowania prawie tylko na osobę pasterza nacisk kładli, dając nam niejako do zrozumienia, że owocność pracy kapłana zależy od jego świętości”¹.

Omawiany okres nie stanowił w tym zakresie radykalnej zmiany. Podręczniki teologii pastoralnej czy opracowania podobnego typu, a także te o charakterze parapastoralnym należą do interesujących źródeł służących do poznania wizerunku duszpasterza. Nacisk kładziony w nich na praktyczną stronę duszpasterstwa, z perspektywy teologa odbierany może z pewnym dystansem, z punktu widzenia historyka posiada duży walor poznawczy. Ideał, wzór czy model kapłana-duszpasterza zależał w jakiejś mierze od wyznawanych koncepcji pastoralnych, te zaś związane były z rozwojem teologii pastoralnej jako

¹ P. Czapla, *Ogólne zasady duszpasterstwa*, Włocławek 1919, s. 31.

samodzielnej dyscypliny teologicznej. Rok 1777 stanowi datę wprowadzenia teologii pastoralnej w ramy zreformowanego programu studiów teologicznych na uniwersytetach monarchii austriackiej. Autorem nowego programu był opat benedyktyński z Brzewnowa pod Pragą, Franciszek Stefan Rautenstrauch (1734-1785)².

Nie wchodząc w szczegóły i niuanse, w okresie, którego dotyczą rozważania, można mówić o dwóch koncepcjach teologii pastoralnej. Jedna opracowana przez wspomnianego opata Rautenstraucha, druga związana z osobą Jana Michała Sailera (1751-1832), u schyłku życia biskupa ratybońskiego. W myśl pierwszej teologia pastoralna była zbiorem wskazań i reguł postępowania księdza z wiernymi, umożliwiającym temu ostatniemu wzrastanie w świętości i bycia przykładem dla swej trzody. Kładziono w niej akcent na moralność, etykę i doświadczenie życiowe duszpasterza. Krytyka tej koncepcji wiązała się z niedocenianiem w pracy duszpasterskiej wskazań Objawienia Bożego i nauki Kościoła. Zasadniczym bowiem celem aktywności duszpasterskiej nie miało być krzewienie świeckiej moralności i dążenie do osiągnięcia ziemskiego szczęścia, lecz spełnianie zbawczej misji Chrystusa oraz budowanie królestwa Bożego na ziemi. Koncepcja Rautenstraucha nadawała teologii pastoralnej charakter naturalistyczny i antropocentryczny, koncepcja Sailera nadawała jej charakter teologiczny oraz perspektywę nakierowaną ku transcendencji³. W koncepcji Rautenstraucha odbijały się tendencje epoki zmierzające do uczynienia z Kościoła i jego kadr państwowego resortu jako instrumentu dyscyplinowania i wpływania na poddanych w duchu oświeconego absolutyzmu. W przypadku Austrii chodziło o system zwany józefinizmem. W myśl jego założeń duchowny miał być nie tylko duszpasterzem, lecz także urzędnikiem, nauczycielem, a niekiedy nawet rolnikiem czy lekarzem. Z takiej perspektywy koncepcja Sailera była próbą emancypacji Kościoła spod wpływów państwa.

Pastoraliści różnie pojmowali zakres problemów podejmowanych przez teologię pastoralną. Szczególny wyraz znalazło to w okresie od II poł. XIX w. aż po wybuch I wojny światowej. Można mówić o czterech modelach stanowiących konceptualizację jej celów: ascetyczno-mistycznym, mistyczno-praktycznym, scholastyczno-praktycznym i praktycznym. Dominowało, jak widać, nastawienie praktyczne, traktujące teologię pastoralną jako zbiór konkretnych wskazań dotyczących życia i działalności kapłana, kształtującą dobrych, gorliwych i praktycznych duszpasterzy. W nurtach mistycznych kładącą nacisk na głęboką osobowość wewnętrzną duszpasterza w myśl zasady, że aby uświęcać innych trzeba samemu być uświęconym. Tak czy inaczej w centrum

² R. Kamiński, *Historyczny rozwój teologii pastoralnej*, w: *Teologia Pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 62-63.

³ R. Kamiński, *dz. cyt.*, s. 64-65; A. L. Szafranski, *Zarys dziejów teologii pastoralnej ogólnej (hodegetyki)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 3, *Wiek XIX i XX*, cz. 2, Lublin 1977, s. 30-31.

pozostawała osoba kapłana-duszpasterza oddziałującego na wiernych, którzy w swej masie pozostawali bierni⁴.

Polska myśl pastoralna nawiązywała i odzwierciedlała tendencje rozwijane na zachodzie Europy, korzystano z prac włoskich, łacińskich czy niemieckich, niektóre tłumaczono lub adaptowano do polskich warunków⁵. Polskie podręczniki teologii pastoralnej od II poł. XIX w. miały przede wszystkim charakter praktyczny, nawiązując w ten sposób do zachodnich kierunków pastoralnych. Adam Stanowski pisał, że „Mimo oczywistych różnic w gorliwości poszczególnych księży stwierdzić można, że w II poł. XIX i na początku XX w. ukształtował się typ księdza parafialnego całkowicie pochłoniętego swoimi funkcjami duszpasterskimi i społecznymi”⁶.

W tym ograniczonym rozmiarach tekście nie sposób podjąć analizy wszystkich dostępnych opracowań podejmujących zawartą w tytule problematykę. Jest ich cały szereg. Są wśród nich nie tylko prace o charakterze podręczników, lecz także poradniki, przewodniki, a nawet opracowania, które można określić jako publicystykę pastoralną. Postanowiono więc omówić tylko niektóre z nich wydane w języku polskim, ufając, że odzwierciedlają istniejące w omawianym okresie tendencje pastoralne. W przywołanych pracach można odnaleźć różne nurty pastoralne. Ich zakres i treść zależna jest od charakteru opracowania, podręczniki zmierzają raczej do systematyzacji i syntetyzacji, choć są obszary, które omawiają bardziej szczegółowo, inne mniej. Z kolei przewodniki czy poradniki więcej skupiają się na działaniach praktycznych i osobistym doświadczeniu, w tym ostatnim przypadku nie tylko doczesnym, lecz także duchowym, nabierając charakteru ascetycznego. Publicystyka dotyczy tylko pewnych aspektów działalności duszpasterskiej. Przejdźmy zatem do wybranych opracowań.

W 1809 r. z polecenia arcybiskupa gnieźnieńskiego Ignacego Raczyńskiego (1741-1823) ukazała się w Łowiczu, jako ze wszech miar godna polecenia i nie mająca wśród polskich opracowań sobie podobnego, *Teologia pastoralna czyli sposób jak kapłani mają kierować duszami i zarządzać dobrze parafiami (...)* z francuzkiego na polski język przełożona. Na jej kartach głoszono, że „Pasterz, który chce urządzić swoją parafię, powinien zacząć od urzędzenia swojej osoby”⁷. W jego życiu zatem nie mogło być miejsca na kaprysy, humory i zachcianki. Cały bieg żywota miały charakteryzować porządek i regularność, obejmujące każdy dzień, tydzień, miesiąc i rok. Podkreślano, że pracowite życie

⁴ R. Kamiński, dz. cyt., s. 68-70, 74; A. L. Szafranski, dz. cyt., s. 33-34; zob. też G. Bujak, *Synody diecezjalne Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1922-1931. Organizacja i problematyka uchwał*, Kielce 2010, s. 117.

⁵ W. Przygoda, *Teologia pastoralna w Polsce*, w: *Teologia Pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 103-109.

⁶ Cyt. za A. L. Szafranski, dz. cyt., s. 36.

