Studia Redemptorystowskie

nr 7/2009

Studia
Redemptorystowskie

Pismo naukowe
Warszawskiej Prowincji Redemptorystów

nr 7/2009

HOMO DEI

Kraków 2009

Kolegium redakcyjne:
O. dr Mirosław Pawliszyn CSsR (redaktor naczelny)
O. dr Maciej Sadowski CSsR
O. dr Marek Saj CSsR
O. dr Marek Urban CSsR

Recenzenci:
O. dr hab. Stanisław Bafia CSsR, prof. UWM
Ks. dr hab. Piotr Duksa, prof. UWM
Ks. prof. dr hab. Stanisław Piech, prof. UPJP2

Adres redakcji:
Studia Redemptorystowskie
ul. Karolkowa 49
01-203 Warszawa
(022) 578 42 05; 501 149 237
mipawl@interia.pl
www.redemptor.pl/studia

Korekta:
Paulina A. Lenar

Okładka, design
i skład komputerowy:
Małgorzata A. Batko

© **Wydawnictwo HOMO DEI**
ul. Zamojskiego 56, 30-523 Kraków
tel. (012) 656-29-88, (012) 292-30-07
fax (012) 292-30-08
www.homodei.com.pl
e-mail: dystrybucja@homodei.com.pl

ISSN 1731-71-0X

HOMO DEI

Druk i oprawa:
Sowa-Druk na życzenie, www.sowadruk.pl

Od redakcji

Rok 2009 zaznaczył się wyjątkowo doniośle w historii Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela. Złożyły się na to dwa jubileusze: setna rocznica kanonizacji św. Klemensa Hoffbauera oraz setna rocznica powstania Warszawskiej Prowincji Redemptorystów. Trudno nie zgodzić się z tezą, iż wydarzenia te w jakimś stopniu odbiły się również na historii Europy i Polski. Postać św. Klemensa wycisnęła niezatarte piętno na dziejach dwóch stolic europejskich: Warszawy i Wiednia. Prowincja Warszawska, przez sto lat swego istnienia, stała się częścią najnowszych dziejów kraju, wywołując przy tym rozmaite, czasem skrajne, reakcje. W tym czasie Zgromadzenie podjęło szereg inicjatyw o charakterze rekolekcyjnym, duszpasterskim, a także naukowym. Skromną częścią tych ostatnich niechaj będzie kolejny, siódmy numer „Studiów Redemptorystowskich".

Jak co roku, publikujący autorzy przypatrują się różnym aspektom ludzkiej myśli, sięgając do historii oraz podejmując wnikliwe studium filozoficzne i teologiczne. Jakże nie odwołać się tu do mistrza myślenia Arystotelesa? W swej genialności dojrzał, iż wrodzone człowiekowi pragnienie rozumienia wiąże się ze zdumieniem, jakie wywołuje w nas otaczający świat. Zatem każdy, kto również dzisiaj stara się rozumiejąco ująć świat w jego bogactwie, staje się spadkobiercą mistrzów. Nie ulegając megalomanii, wolno powiedzieć, że i nasze pismo, a raczej publikujący w nim autorzy, jest kontynuatorem zawikłanych dziejów ludzkiej myśli. Wydaje się też cenne i to, że

znacząca część „Studiów" to artykuły teologiczne, w których ludzkie rozumienie rzeczywistości zostaje naznaczone światłem Objawienia.

Czasy, w których żyjemy, nie zawsze decydują się na podjęcie wysiłku rozumienia. Wręcz przeciwnie, niejednokrotnie autorytetem staje się ten, kto nie ma nic do powiedzenia, a mistrzem postać z kolorowych czasopism. Nie czas i nie miejsce, by zastanawiać się nad przyczynami takiego stanu rzeczy. Może jednak, raz jeszcze przywołując Arystotelesa, bierze się to stąd, że stępiony został zmysł autentycznego zdziwienia się nad zagadką prawdy, dobra i piękna? Tym gorliwiej trzeba nam poszukiwać dróg wyjścia z tej tyleż niekomfortowej, co i niebezpiecznej sytuacji.