⁷ *Teologia pastoralna czyli sposób jak kapłani mają kierować duszami i zarządzać dobrze parafiami (...)* z francuzkiego na polski język przełożona, t. 2, Łowicz 1809, s. 3.

należało łączyć z codzienną i ustawiczną modlitwą, nie zapominając o poświęceniu czasu na lekturę oraz pogłębieniu swej wiedzy. Już moment przebudzenia stawał się okazją do zwalczania pokus i wzbudzania pobożnych myśli, na modlitewne rozmyślanie przed krucyfiksem poświęcać przynajmniej pół godziny. Miało to wielkie znaczenie, ponieważ ustawiało i ukierunkowywało cały dzień, dlatego nie można było go pomijać lub łatwo się z tego obowiązku zwalniać. Gdyby jednak jakieś inne obowiązki uniemożliwiły oddanie się modlitwie, to pierwsza wolna chwila powinna zostać jej poświęcona⁸. Bardzo ważnym instrumentem w utrzymaniu regularności i porządku były stałe pory posiłków, szczególnie wieczery, bo „Jeżeli się siada do wieczery zbyt nierychło, pójdzie się też spać zbyt nierychło, a stąd wstanie ranne i porządek dnia następującego będą pomieszane”⁹. Dzień należało zakończyć modlitwą, rachunkiem sumienia i lekturą duchowną. Nadto przypominano, że skromny kapłan domownikom i innym osobom przebywającym w jego domu pokazywał się nie inaczej, jak tylko w sutannie. Na koniec dnia, rozbierając się do spoczynku, wskazane było odmówić modlitwę, a kładąc się do łóżka „przywieść sobie na myśl pamięć o śmierci i grobie”¹⁰.

W ciągu rytmu tygodniowego zalecano zadbać o odprawienie spowiedzi, pamiętać o odwiedzeniu chorych i stosownie do swojej zasobności i potrzeb wspierać jałmużną parafian. W czwartek szczególnym nabożeństwem otoczyć Najświętszy Sakrament, w piątek uczcić Mękę Pańską, a w sobotę oddać cześć Najświętszej Pannie, ponadto odmawiać różaniec¹¹. Dalej zalecano jeden dzień w miesiącu na dokonanie przeglądu stopnia realizacji przyjętych na siebie w danym miesiącu zobowiązań, a następnie wzbudzić pragnienie życia w doskonałości kapłańskiej w kolejnym nadchodzącym miesiącu¹². W perspektywie roku należało pamiętać o odbyciu kilkudniowych rekolekcji, odprawieniu spowiedzi z całego roku oraz przygotowaniu się na śmierć. W tym ostatnim przypadku podkreślano potrzebę sporządzenia testamentu: „Jeżeliś jeszcze nie uczynił testamentu, nie odkładaj go dłużej. Jeżeli w nim zostawiasz co z dóbr ojczystych dla twoich krewnych, nie mieszaj do nich majątku z beneficjum, on powinien być użyty na uczynki pobożne. Bój się żebyś podpisując twój testament, nie podpisał twego potępienia”¹³. Nadto każdego roku duszpasterz powinien zadbać o wzbogacanie swego księgozbioru, który powinien pogłębiać jego pobożność oraz wiedzę historyczną, teologiczną i biblijną. Szczególną okazją do podziękowania za otrzymane łaski w ciągu całego życia miała być pamięć o rocznicach, np. chrztu czy święceń kapłańskich¹⁴.

⁸ *Tamże*, s. 5-6.

⁹ *Tamże*, s. 15.

¹⁰ *Tamże*, s. 17.

¹¹ *Tamże*, s. 17-20.

¹² *Tamże*, s. 20-21.

¹³ *Tamże*, s. 21.

¹⁴ *Tamże*, s. 21-22.

Dostrzegano potrzebę rozrywki. Zasadniczo nie należało być zbyt towarzyskim, ale też nie odludkiem, ponieważ jedno i drugie szkodziło powadze urzędu. Zalecano zatem bywać w towarzystwie i przyjmować towarzystwo u siebie, tak jednak, aby nie przynosiło to ujmy¹⁵. Stanowczo należało unikać wychodzenia z domu w poszukiwaniu wieczornego towarzystwa, jak również sprowadzania go pod własny dach¹⁶. „Rozrywka – pisano – potrzebna jest po posiłku, jest to odechnienie i wypocznienie ducha i ciała, które naprawia siły jego i które sposobi pasterza do znoszenia pracy i fatygi swego urzędu, ale trzeba założyć cel rozrywki, urządzić jej długość, zachować jej przyzwoitość i poświęcić jej użycie. Nie używaj nigdy takich rozrywek, których byś nie mógł Bogu ofiarować. Podług tej reguły nie pozwolisz sobie nigdy pewnych uciech i zabaw przeciwnych skromności i powadze kapłańskiej, albo zakazanych przez święte kanony, jako są: gry publiczne i azardowne, widowiska, polowanie z strzelbą etc. Na to miejsce można wprowadzić rozmowy przystojne, przechadzkę, jakie małe ręczne roboty, staranie o ogródku, muzykę instrumentalną lub wokalną, niektóre gry poruszenie sprawujące etc”¹⁷. Generalnie w rozrywkach duszpasterza „powinni wszyscy spostrzegać więcej skromności i powagi niżeli w rozrywkach świeckich osób”¹⁸.

W podsumowaniu rozważań o życiu pasterza przestrzegano: „Co tylko czynimy, nawet tajemnie w domu naszym, wychodzi na widok złe czy dobre. Słudzy wiedzą wszystko, i krewni uważają wszystko, i gadają o tym. Czuwajmy więc nad sobą samymi, a zbawimy tych, którzy będą świadkami naszych czynności...”¹⁹.

Kolejną pracą, zasługującą na wymienienie, jest wydana w 1824 r. w Wilnie *Teologia pasterska* ks. Jana Kantego Chodaniego (1769–1823). Była ona adaptacją do polskich warunków podręcznika ks. Franciszka Giftschütza (1748–1788)²⁰. Autor w dwóch rozdziałach przedstawił przymioty i postępowanie „dobrego dusz chrześcijańskich pasterza”. Duchowny, mający do czynienia z osobami różnego stanu, wieku, charakteru oraz obdarzonymi różnym stopniem inteligencji powinien z każdym znaleźć wspólny język, do każdego trafić ze swoim przesłaniem. Potrzebna była do tego „pewna przenikłość i obrotność dowcipu”. W działalności duszpasterskiej ważny był „zdrowy rozsądek”, szczególnie w sytuacji walki z istniejącymi wśród parafian złymi zwyczajami. Niemniej nauczanie i upominanie wiernych winno opierać się też na wiedzy, bo „Kto sam się wprzód nie nauczył, innych nauczać nie może”²¹. Stąd duszpasterz dla efektywnego wypełniania swych obowiązków zarówno w zakresie nauczania religijnego, jaki i zarządzania parafią, a także w celu umacniania swego

¹⁵ *Tamże*, s. 34–38.

¹⁶ *Tamże*, s. 16.

¹⁷ *Tamże*, s. 11–12.

¹⁸ *Tamże*, s. 12.

¹⁹ *Tamże*, s. 22–23.

²⁰ *Teologia pasterska podług x. F. Giftschütza przez ś.p. X. Jana Kantego Chodaniego, doktora ś. teologii kan. kat. wileńskiego, prof. publ. zw. teologii moralney i pasterskiej, dziekana oddziału nauk moralnych, politycznych w Cesarskim Uniw. Wileńskim, ułożona*, Wilno 1824.

²¹ *Tamże*, s. 304.

autorytetu w lokalnej społeczności, powinien posiadać odpowiednią wiedzę z różnych dziedzin. Nie miała to być wiedza w pełni profesjonalna, lecz taka, która dawałaby ogólne pojęcie o danym przedmiocie stosownie do siły umysłu²². Autor wymienił cały szereg dziedzin: hermeneutykę biblijną, dogmatykę, teologię moralną, historię Kościoła, prawo kościelne, pisma ojców Kościoła, nauki filozoficzne, logikę, fizykę, historię naturalną („zdatny wytłumaczyć przyczynę wielu nadzwyczajnych natury fenomenów, które pospółstwo poczytuje za prognostyki i cuda, przez to wiele mniemań szkodliwych i zabobonnych umorzyć w swoim źródle potrafi”²³), historię polityczną, prawo krajowe („Znać także osobliwiej powinien różnicę i stosunki zachodzące pomiędzy władzą świecką a duchowną, bo bez tej znajomości łatwo przestąpi w niepoliczonych przypadkach obowiązki dobrego pasterza lub nie uczyni dosyć powinnościom obywatela”²⁴), znajomość urzędów politycznych, interesów skarbowych, spraw gospodarczych, sztukę lekarską („Chociaż zaś leczenie ciała nie jest właściwym powołaniem pasterza, okazałby się jednak prawdziwym przyjacielem ludzi, ściągnąłby ku sobie ich przychyłność”²⁵), nauki wyzwolone, poezję, wymowę, estetykę i wreszcie znajomość gramatyki narodowej, aby nie kaleczyć języka.

Autor utrzymywał, że tzw. nauki światowe były bardzo przydatne dla duchownego, ponieważ „nie masz żadnej nauki której by urząd pasterski albo nie potrzebował jakiegokolwiek przynajmniej znajomości, albo która by nie przydawała mu ozdoby, nie jednała powagi, nie pozyskiwała przychyłności innych ludzi”²⁶. Nie należało jednak wiedzy ograniczać i czerpać wyłącznie z książek, bo znajomość świata i ludzi pochodziła również z obcowania z tymi ostatnimi. Dokładnie poznanie parafii i parafian, ich zajęć, poziomu religijnego, występów i ich źródeł umożliwiało łatwiejsze odnalezienie właściwej drogi dla kierowania i naprawy powierzonej kapłanowi społeczności. Zdobycie takiej wiedzy wymagało od duszpasterza grzeczności, łagodności i roztropności w kontaktach z ludźmi. Wskazane było korzystanie z rady i doświadczenia innych duszpasterzy. Autor potępiał zachowania obłudne i zakłamane: „Nikogo ten nie pociągnie do cnoty, kto wielbiąc cnotę ustami, gardzi nią życiem. Obłuda długo ukrywać się nie może, a utajone występki z czasem odkryte ściągnęłyby na pasterza wzgardę powszechną. Przykład dzielniejszym jest od mowy. Nie wystawi ten trwałego przybytku cnotcie, kto życiem psuje to, co słowami zbudował. (...) Nic pasterzowi nie zjedna więcej przychyłności wiernych, nic go widoczniej nie okaże prawdziwym uczniem Jezusa Chrystusa, jak zapomnienie o wygodach i pożytkach własnych, a zupełne wylanie się na dobro i pożytki trzody swojej”²⁷. Szczególnie zalecano, aby proboszcz roztaczał opiekę nad ubogimi,

²² *Tamże*, s. 311.

²³ *Tamże*, s. 308.

²⁴ *Tamże*, s. 306–307.

²⁵ *Tamże*, s. 309.

²⁶ *Tamże*, s. 307.

²⁷ *Tamże*, s. 313–314, 315.

ponieważ bieda wywierała niszczący wpływ na życie duchowe. Niemniej należało baczyć, aby udzielając jałmużny nie wspierać próżniactwa i lenistwa²⁸.

Innym opracowaniem, w którym ukazano obraz duchownego wręcz przesycony oświeceniowym dydaktyzmem, acz niepozbawiony swoistego uroku, był krótki utwór zatytułowany *Wizerunek plebana i ważne obowiązki jego zamieszczony w Wizerunkach i roztrząsaniach naukowych*, publikacji wydanej w Wilnie w 1841 r.²⁹ „W każdej parafii – rozpoczynano rozważania – jest człowiek bez rodziny, ale wszystkich w niej rodzin będący członkiem; używany za świadka, za doradcę, za pełnomocnika, w najsolenniejszych sprawach cywilnego życia; bez którego urodzić się i umrzeć nie można; który przyjmuje człeka z łona matki, a opuszcza go dopiero przy grobie; który błogosławi lub poświęca kołyskę, małżeńskie łożo, pościel śmiertelną i trumnę. Człowiek, którego dzieci kochać, szanować i bać się nawykają; którego nieznajomi nawet ojca zaszczycają imieniem; u nóg którego chrześcijanin najpoufalsze składa wyznania, najskrytsze łzy wylewa. Człowiek, który ze stanu swojego jest pocieszycielem we wszelkich utrapieniach cielesnych i duchownych, pośrednikiem bogactw i niedostatku; do którego drzwi stuka na przemian ubogi i bogaty; bogaty dla złożenia tajemnej jałmużny; ubogi dla przyjęcia jej bez zarumienienia; który nie mając żadnego w społeczeństwie ludzkim stanowiska, zarówno do wszystkich klas należy; do klas niższych przez ubogie życie i częstokroć niskie urodzenie, do klas wyższych przez wychowanie, naukę i wyniosłość uczuć wynikających z ducha i zasad filantropii religijnej; na koniec człowiek wiedzący wszystko, mający prawo mówić otwarcie, którego słowa uderzają z góry umysł i serce z powagą boskiego posłańca i władzą niezachwianej wiary! Tym człowiekiem jest proboszcz; nikt więcej ludziom pomóc lub zaszkodzić nie może, podług tego, jak albo się uiszcza, albo się przeniewierza wielkiemu w społeczeństwie powołaniu”³⁰.

Autor wizerunku podkreślał, że kapłan powinien być wzorem, a nie wyrocznią, uczyć życiem i słowem, jeżeli zaś natura poskąpiła mu daru słowa, to najbardziej zrozumiałym dla wszystkich słowem miało być jego życie. Pleban winien być zawsze na stanowisku i rzadko oddalać się „z ubożego mieszkania” i zapomnieć o kościelnych dochodach. „Wolno mu mieć winnicę, ogród, sad, pole nawet i uprawiać je rąk własnych pracą; może żywić zwierzęta domowe ku pożytkowi lub zabawie, jak to: krowy, kozy, owce, gołębie, śpiewające ptaszki, a zwłaszcza psa, ów sprzęt żyjący domowego zakątka, owego przyjaciela ludzi zapomnianych od świata, u których jednak uczucie przywiązania nieodbitą zostało potrzebą”³¹. Wnętrze świątyni nie mogło razić przepychem: „Im bardziej postępujemy w ćwiczeniu i pojęciu religii zupełnie duchownej, tym się zewnętrzny zbytek w kościołach niepotrzebniejszym staje”, „Przed kielichem

²⁸ *Tamże*, s. 333-334.

²⁹ Określenia zawarte w utworze („mer”, „franki”) wskazują na jego francuską proweniencję.

³⁰ *Wizerunki i roztrząsania naukowe. Poczet nowy drugi*, t. 20, Wilno 1841. Nakładem własnym Józefa Zawadzkiego, s. 55-56.

³¹ *Tamże*, s. 66-67.

cynowym tyleż czoł się zgina ile przed srebrnym albo złotym”, „...prawdziwą ozdobą ołtarza są włosy kapłana posiwiałe w modlitwie i cnocie, wiara i pobożność chrześcijan klęczących przed Bogiem ich ojców”³².

Bez wątpienia w przytoczonych fragmentach przemawiała przez autora nie tyle tęsknota za ewangeliczną prostotą, a raczej racjonalistyczny i pragmatyczny stosunek do zadań Kościoła oraz niechęć do „barokowej” religijności. Apolityczność, oddzielenie spraw duchownych i doczesnych oraz uznanie dominującej roli państwa to kolejne rysy wzorowego księdza. Jego relacja z rządem powinna być taka jak innych obywateli: „uległość bezwarunkowa we wszystkim”. Kapłan nie powinien brać udziału w walkach stronnictw, bo był przede wszystkim „obywatelem królestwa wieczności”. Nie wypadało mu opowiadać się lub sprzeciwiać się „kształtom i głowom rządu świeckiego”, ponieważ te zmieniały się i w ogóle należały do spraw ludzkich, przemijających, niestałych. Mieszanie więc religii z doczesnością przynosiło pierwszej ujmę i prowadziło do jej zniewagi³³. Nietrudno odnaleźć w przywołanym wizerunku oddziaływanie tendencji gallikańsko-józefinistycznych, wyrażających dążenia do prymatu państwa nad Kościołem czy przynajmniej do ich rozdziału.