Zapraszając do lektury, wszystkim Czytelnikom życzymy, by rok 2010 przyniósł im jak najwięcej satysfakcji na drogach wiodących do poznania Prawdy.

Redakcja

Informacje dla Autorów

Autorzy przygotowujący teksty dla „Studiów Redemptorystowskich" proszeni są o przesyłanie ich w formacie Word, ze streszczeniem w języku obcym oraz krótką notką o sobie. Opis bibliograficzny cytowanych dzieł według wzoru:

J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków: Znak 2006, s. 16–17.
A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam: filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, wstęp S. Krajewski, wyd. 2 popr., Kraków: Znak 2008, s. 137.
J. Bochenek, *Mistrz ćwiczeń duchownych*, „Homo Dei" 18 (1949), nr 2, s. 189.
R. Kamiński, *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 2, Lublin 2002, s. 309–313.

W przypisach:
J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 34.
Tamże, s. 36.
A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam…*, dz. cyt., s. 186.
Tenże, *Bóg szukający człowieka: podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzowski, Kraków: Esprit 2007, s. 45–47.

Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów, zmiany tytułów oraz adiustacji językowej. Autor jest zobowiązany do wykonania korekty autorskiej w terminie wyznaczonym przez redakcję. Autor otrzymuje jeden egzemplarz pisma jako autorski.

część pierwsza

historia

Leonard Grochowski
Warszawa

Działalność oświatowa i opiekuńcza księży redemptorystów-benonitów w Warszawie w latach 1787–1808

1. Pierwsze lata

W dwudziestoleciu życia i dzieła św. Klemensa Marii Hofbauera, związanym z Warszawą przełomu XVIII i XIX wieku i dziejami założonego przezeń pierwszego na ziemiach polskich klasztoru redemptorystów, zwanych od tytułu przejętego kościoła – św. Benona – benonitami, mieściła się działalność oświatowa i opiekuńcza, stanowiąca interesujący problem badawczy w aspekcie historyczno-wychowawczym. W literaturze bowiem ogólnohistorycznej i historycznooświatowej jest ta działalność jedynie sygnalizowana, a tylko w specjalistycznej, tj. hofbaueriańskiej, jest przedstawiana nieco szerzej, aczkolwiek tylko od strony podstawowych faktów[1]. Niniejsze studium stanowi przeto próbę pogłębionej prezentacji tego zagadnienia wraz z wyjaśnieniem wielu szczegółowych problemów, a także wprowadzeniem kilku uściślonych sformułowań dotyczących niektórych ważnych kwestii. Nie rości sobie ono jednak pretensji do wyczerpującego ujęcia, jako że kilka pytań badawczych pozostaje bez odpowiedzi, głównie z powodu trudności w znalezieniu odpowiednich materiałów źródłowych. Podstawę materialną artykułu stanowią znane i dostępne źródła opublikowane w piętnastotomowej edycji *Monumenta Hofbaueriana*[2], na nowo odczytane i zinterpretowane, oraz podstawowe opracowania, głównie Pro-

[1] B. Łubieński, *Apostoł Warszawy, czyli żywot błogosławionego Klemensa Marii Hofbauera*, Mościska 1889; W. Szołdrski, *Św. Klemens Hofbauer – apostoł Warszawy*, Kraków 1927; tenże, *Klemens Hofbauer, Jan Maria (1751–1820)*, w: *Hagiografia polska – słownik biograficzny*, Poznań / Lublin 1971, t. I, s. 780–790–798; J. Wojnowski, *Duszpasterska działalność św. Klemensa w Warszawie (1787–1808)*, „Homo Dei" 1948, nr 2, s. 180–193; tenże, *Warszawa za czasów św. Klemensa*, „Homo Dei" 1958, nr 3, s. 366–372; tenże, *Ciernista droga kapłaństwa św. Klemensa Dworzaka*, „Homo Dei" 1970, nr 3, s. 205–211, nr 4, s. 300–305.