Wśród prac z zakresu teologii pastoralnej na wymienienie zasługuje dzieło ks. Józefa Wilczka (1805-1880) *Pastoralna o homiletyce* z 1864 r. Pisał w nim, że najważniejszym i ostatecznym celem powołania kapłańskiego było rozszerzanie chwały Bożej i zbawienie ludzi. Kapłan powinien być żołnierzem Chrystusa, gotowym w każdej chwili oddać za Niego życie. O każdej porze dnia i nocy służyć wiernym: „Urzędnik ukończywszy godziny kancelaryjne ma spokój, nikt mu nie przeszkodzi, kapłan zaś każdej chwili powinien być gotów do posług duchownych, bo jest sługą bożym”³⁴. Ważne w działalności duszpasterskiej były „przymioty ciała”, a zatem „cała budowa ciała zdrowa, silna i kształtna. Bo ciałem ma pełnić trudne obowiązki powołania swego”³⁵. Autor wskazywał na cały szereg działań wymagających dobrego zdrowia i fizycznej tężyzny. Przyjemna powierzchowność ciała potrzebna by „raczej ujmował, aniżeli odstręczał od słuchania słowa bożego, i funkcji religijnych”, z narządów i zmysłów szczególnie ważne były zdrowe piersi (śpiew i kazania), zdrowe oczy (przynajmniej lewe oko – *oculum canonicum*) i dobry słuch³⁶. W związku z tym, że przymioty ciała miały służyć do pełnienia obowiązków duchowych „przeto należy ustawicznie podbijać ciało pod władzę ducha, by góry nad nim nie brało, ale mu posłuszne było, i opierało się wszelkim chuciom, i pożądlivościom co do nieczystości, pijaństwa, łakomstwa, i innym...”³⁷. Wśród przymiotów intelektu wymieniał: dobrą pamięć, bystrość umysłu, rozsądek, dar postrzegania

³² *Tamże*, s. 64-65.

³³ *Tamże*, s. 63.

³⁴ J. Wilczek, *Pastoralna o homiletyce*, Kraków 1864, s. 8.

³⁵ *Tamże*, s. 9-10.

³⁶ *Tamże*, s. 10.

³⁷ *Tamże*, s. 11.

oraz żywą i bujną wyobraźnię, ta ostatnia potrzebna była by „w braku rzeczywistych obrazów nowe wymyśliła, do uzmysłowienia przedmiotów religijnych”. Nade wszystko jednak kapłan winien mieć czułe serce na ludzką nędzę³⁸. Nadto autor podkreślał znaczenie pobożności nawet kosztem uczoności: „Kapłan przykładowy, więcej zbuduje swoim przykładem, aniżeli nauką, bo z jego przykładu nauczą się pobożności (...) ma być chodzącą religią, z którego by się żywota uczyli wszyscy, co mają wierzyć i czynić”³⁹. Życie kapłana domagało się również samotności, jako konsekwencji poświęcenia się i oddania Bogu, jej brak, jak prognozował, spowoduje, że „zmiesza się z ludem, spopolituje się, spowszednieje, a może przez to w ciężkie grzechy wpadnie”⁴⁰.

W ostatnich dziesięcioleciach XIX w. bardzo popularnym i wznawianym podręcznikiem teologii pastoralnej była *Teologia pasterska katolicka dla użytku seminariów duchownych i pasterzów dusz* ks. Józefa Krukowskiego (1828–1900). Autor, dotykając kwestii obowiązków i przymiotów duszpasterza, wymownie pisał: „Oczy parafian najbardziej są zwrócone na domowe pożycie plebana. Baczą pilnie, a nawet przez sługi wywiadują się, azali pasterz w domu swoim jest takim, jakim się publicznie okazuje”⁴¹. Obowiązkiem, któremu nie należało uchybiać było „przemieszkiwanie stale w parafii”, aby móc nieść swym parafianom w ciągu dnia i nocy posługę duchową. Pasterz powinien troszczyć się o wszechstronne poznanie parafian oraz zabiegać o ich szacunek, zaufanie i miłość. Wszystko to można było osiągnąć poprzez zgłębianie wiedzy teologicznej i świeckiej, gorliwe, roztropne i bezinteresowne spełnianie swych obowiązków, unikanie procesów, sprzeczek, zdzierstwa, mieszania się w cudze sprawy i wreszcie poprzez prowadzenie świątobliwego życia⁴². Jednak jak zauważył ks. Krukowski: „Cnota i nauka są to kosztowne brylanty, ale bez oprawy one gasną”. Ową oprawą miały być przymioty towarzyskie kapłana, bo „kapłan – rozwijał myśl – będąc solą ziemi musi wchodzić w różne towarzystwa, aby wszystkich pozyskał Xsowi, musi umieć zachować się w pożyciu z ludźmi lepiej wychowanymi, aby nie uroniwszy nic z ducha kapłańskiego, obejść się umiał z każdym podług wieku, stanu, płci, godności i t. p. okoliczności, był ugrzecznionym bez śmiesznej przesady, podłego służalstwa i świeckiego dworactwa. Nie święci się bowiem na anachoretę; wchodząc w towarzystwa poznaje świat, ludzi i siebie, i wiele pożytecznego zdziałać i sam po pracy i studiach przyjemną i uczciwą rozrywkę znaleźć może. (...) Jeśli kto przeciwko bywaniu księdza w towarzystwach świeckich czyni zarzuty, te pochodzą nie zawsze z szlachetnych pobudek, lecz stąd, że się obawia, aby nie odkrył swej ujemnej strony: braku nauki, wychowania, taktu, albo też że doznał jakich nieprzyjemności, na które dzisiaj wszędzie łatwo natrafić. Jednakże stroniąc

³⁸ *Tamże*.

³⁹ *Tamże*, s. 14–15.

⁴⁰ *Tamże*, s. 20.

⁴¹ J. Krukowski, *Teologii pasterskiej katolickiej dla użytku seminariów duchownych i pasterzów dusz*, Kraków 1887, s. 644.

⁴² *Tamże*, s. 636–639.

od ludzi uchodziłby za dziwaka, odstręczałby wszystkich od siebie: oddawszy się ciągłej samotności, może się stać tetrykiem, pesymistą, do wypełnienia obowiązków niezdolnym⁴³. Za istotny przymiot duszpasterza sprawującego urząd proboszcza autor uznawał umiejętność dobrego zarządzania majątkiem kościelnym, jego obronę oraz czynienie właściwego użytku z kościelnych dochodów⁴⁴. Jak widać nie był to obraz kapłana mistyka czy ascety, lecz człowieka mocno stąpającego po ziemi, zaangażowanego w życie swoich parafian, gotowego wychodzić naprzeciw nowym wyzwaniom.

Niezwykłe wzniósł wzorzec księdza przedstawił ks. Antoni Królicki (1836-1900) w *Ideale Kapłana*⁴⁵. Swe rozważania rozpoczął od stwierdzenia, że Kościół dotknięty był kryzysem, a jego najcięższą raną było spustoszenie w sferze duchowej. Autor nie próbował szukać jego przyczyn poza Kościołem, przeciwnie, odnajdywał je w swoim środowisku. Kapłani musieli zacząć od siebie, zadać sobie pytanie, czy sami nie przyczyniali się do ruiny Kościoła. Przyczyną obniżenia ducha kapłańskiego i świętości życia było zapoznanie idei kapłaństwa: „Stąd to pochodzi, że dzisiaj kapłan, ta postać niebotyczna, ten mąż majestatyczny i Boży, zredukował się do roli funkcjonariusza duchownego – a wielka, wzniosła idea kapłaństwa zstąpiła do pojęć tuzinkowych, do pojęć o pewnym fachu wykonywanym w imię posłannictwa Bożego... Pewna rutyna, pewna wprawa w tym fachu, a przy tym trochę gorliwości w wykonywaniu funkcji do niego przywiązanych, oto jest dziś w naszym przekonaniu ideał kapłana, oto ostatni kraniec naszego horyzontu, poza który nie sięgamy ducha naszego żrenicą! Kapłana, któryby rozumiał jaki skarb piastuje w swych dłoniach, któryby czuł na sobie cały ciężar idei kapłaństwa, któryby pod brzemieniem tej idei ugiął się, truchlał i jęczał, rzadko dziś spotkać możemy⁴⁶. Kapłaństwo jako obcowanie z Nieskończonością musiało przerażać, ale też uświęcało. Kapłan był przedstawicielem sacrum, dziedzicem misji Chrystusa, prowadzącym ludzkość do szczęścia⁴⁷.

Najwyższą szkołą kapłaństwa i niedościgłym ideałem życia kapłańskiego, według autora, było życie św. Pawła. Nie było tam połowicznej ofiary, wchodzenia w układy z sumieniem, czy dzielenia swego życia na sferę prywatną i kapłańską. Tymczasem rzeczywistość daleko odbiegała od tego obrazu: „Otóż, kiedy przejęty ideą Pawła św., schodzę do rzeczywistości i przykładam rękę do ciała kapłaństwa, nierzadko uczuję chłód, martwość, bezwładność, jako znaki nieomyślne, że w nim puls tej idei nie bije; kiedy patrzę w jego rysy, nawet czasem wydatne, nieraz z trudnością dopatruję w nich piętna tej myśli: *Homo Dei* – Mąż Boży⁴⁸.