[2] Wydane pod red. W. Szołdrskiego, Kraków / Toruń / Wiedeń / Warszawa / Rzym, t. I–XV (dalej MH i numer tomu).

wincji Polskiej Zgromadzenia Redemptorystów[3]. Ujęcie chronologiczno-problemowe umożliwiło pokazanie tego zagadnienia ewolucyjnie, tj. na tle kolejnych okresów politycznych, w których wypadło benonitom spełniać swoją pierwszą misję na ziemiach polskich, w tym również oświatową i opiekuńczą. A były to w naszych dziejach okresy dramatyczne, związane z upadkiem państwowości i początkami zaborów.

Pomijając znane okoliczności związane z przybyciem do Warszawy w lutym 1787 roku św. Klemensa Hofbauera (Dworzaka) wraz z dwoma współbraćmi zakonnymi, o. Tadeuszem Hüblem i bratem Emanuelem Kunzmannem, i zmianę decyzji co do pierwotnego celu misji – w rejonach nadbałtyckich, by w rezultacie pozostać w stolicy[4], należy skonstatować, iż właśnie w tym czasie rozpoczął się pierwszy okres dziejów Zgromadzenia Redemptorystów na ziemiach polskich; w tym samym też roku podjęto prace na polu oświatowym i opiekuńczym. Na mocy bowiem umów zawartych z zarządem Bractwa św. Benona, grupującego rzemieślników narodowości niemieckiej, przejęto na własność Zgromadzenia budynki klasztorne i kościół pod wezwaniem tego świętego w zamian za pełnienie posług duszpasterskich oraz prowadzenie sierocińca i szkółki dla chłopców, głównie z rodzin członków Bractwa, a także innych należących do warstw biednych.

Obiekty te były w tym czasie w stanie zdewastowania i wymagały remontów. Z tego względu faktyczne początki działalności pierwszych w Warszawie redemptorystów wiązały się z tymczasowym miejscem ich pobytu, którym była część kolegium pojezuickiego mieszczącego się na Starym Mieście obok ówczesnej kolegiaty (od 1797 katedry) św. Jana. Tam właśnie o. Hofbauer przystąpił niemal niezwłocznie do urządzania sierocińca i szkoły dla chłopców. Sytuacja ta trwała do połowy 1788 roku, kiedy to nastąpiło przeniesienie do własnych, odnowionych pomieszczeń klasztoru i kościoła św. Benona. Trudno z powodu braku źródeł dla tego okresu ocenić choćby w rozmiarach liczbowych działalność oświatową i opiekuńczą prowadzoną w ciągu pierwszego roku pracy redemptorystów w Warszawie. Przypuszczać jedynie można, iż do własnego, odrestaurowanego klasztoru wprowadzili zapewne w sierpniu 1788 roku[5] kilkunastu osieroconych chłopców, którym zapewnili całkowite utrzymanie, oraz grupę sięgającą stu chłopców, tworzącą zręby nowej szkoły elementarnej.

---

3 W. Szołdrski, *Św. Klemens…*, dz. cyt., s. 60–70; tenże, *Klemens Hofbauer…*, dz. cyt., s. 782–784; J. Wojnowski, *Duszpasterska działalność…*, dz. cyt., s. 181–184; tenże, *Warszawa…*, dz. cyt., s. 371; tenże, *Ciernista droga…*, dz. cyt., s. 300–301.

4 J. Wojnowski, *Warszawa…*, dz. cyt., s. 370.

5 Tamże.

Zaczątki tej działalności wiązały się z próbami odrodzenia narodowego – politycznego i oświatowego – które w ostatecznym wyniku stanowiły jedyną szczytną kartę w ostatnich latach Rzeczypospolitej. Od 1788 roku obradował Sejm Czteroletni, który wsławił się uchwaleniem Konstytucji 3 maja 1791 roku. Wcześniej, w listopadzie 1789 roku, Sejm powołał Komisje Porządkowe Cywilno-Wojskowe, wybierane w każdym województwie i powiecie, których zadaniem była, w ramach szerokich kompetencji, również kontrola nad organizowaniem w każdej wsi lub parafii szkoły parafialnej i jej funkcjonowaniem oraz nad działalnością szpitali i zakładów dla ubogich. W kwestii oświaty ludu bowiem ustawa Sejmu Wielkiego, nakazując plebanom pod sankcją utrzymywanie „bakałarza dla dania przynajmniej początkowej nauki młodzieży w nauczaniu ich czytać, pisać i rachunków", poszerzała tym samym Ustawy KEN w zakresie programu i ustroju szkolnictwa parafialnego. Zalecając minimum wiedzy początkowej, nie ograniczała ona zakresu wykształcenia do początków. Określenie „przynajmniej początkowa nauka" pozostawiało nauczycielom wolną rękę w podwyższaniu czy wzbogacaniu programu szkół parafialnych[6]. Co więcej, ustawa ta wprowadzała – przez powyższe zobowiązanie plebanów do utrzymywania nauczyciela – swego rodzaju przymus szkolny, nad którego realizacją miały czuwać właśnie Komisje Porządkowe[7].

W tej sytuacji, znaczonej też podniesioną temperaturą polityczną odbywających się wówczas obrad sejmowych, o. Klemens Hofbauer, mianowany przełożonym klasztoru św. Benona i zarazem wikariuszem generalnym Zgromadzenia dla ziem polskich[8], już wtedy, jak się wydaje, podjął myśl związania swej szkoły z systemem szkolnictwa parafialnego KEN. Dowodzą tego jego starania o przyznanie funduszu z kasy publicznej KEN. Zostały one uwieńczone sukcesem, skoro w czasie posiedzenia KEN 25 czerwca 1791 roku przyznano z kasy generalnej Funduszu Edukacyjnego roczną pensję w kwocie 1200 zł szkole – nazwanej już „parafialną" – przy kościele św. Benona, wskazując równocześnie w krótkim uzasadnieniu jej użyteczność[9]. Ponadto należy dodać, iż szkoła ta spełniała już w tym czasie wymogi programowe, jakie określały dla szkół parafialnych wyżej wspomniane ustawy KEN oraz ustawa Sejmu Czteroletniego, również od-

6 T. Mizia, *Komisje porządkowe cywilno-wojskowe a szkolnictwo parafialne w okresie Sejmu Czteroletniego. Rozprawy z dziejów oświaty*, t. VI, Warszawa 1963, s. 40–48.
7 *Historia wychowania*, red. Ł. Kurdybacha, t. I, Warszawa 1965, s. 686.
8 MH XI, s. 147 (*superior*), t. IV, s. 147, VIII s. 13, 38, 40 (*vicarius generalis*).
9 MH IV, s. 142; T. Wierzbowski, *Szkoły parafialne w Polsce i na Litwie za czasów Komisji Edukacji Narodowej 1773–1794*, Kraków 1921, s. 189.

nośnie do ewentualności przekraczania minimum programu kształcenia, o czym szerzej będzie mowa niżej.

To zbliżenie z KEN zbiegło się z faktem na pozór luźno związanym z tą najwyższą magistraturą oświatową. W ostatnią niedzielę czerwca 1791 roku bawił w klasztorze benonitów Hugo Kołłątaj, ówczesny podkanclerzy koronny, członek KEN i z jej ramienia reformator Akademii Krakowskiej, noszącej wówczas nazwę Szkoły Głównej Koronnej. Jak donosiła „Gazeta Warszawska" z 6 lipca 1791 roku, w niedzielę tę w kościele św. Benona, z racji przypadającej w ten dzień uroczystości patronalnej kościoła, „Mszę Wielką śpiewał Imć Xiądz Kołłątaj, Podkanclerzy Koronny"[10]. Był to niewątpliwie wyraz dużego uznania dla pracy duszpasterskiej oraz oświatowo-opiekuńczej redemptorystów, którzy wrastali konsekwentnie w rzeczywistość społeczną ówczesnej Warszawy.