⁴³ *Tamże*, s. 639-640.

⁴⁴ *Tamże*, s. 647-648.

⁴⁵ [A. Królicki], *Ideał Kapłana*, wyd. A. Pleszczyński, Warszawa 1904. Pierwsze wydanie tego dzieła ukazało się w Warszawie w 1898 r.

⁴⁶ *Tamże*, s. 31.

⁴⁷ *Tamże*, s. 57-58.

⁴⁸ *Tamże*, s. 60.

Następnie autor odmalował przed czytelnikami pesymistyczny, jego zdaniem uzasadniony, obraz duchowieństwa, przedstawiając różne typy kapłanów. Byli wśród nich zajęci i skupieni na swej karierze, dumni i pyszni, przekonani o swej wyższości, kolejni to formalisci, zimni i sprawni urzędnicy, oddzielający spełniany urząd od swej prywatności, jeszcze inni zatroskani o wygodny i dostatni byt, traktujący swe posłannictwo jako dochodowe rzemiosło czy wreszcie łamiących celibat. Kapłani gorliwi na wzór św. Pawła stanowili nieliczne wyjątki. Ci zaś, którzy uchodzili za przykładnych i dobrych, często dalecy byli od gorliwości⁴⁹.

Autor, choć zdawał sobie sprawę, że kapłani nie mogli trwać w nieustającej ekstazie ducha, zapatrzeni w ideał powołania, ponieważ musieli liczyć się z prawami ludzkiej natury domagającej się chwil wytchnienia, to jednak i tu był czujny i wymagający: „Owszem, godziwe i niewinne rozrywki są tak potrzebne dla ducha, jak posiłek dla ciała, lecz jakże często przechodzą one w namiętność, z jawną krzywdą dla celów powołania! Tak np. widzimy nieraz kapłanów, stosunkowo przykładnych, którzy całą wiosnę i lato oddają się gorączkowo ogrodnictwu, pszczelnictwu i innym sielankowym zajęciom, a uprawie winnicy Pańskiej – *vinea Domini exercitum* – wyznaczają miejsce podrzędne w programie swoich trudów!”⁵⁰.

Autor był bardzo krytyczny i wymagający wobec swoich współbraci, przede wszystkim zarzucał im brak żarliwości ducha kapłańskiego oraz poczucia obowiązku w pracy duszpasterskiej. Oto jak opisywał dzień „niejednego pasterza”: „Wstawszy rano, bieży się do kościoła jak za ogniem, aby odprawić Mszę św. bo to się już uważa za konieczne *decorum*, którego opuszczenie byłoby niewłaściwym w pasterzu. Lecz na tym się też kończy pamięć owego prawa: *in omnibus labora!* Po odprawieniu Mszy św. następuje zupełna sekularyzacja, począwszy od zdjęcia sutanny... Nie pytaj o staranie i troski koło dobra parafii, o jakie zajęcie się duchownymi dziećmi, nie pytaj o tę myśl elementarną: dzień zaświtał, rolnik poszedł na rolę, a ja cóż mam dziś czynić na roli Chrystusowej? Któżby się bawił w taką poezję?!!! Owszem, jeśli pasterz prowadzi gospodarstwo, natychmiast po Mszy św. idą dyspozycje, przeglądy, rachunki, różne sprawy i swary, zupełnie tak samo jak pod strzechą zwykłych śmiertelników: *sicut populus, sic sacerdos!*... Jeśli zaś nie prowadzi gospodarstwa rolnego, po odprawieniu Mszy św. czyta gazety, krząta się koło domu, szuka różnych sposobów skrócenia długich godzin, aż wybije *hora canonica*... Nareszcie zbliża się wieczór: jeden i drugi znajomy przekracza próg plebanii, robi się wesoło i gwarno, płynie miła gawędka, a potem dla rozrywki zasiada się do zielonego stolika... Dzień więc upłynął, pasterz odpoczywa po trudach i na jego twarzy spokojnej, nie wyczytasz bolesnego uczucia: *diem perdidit!*...”⁵¹. Stan parafii pod laską takich pasterzy musiał być oplakany.

⁴⁹ *Tamże*, s. 61-63, 89-93.

⁵⁰ *Tamże*, s. 93.

⁵¹ *Tamże*, s. 121-122. Warto dodać, że wydanie tu omawiane posiadało *imprimatur* biskupa lubelskiego Franciszka Jaczewskiego.

Ideal Kapłana był wołaniem o potrzebę świętości, bycia jej znakiem pośród codzienności. Miejscami można odnieść wrażenie, że autor popadał w swym krytycyzmie w nadmierną przesadę. Jednak on sam zdawał sobie sprawę, że może być odebrany jako pesymista, jako ktoś dostrzegający wyłącznie złe strony. Mimo to był przekonany o prawdziwości swej diagnozy. Potwierdzeniem faktu, że więcej było kapłanów pracujących dla idei doczesnych, zwróconych ku powierzchownej stronie kapłaństwa, oddających się pozorowi pracy, była religijna ignorancja wiernych: „Słońce chrześcijaństwa już blisko X wieków świeci nad naszą ziemią, a jednak promień jego wniknął jeszcze tak mało w serce i umysł ludu! ...skąd ta ciemność pogaństwa? Oto właśnie z naszej gnuśności, z naszej służby urzędniczej w kościele”⁵².

Interesującą pracą dotyczącą przymiotów kapłana była broszura ks. Ignacego Charszewskiego (1869–1940) *O rozumnej gorliwości kapłańskiej* z 1903 r.⁵³ Autor poruszał w niej wiele istotnych kwestii dotyczących roli i zadań duchownego w społeczeństwie polskim u progu XX w. oraz relacji między samymi duchownymi. Zastanawiał się, co było powodem słabnącego wpływu Kościoła na inteligencję i nie starał się szukać, podobnie jak przywołany już ks. Królicki, źródła owego zjawiska poza Kościołem. Przeciwnie, uważał, że trzeba było zacząć od siebie, bo proces ten może uruchomiła nie „bezbożności” innych, lecz wynik lenistwa umysłowego i braku serca wśród kapłanów⁵⁴. Według Charszewskiego, dwa czynniki przyczyniały się do skażenia kapłańskiej gorliwości: „osobista namiętność oraz brak oświaty”, ponadto zwracał uwagę i czynił zarzut swym współbraciom, że czasami „zamiast dążyć do utożsamiania się z Chrystusem, utożsamiamy Go z sobą...”⁵⁵. To rodziło konsekwencje: każdy atak na duchowieństwo był odczytywany lub interpretowany jako atak na Kościół, wiarę i Boga. Kontynuując tę myśl, Charszewski dotknął niezwykle istotnej i drażliwej kwestii – krytyki duchowieństwa. Uważał, że prawo krytyki poczynań duchowieństwa miała nie tylko władza duchowna, lecz także społeczeństwo, ponieważ duchowieństwo było jego częścią. „Zresztą musielibyśmy chyba – pisał – powyłupywać ludziom oczy i dokonać trepanacji czaszek, aby powyjmować mózgi, gdybyśmy chcieli odjąć im prawo sądenia naszej działalności. Już zbyt długo i dawno wyrzucają nam, żeśmy nietykalne tabu australijskie: postępowcy głośno, zachowawcy po cichu... Wytworzył się wskutek tego stan niezbyt pożądanym, że kiedy prasa tzw. liberalna nie szczędzi nam chłosty, słusznej lub niesłusznej, a namiętnej, to konserwatywna płaszczy się przed nami przesadnie, albo milczy. Krytyki poważnej, przedmiotowej, a swoją drogą życzliwej, brak prawie zupełny”⁵⁶. Autor odrzucił oskarżenie, jakoby

⁵² *Tamże*, s. 129.

⁵³ [I. Charszewski], *O rozumnej gorliwości kapłańskiej przez X. I. Ch.*, Warszawa 1903, praca była zaopatrzona w *approbatur* biskupa płockiego Jerzego Szembeka.

⁵⁴ *Tamże*, s. 13–14.

⁵⁵ *Tamże*, s. 15, 16.

⁵⁶ *Tamże*, s. 17.

samokrytyka była zdradą, odwrotnie, stanowiła element dojrzenia, była umiejętnością autorefleksji, zauważając dalej, iż najbardziej bezwzględni krytykami zdrożności dziejących się w łonie Kościoła byli święci.