W miarę upływu pierwszych lat pobytu w stolicy benonici aktywizowali swoją działalność, o której świadczą zachowane kolejne dokumenty, aczkolwiek dla tego początkowego okresu w dalszym ciągu fragmentaryczne w treści. Taki charakter miał raport Deputacji Szpitalnej z końca 1791 roku, wyłonionej z Komisji Porządkowej Cywilno-Wojskowej Ziemi Mazowieckiej, która to Deputacja, na zlecenie centralnej władzy państwowej do spraw szpitali, tj. Komisji Policji Obojga Narodów[11], przeprowadziła lustrację wszystkich jedenastu ówczesnych szpitali warszawskich, w tym także Szpitala św. Benona przy siostrach sakramentkach[12]. Z raportu tego, przekazanego w początkach 1792 roku Komisji Policji, wynika, że w szpitalu benonitów prowadzono edukację młodzieży oraz utrzymywano sumptem klasztoru 19 sierot, zapewniając im wyżywienie i odzież. Dokument ten podaje dalej, iż zakład ten liczył 5 księży, 2 braci oraz 2 profesorów świeckich. Trzeci natomiast szczegół omawianego dokumentu zdaje się wskazywać na dążenie benonitów do aktywizowania i poszerzenia działalności szkolnej. Raport bowiem stwierdzał, iż „szpital ten zamieniał się w szkółkę parafialną i z tego powodu płaci tymże księżom Komisja Edukacyjna na rok złotych polskich 1200"[13].

Omawiany raport, wraz z analogicznymi dokumentami dotyczącymi wszystkich szpitali warszawskich, był również przedmiotem analiz w czasie 133. posiedzenia Komisji Policji 7 marca 1792 roku oraz podjętej wówczas decyzji, w myśl której zaaprobowano dalszą działalność opiekuńczą

[10] MH I, s. 84–85.
[11] Z. Podgórska-Klawa, *Szpitale warszawskie 1388–1945*, Warszawa 1975, s. 105–107.
[12] AGAD Akta Królestwa Polskiego, sygn. 151, k. 55.
[13] Tamże, k. 58; MH I, s. 80–81.

szpitala księży benonitów i dodano zalecenie, by szpital przyjmował sieroty ze środowisk rzemieślniczych, a zwłaszcza niemieckich. Uzasadniono to dwoma względami: wymogami statutowymi Bractwa św. Benona (grupującego od początku właśnie głównie rzemieślników pochodzenia niemieckiego) i czynnikami ekonomicznymi – mianowicie funkcjonowanie zakładu opiekuńczego miało być zachętą do osiedlania się w Polsce rzemieślników cudzoziemskich[14], którzy byli w tamtym czasie chętnie przyjmowani, zwłaszcza w Warszawie[15]. Podjęta decyzja była również wyrazem uznania dla pracy opiekuńczej benonitów ze strony najwyższego urzędu państwowego, kompetentnego wówczas w dziedzinie szpitalnictwa.

Wyrazem uznania dla działalności szkolnej redemptorystów u św. Benona było natomiast przydzielenie im na mocy uchwały Sejmu Grodzieńskiego z 1793 roku funduszu rocznego podwyższonego z 1200 do 4000 zł. W odpowiednim tekście mowa jest o szkole św. Benona i jej funkcjonowaniu w systemie oświatowym KEN, a także o utrzymywaniu przez klasztor sierot[16]. Na ten okres przypadła wizytacja szkół parafialnych w Warszawie przeprowadzona przez ówczesnego rektora Wydziału Mazowieckiego ks. Adama Jakukiewicza. Raport z niej, przekazany ks. Andrzejowi Gawrońskiemu, członkowi Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych i KEN, był czytany w czasie sesji KEN 27 marca 1794 roku[17]. Znając jedynie powyższe fakty, wolno co najwyżej z pewnym prawdopodobieństwem przyjąć, iż wizytowana była również szkoła benonitów i że poddano ocenie jej działalność[18].