Rozmyślenia nad zjawiskiem bezbożności prowadziły Charszewskiego do refleksji nad kondycją stanu duchownego. Samo słowo „bezbożność” radził używać ostrożnie. „Zrozumiejmy, że często ludzie nie od Boga, jeno od ciebie, kaznodziejo czy spowiedniku, uciekają!”⁵⁷. Wielu odrzucało naukę Kościoła wskutek jej fałszywego przedstawienia w książkach lub na ambonie, a to z kolei był rezultat istniejącej w piśmiennictwie religijnym tandety. Podejście do kwestii wiary domagało się odrzucenia umysłowego lenistwa i zarozumiałości, a w to miejsce zastosowania kardynalnej zasady sędziowskiej: *audiatur et altera pars*: „Niech się nam nie zdaje, że kto wierzy po katolicku jest *ipso facto* nieomylny, dlatego, że nieomylny jest Kościół. I przeciwnie: nie sądzmy, że kto po katolicku nie wierzy, błądzi we wszystkim, cokolwiek pomyśli i wypowie. Byłoby to przeniesieniem w dziedzinę umiejętności herezji Baiusa, który twierdził, iż dobry uczynek grzesznika jest grzechem, z tej racji, iż spełnił go człowiek łaski Bożej pozbawiony”⁵⁸. W innym miejscu podkreślał, że nie można było szukać jedynie okazji do ciskania gromów „chełpić się maczugowym apostolstwem, czyhającym tylko na sposobność użycia maczugi...”⁵⁹.

Zagrożeniem czyhającym na gorliwość kapłańską był brak roztropności. Autor podzielał poglądy ks. A. Królickiego zawarte w *Ideale kapłana*, że mnożenie praktyk religijnych w rodzaju „połykanie świętych obrazów, odmawianie różnokolorowych koroneczek, obliczanie co do dnia i godziny liczby pozyskanych odpustów itp” było wyrazem bankructwa ducha, usiłowaniem przeciwstawienia zepsutemu światu armii zdzieciniałych świętoszków i świętoszek, dekadentyzmem na polu religijnym⁶⁰. Przytoczył też anegdotę wskazującą na dwa szczególne zagrożenia dla gorliwości kapłańskiej: na oportunistyczny oraz fanatyczny. Opowieść dotyczyła sprzeczki dwóch prałatów:

„Jeden z nich wołał zaperzony:

–Książd prałat przez swoją powolność nigdy nie dojdiesz do Królestwa Niebieskiego!

Drugi odpowiedział:

–A książd prałat przez swoją prędkość przeskoczysz przez Królestwo Niebieskie!

Pierwsza to gorliwość chłodne wyrachowanie rozumu, bez udziału serca; druga gnana przez namiętność”⁶¹.

Autorem, którego nie sposób pominąć, mającym wpływ na kształtowanie wzorcowej formacji kapłańskiej, był bp Józef Sebastian Pelczar (1842–1924).

⁵⁷ *Tamże*, s. 43.

⁵⁸ *Tamże*, s. 68.

⁵⁹ *Tamże*, s. 41.

⁶⁰ *Tamże*, s. 31-32.

⁶¹ *Tamże*, s. 49.

W *Rozmyślaniach o życiu kapłańskim* z 1907 r. wśród zadań do spełnienia przez kapłanów w ówczesnym świecie, będącym „widownią zaciętej walki między światłością a ciemnością, prawdą a błędem, cnotą a występkiem” wymieniał przede wszystkim pokonanie i nawrócenie niedowiarków, przyciągnięcie do Boga i Kościoła oziębłych oraz oświecenie w rzeczach Bożych wierzących⁶². Nie mógł tego wszystkiego dokonać ani zły kapłan, ani kapłan nieuk. Czasy wymagały od kapłana świętości, pokory, gorliwości, bezinteresowności, ofiarności, cierpliwości, a także gruntownej nauki. Zalecał, aby nie trzymać się „ślepo tego, co i jak robili poprzednicy; lecz w miarę, jak nowe wyłaniają się potrzeby, nowe należy wynajdywać środki. ...do starej broni, złożonej w arsenale Kościoła, jako to Ofiary św., modlitw, kazań, Sakramentów, bractw, rekolekcji, kongregacji, synodów, dodawać wypada zbroję dla wieku dziewiętnastego sporządzoną, jak np. katolickie stowarzyszenia, kongresy, czytelnice, dzienniki itp.”⁶³

Podobne wskazania, a więc pobożność, wykształcenie i umiejętność dostosowania działań duszpasterskich do określonych warunków to główne rysy dobrego duszpasterza w pracach ks. Mikołaja Biernackiego (1879–1962) i ks. Karola Dębińskiego (1858–1943). Pierwszy w *Teologii pasterskiej* na pierwszym miejscu wymieniał przed wszystkim dobry przykład, bo nawet najlepsze słowo nie poparte przykładem pozostawało bez skutku⁶⁴. Powaga, skromność i pobożność powinny znajdować swój wyraz w ubiorze, zachowaniu, ruchach i mowie. Szczególnie autor zwracał uwagę na obowiązek noszenia sutanny oraz na golenie, co jakiś czas, tonsury, aby była widoczna: „pod tym względem kapłan ma być tak ścisłym, jak alumn w Seminarium, bo owszem starać się ma po wyjściu z murów seminaryjskich, aby nie zeświecczał, ani nawet pod tym względem”⁶⁵. W kontaktach ze świeckimi należało unikać zbytniej poufałości, ale też niepotrzebnej wyniosłości⁶⁶. Ważnym rysem wzorowego kapłana było ustawiczne kształcenie się: „Jeżeli kapłan zaraz po wyjściu z seminarium nie porzuci książki, ale dalej umysłowo będzie się kształcił, wiele złego uniknie i miłą sobie stąd starość i wiek dojrzały zapewni”⁶⁷. Naturalnie kształcenie głównie w zakresie wiedzy biblijnej i teologicznej.

Drugi z wymienionych, ks. Karol Dębiński, autor *Podręcznika Praktycznego Teologii Pasterskiej* wśród przymiotów duchownego pełniącego urząd proboszcza wymienił gorliwość, która miała być wyrazem zespolenia sił rozumu, woli i duszy kapłana w działaniu zmierzającym ku powiększeniu Chwały Bożej i zbawieniu ludzi. Ogromny nacisk kładł na znaczenie roztropności w pracy duszpasterskiej, podkreślając, że „nawet największa gorliwość pasterska bez

⁶² J. S. Pelczar, *Rozmyślania o życiu kapłańskim czyli ascetyka kapłańska*, Ząbki 2008, s. 55–56.

⁶³ *Tamże*, s. 56–57.

⁶⁴ M. Biernacki, *Teologia Pasterska według ostatnich decyzji Kongregacji Rzymskich i postanowień Papieskich*, Warszawa; Poznań 1911, s. 271.

⁶⁵ *Tamże*, s. 272.

⁶⁶ *Tamże*.

⁶⁷ *Tamże*, s. 280.

roztropności nie tylko nie na wiele się przyda, ale nawet często wielkie szkody sprawie zbawienia dusz wyrządzić może”, a za św. Augustynem dodawał, że „bez roztropności nawet cnoty same stają się występkami”⁶⁸. Roztropności należało się uczyć m.in. poprzez sięganie do wskazówek i przykładów zawartych w dziełach ojców Kościoła, zasięganie rad doświadczonych kapłanów, korzystanie z osiągnięć psychologii, pilne studiowanie teologii pastoralnej, postanowień soborów i ustaw diecezjalnych, umiejętność refleksji i krytycyzmu wobec własnych działań i wreszcie gorąca modlitwa o światło Ducha Świętego⁶⁹.

Potrzeba ustawicznego kształcenia się kapłana była dla autora kwestią bezdyskusyjną, „czy dziś szczególnie można pełnić sumiennie obowiązki pasterskie bez głębokiej wiedzy?” – pytał retorycznie⁷⁰. Szczególnie we współczesnych czasach, jak zaznaczał, nie wystarczał tzw. zdrowy chłopski rozum i doświadczenie, ani nawet wiedza zdobyta w okresie studiów: „wiedza nabyta w seminarium, czy w akademii, albo też w pierwszych latach po wyjściu z nich, jest po większej części bardzo powierzchowna i, szczególnie w naszych czasach, kiedy to nauki przyrodnicze z dniem każdym olbrzymie robią postępy, – niedostateczna. Należy więc nie tylko na niej nie poprzestawać, ale przeciwnie codziennie ją pogłębiać i udoskonalać. Jeżeli zaś kapłan tego nie czyni, sprawdza się na nim w okropny sposób przysłowie: »Kto nie postępuje naprzód, w tył się cofa«”⁷¹. Dalej autor podkreślał, że sprawowanie w obecnych czasach urzędu pasterskiego domagało się znajomości nauk świeckich, w tym szczególnie przyrodniczych i społecznych, choć nie mogło to oznaczać zaniedbywania edukacji i doskonalenia się w naukach teologicznych, tym przysługiwało bezwzględne pierwszeństwo⁷².

Ważną cechą i zaletą kapłana-duszpasterza była umiejętność przystosowania się do czasu i okoliczności, to znaczy, jak tłumaczył ks. Dębiński, „nie przywiązywania się ślepo do jakiejś metody postępowania, lecz stosownie do potrzeb i okoliczności zmienianie jej częściowe, lub całkowite, jeśli to jest niezbędne dla dobra powierzonej sobie owczarni”⁷³. Autor odniósł się do trzech stanowisk dotyczących roli i zadań kapłana w ówczesnym społeczeństwie. Jedno ograniczało go do czynności duchowo-kościelnych, drugie promowało aktywizm w celu podniesienia dobrobytu materialnego wiernych, nawet kosztem obowiązków duszpasterskich, i wreszcie trzecie, łączyło troskę o dobro wieczne parafian z troską o ich dobro doczesne. Autor odrzucał pierwszy model duszpasterza, choć zdawał sobie sprawę, że dominował on w pokoleniu starszego duchowieństwa, ale czynił tak przede wszystkim dlatego, że ów model gorąco

⁶⁸ K. Dębiński, *Podręcznik Praktyczny Teologii Pastorskiej*, t. 1, Warszawa – Lublin – Łódź 1914, s. 25-26.

⁶⁹ *Tamże*, s. 27.

⁷⁰ *Tamże*, s. 31.

⁷¹ *Tamże*, s. 33.

⁷² *Tamże*, s. 34-35.

⁷³ *Tamże*, s. 42.

był broniony przez wrogów Kościoła. Autor zdawał sobie sprawę, że życie społeczne nie znosiło próżni. Przykład Francji pokazywał, że pozostanie kapłanów w zakrystii skutkowało przejściem kierownictwa nad aktywnością społeczną przez siły wrogie Kościołowi i chrześcijaństwu. „Zatem należy koniecznie – pisał – naszemu duchowieństwu jać się pracy społecznej; tego bowiem wymagają okoliczności, wśród których żyjemy. Nieprzyjaciele naszej religii uderzają na nią na całej linii”⁷⁴. Jednak, aby nie było wątpliwości jakiego modelu kapłana był zwolennikiem podkreślał w innym miejscu: „byśmy prowadząc akcję społeczno-chrześcijańską, ani na chwilę nie zapomnieli, żeśmy kapłanami katolickimi, a tym samym, że powinniśmy obowiązki stanu naszego kłaść zawsze i wszędzie na pierwszym miejscu”⁷⁵.

Wśród rad na uwagę zasługują, ze względu na kontekst zaborów, te dotyczące stosunku do władzy świeckiej. Na wstępie ks. Dębiński zaczął od stwierdzenia, że należało zachowywać obowiązujące przepisy prawa państwowego, niemniej nie dopuszczać do ingerencji urzędników państwowych do spraw duchownych wchodzących w zakres władzy kościelnej. Autor zalecał wszelkimi siłami unikać nieporozumień i ostrych zatargów, bo te z reguły skutkowały poważnymi konsekwencjami dla duchowieństwa. Dlatego „Takt, uprzejmość, grzeszność i delikatność w obejściu się z urzędnikami, bez płaszczenia się, pochlebstwa i zbytnej poufałości, w bardzo wielu razach zażegna zbierającą się nad głową biednego proboszcza burzę”⁷⁶. Wobec jednak nieuniknioności konfliktu należało zachować się z godnością i powagą należną stanowi kapłańskiemu. Inną kwestią poruszoną przy tej okazji był udział kapłana w życiu politycznym kraju. Zdaniem autora sprawy polityczne nie mogły być zupełnie duchownemu obojętne, jak każdemu obywatelowi, któremu przysługiwały określone prawa. Miał prawo i obowiązek korzystać z nich w taki sposób i w takim zakresie, jak wynikało to z najlepiej pojmowanego dobra ojczyzny i Kościoła⁷⁷.

Na zakończenie warto przywołać obraz „wzorcowego” kapłana naszkicowany przez ks. Józefa Górnickiego (1879–1940). W pracy *Ksiądz na parafii*, stanowiącej praktyczny przewodnik, omawiał różne aspekty życia duchownego, dzieląc je zasadniczo na trzy płaszczyzny: życie prywatne, działalność duszpasterską oraz aktywność społeczną. W pierwszej ważne było właściwe kształtowanie życia wewnętrznego. Miało temu służyć spędzanie przynajmniej kwadransa na porannych medytacjach, bo „Kto odprawia stale – codziennie – rozmyślanie – wprost nie może grzeszyć śmiertelnie”⁷⁸. Nadto oddawanie się lekturze pism ascetycznych⁷⁹, przeprowadzanie każdego dnia rachunku sumienia, „...dlaczego nie jesteśmy świętymi – że nie czynimy rachunku sumienia

⁷⁴ *Tamże*, s. 43.

⁷⁵ *Tamże*, s. 44.

⁷⁶ *Tamże*, s. 110.

⁷⁷ *Tamże*, s. 111–115.

⁷⁸ J. Górnicki, *Ksiądz na parafii. Praktyczne pasterskie wskazówki*, Włocławek 1913, s. 32.

⁷⁹ *Tamże*, s. 34–35.

albo – źle go czynimy”⁸⁰. Bardzo istotnym elementem duchowego życia kapłana było odprawianie rekolekcji, zdaniem autora ich zaniedbywanie powodowało, że w szeregach duchowieństwa można było znaleźć „złych, oziębłych i światowych kapłanów”⁸¹. Szczególną czią kapłan powinien otaczać Najświętszy Sakrament, odprawiać nabożeństwa maryjne – majowe i październikowe⁸². W życiu duchownego niezwykle istotna była praca, bo „próżnowanie jest matką wszystkiego złego”, dlatego „Nigdy nie próżnuję, odpoczywając, pracuję, coś robię. Nuda dla mnie wyraz nieznan. Zawsze mam w pogotowiu pracę...”⁸³. Autor mocno podkreślił potrzebę posiadania kapłana-kolegi, któremu poza spowiedzią można było się ze wszystkiego zwierzyć „by komuś się wywnętrzyć ze swych bied, dolegliwości, słabości ducha, złych okoliczności. Brat-kapłan zrozumie – pojmie nas – bo nigdy... świecki... przyjaciel (?)”⁸⁴.

Kierowanie parafią wymagało od kapłana dwojakiej aktywności, z jednej strony troski o rozwój duchowy parafian, z drugiej pełnienia roli przewodnika w sprawach doczesnych, w myśl stwierdzenia: „Prowadzę owieczki sobie powierzone do nieba i do chleba”⁸⁵. Do istotnych zadań roztropnego duszpasterza zaliczył umiejętne metody zachęcenia ludu do uczestniczenia w nabożeństwach parafialnych tak, aby nie były traktowane tylko jako przymus: „Lud nasz przyjdzie do kościoła: na sumę, na nieszpory, na wszelkie procesje itd., byle znalazł tam to, czego pragnie: odżywić się na duchu, nauczyć się prawd Bożych, pocieszyć, uradować duchowo, nie zaś wymęczyć się fizycznie, wynudzić, a może i zgorszyć. Wszystko zależało od kapłanów dobrze odprawiających nabożeństwa”⁸⁶. Ks. Górnicki zwracał uwagę, że na wszelkie zło należało reagować, ale stosować adekwatne metody, niekiedy w myśl zasady: „Nieraz zaś lepiej ignorować, by reklamy nie czynić”⁸⁷, przestrzegał też, aby ambona nie służyła poruszaniu spraw osobistych⁸⁸.

Co do akcji społecznej w parafii to musiała spoczywać we właściwych rękach, dlatego kapłan powinien wokół siebie zgromadzić odpowiednich współpracowników. Budowa domu parafialnego stanowiła warunek konieczny realizacji jakichkolwiek planów społecznych w parafii. Autor nakreślił główne obszary aktywności. Na pierwszym miejscu wymienił muzykę i orkiestrę: „Najpierw rozpoczynam od muzyki – musi nam być wesoło i głośno – uderzamy w najsłabsze strony nieoświeconego ludu naszego”⁸⁹. Następnie w kolejności szły: biblioteka, czytelnictwo gazet, odczyty, amatorskie przedstawienia, straż

⁸⁰ *Tamże*, s. 36-37.

⁸¹ *Tamże*, s. 41.

⁸² *Tamże*, s. 41-43.

⁸³ *Tamże*, s. 43-44.

⁸⁴ *Tamże*, s. 39.

⁸⁵ *Tamże*, s. 45.

⁸⁶ *Tamże*, s. 95.

⁸⁷ *Tamże*, s. 59.

⁸⁸ *Tamże*, s. 60.

⁸⁹ *Tamże*, s. 124.

ogniowa, troska o ubezpieczenia od ognia, sklep spółdzielczy, mleczarnia, kółko rolnicze, kasa pożyczkowo-oszczędnościowa, przemysł ludowy, szkoła oraz opieka nad dziećmi⁹⁰. Z wielką roztropnością zalecał rozkładać i egzekwować składki czy podatki związane z różnymi przedsięwzięciami w parafii, aby uniknąć nieporozumień, gniewu i zgorszenia. „Każdy grosz otrzymany zapisuję i czytam z ambony mówiąc »Bóg zapłać«. Nie wołam o pieniądze, tylko dziękuję za nie. Dadzą chętnie, o ile robotę zobaczą”⁹¹. Jednakże autor przestrzegał, że praca społeczna w parafii, choć ważna, to wobec troski o chwałę Bożą była drugorzędna i zawsze musiała być jej podporządkowana⁹².

Wśród praktycznych rad nie zabrakło tych dotyczących stosunku do władz państwowych. Charakteryzował je pragmatyzm i zdrowy rozsądek: „W politykę się nie wdaję – moją polityką to Chrystus Pan. Stosunków z władzą świecką staram się w teorii nie mieć żadnych. W praktyce zaś przy obecnych warunkach z wyższymi funkcjonariuszami tejże władzy być należy w dobrych stosunkach – z niższymi wcale się nie wdawać, chyba... ofiarować jakąś kolędę i kwita; postarać się o to, aby ci niżsi byli w zależności od nas. Zresztą przede wszystkim trzymać się roztropności – Sapiienti sat!”⁹³.

Obraz zawarty w przywołanych opracowaniach to bez wątpienia w jakiejś części obraz postulowany, wyobrażony czy wręcz wykreowany, ale nie są to opracowania wyłącznie teoretyzujące, mówiące jak być powinno. Ich autorzy, doświadczeni duszpasterze, często pisali o tym, czego sami doświadczyli. W wielu fragmentach były to relacje o tym, co i jak było. Niekiedy kładzenie nacisku na określone elementy wizerunku mogło, choć nie musiało, być wskazaniem na niedomagania stanu duchownego w danych obszarach. Można też odnieść wrażenie, że niektórzy autorzy zbyt dużo wymagali od kapłanów, ale był to zabieg celowy. Ks. Jan Kobierski w *Ideale kapłana w pojęciu współczesnych* (1937), za włoskim jezuitą i autorem dzieł z zakresu ascetyki Giovannim Battistą Scaramellim (1687-1752), tak to tłumaczył: „każdy wie, iż chcąc trafić z łuku do celu, należy mierzyć strzałą wyżej. Podobnież i w życiu moralnym, chcąc dojść do pewnego stopnia doskonałości, trzeba koniecznie mierzyć wyżej – do ideału”⁹⁴.

Jak wspomniano na początku, nie jest możliwe w ramach artykułu omówienie wszystkich prac dotyczących podjętej w tytule problematyki. Podobnie szczegółowa analiza tych, które stały się podstawą niniejszego tekstu, wymagałaby szerszego opracowania. Próbowano zatem zwrócić uwagę na pewne zaledwie rysy czy problemy związane z wymogami, które należało spełnić, aby przybliżyć się do ideału duszpasterza. Owe wymogi, rzecz jasna, stanowią odzwierciedlenie uwarunkowań i potrzeb epoki oraz pastoralnej orientacji autorów badanych prac.

⁹⁰ *Tamże*, s. 125-143.

⁹¹ *Tamże*, s. 111.

⁹² *Tamże*, s. 149-150.

⁹³ *Tamże*, s. 148.

⁹⁴ J. Kobierski, *Ideał kapłana w pojęciu współczesnych*, Włocławek 1937, s. 5.

Literatura

- Biernacki M., *Teologia Pasterska według ostatnich decyzji Kongregacji Rzymskich i postanowień Papieskich*, Warszawa; Poznań 1911.
- Bujak G., *Synody diecezjalne Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1922–1931. Organizacja i problematyka uchwał*, Kielce 2010.
- [Charszewski I.], *O rozumnej gorliwości kapłańskiej przez X. I. Ch.*, Warszawa 1903.
- Czapla P., *Ogólne zasady duszpasterstwa*, Włocławek 1919.
- Dębiński K., *Podręcznik Praktyczny Teologii Pasterskiej*, Warszawa – Lublin – Łódź 1914, t. 1.
- Górnicki J., *Ksiądz na parafii. Praktyczne pasterskie wskazówki*, Włocławek 1913.
- Kamiński R., *Historyczny rozwój teologii pastoralnej*, w: *Teologia Pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000.
- Kobierski J., *Ideał kapłana w pojęciu współczesnych*, Włocławek 1937.
- [Królicki A.], *Ideał Kapłana*, wyd. A. Pleszczyński, Warszawa 1904.
- Krukowski J., *Teologii pasterskiej katolickiej dla użytku seminariów duchownych i pasterzów dusz*, Kraków 1887.
- Pelczar J.S., *Rozmyślenia o życiu kapłańskim czyli ascetyka kapłańska*, wyd. 6, Ząbki 2008.
- Przygoda W., *Teologia pastoralna w Polsce*, w: *Teologia Pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000.
- Szafrański A. L., *Zarys dziejów teologii pastoralnej ogólnej (hodegetyki)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rehowicz, t. 3, *Wiek XIX i XX*, cz. 2, Lublin 1977.
- Teologia pasterska podług x. F. Giftschütza przez ś.p. X. Jana Kantego Chodaniego, doktora ś. teologii kan. kat. wileńskiego, prof. publ. zw. teologii moralney i pasterskiej, dziekana oddziału nauk moralnych, politycznych w Cesarskim Uniw. Wileńskim, ułożona*, Wilno 1824.
- Teologia pastoralna czyli sposób jak kapłani mają kierować duszami i zarządzać dobrze parafiami (...) z francuzkiego na polski język przełożona*, t. 2, Łowicz 1809.
- Wilczek J., *Pastoralna o homiletyce*, Kraków 1864.
- Wizerunki i roztrząsania naukowe. Poczot nowy drugi*, t. 20, Wilno 1841. Nakładem własnym Józefa Zawadzkiego.

The model of a parish priest in the light of selected pastoral works in the time of the partitions

Summary

The works on pastoral theology are interesting sources that allow to reconstruct the model of a parish priest functioning in the era. Selected works published in Polish in the years 1809–1914 are the basis of the source article. These include not only workbooks, but also handbooks, guides, as well as the pastoral publications. The image that

emerges from the works is not only the postulated, imagined or created image, they are not only the theoretical work. The authors, experienced pastors, often wrote about what they experienced, in many passages there were reports of what and how it was. Their analysis makes it possible to capture many aspects of the priest's life, including some aspects of everyday life pastoral activity, social activity, as well as issues related to the state-church relations. The article could not be a detailed discussion of all aspects of the issues undertaken in the title, it was to pay attention to certain features or the problems connected with the requirements that had to be met in order to move closer to the ideal pastor. These requirements were a reflection of the conditions and needs of the age, and, moreover, an expression of the pastoral concept professed by the authors of studied works.

Keywords: clergy, everyday life, ministry, pastoral theology, religious, state-church relations.