Na ostatnie i dramatyczne lata I Rzeczypospolitej przypadły dwa istotne wydarzenia w działalności oświatowej i opiekuńczej księży benonitów. Ukazały się bowiem w tym czasie trzy podręczniki o charakterze elementarza do nauki trzech języków: polskiego, łacińskiego i niemieckiego, przygotowane i wydane własnym sumptem benonitów[19]. Drugim wydarzeniem było utworzenie w 1795 roku przytułku dla osieroconych dziewcząt oraz szkoły dla wszystkich chętnych dziewcząt warstw ubogich stolicy, z pro-

---

14 AGAD AKP, sygn. 151, k. 63.

15 Por. S. Szynkiewicz, *Warszawa na przełomie XVIII i XIX w. w świetle pomiarów i spisów*, Warszawa 1959, s. 138; A. Zahorski, *Warszawa w powstaniu kościuszkowskim*, Warszawa 1985, s. 15–17; *Historia Warszawy*, red. M. M. Drozdowski, A. Zahorski, Warszawa 1981, s. 118, 152.

16 MH I, s. 82.

17 T. Wierzbowski, *Szkoły parafialne w Polsce i na Litwie…*, dz. cyt., s. 189; *Protokoły posiedzeń Komisji Edukacji Narodowej 1786–1794*, opr. T. Mizia, Wrocław 1969, s. 11, 12, 374–375.

18 Nie znaleziono dotąd tekstu raportu ks. A. Jakukiewicza; jako pierwszy oficjalny dokument w badanej sprawie zawierał on – jak należy przypuszczać – interesujące szczegóły dotyczące pracy dydaktycznej i wychowawczej w szkołach księży benonitów, a także oceny tej pracy.

19 *Elementarz ku pożytkowi młodzieży w szkołach I. I. X. X. Congregationis SS. Redemptoris w Warszawie*, Warszawa 1795, s. 48. *Introductiones ad linguam latinam*, cz. I, Varsavie 1794; *Buchstabier und Lesebüchlein* – pismo księży benonitów do króla pruskiego, Warszawa, 28.01.1805 – MH III, s. 35, 48.

gramem nauczania początkowego oraz w zakresie tzw. robótek kobiecych. Powołanie do życia tych zakładów było dziełem Klemensa Hofbauera[20], który decydując się na ten krok, miał na uwadze przede wszystkim względy humanitarne i moralne, a także społeczne. Dał temu wyraz m.in. w piśmie do nuncjusza apostolskiego Antonio Severolego[21]. Było to niewątpliwie przedsięwzięcie odważne, zważywszy na to, że mimo panujących wówczas prądów liberalizujących utrzymywano zasadę, iż zakłady opiekuńcze i szkolne dla dziewcząt mogły być prowadzone tylko przez zakony bądź zgromadzenia żeńskie. O. Hofbauer, kierując się jednakże narastającymi wówczas potrzebami objęcia opieką społeczną i oświatową także młodzieży żeńskiej warstw najuboższych, podjął próbę odejścia od tej praktyki, powierzając równocześnie bezpośrednią pieczę nad gromadzonymi dziewczętami grupie kilku niewiast o nieposzlakowanej reputacji i przydzielając im oddzielne pomieszczenia[22]. Znalazł się tym samym w czołówce aktywnych zwolenników oświaty młodzieży żeńskiej.

Rekapitulując powyższe wywody, należy stwierdzić, iż w pierwszym okresie ośmioletniej działalności księży benonitów kierowanej przez o. Klemensa Hofbauera, która przypadła na ostatnie lata państwa polskiego, utworzono podstawowe zakłady opiekuńcze i oświatowe. Wykazywały one, dzięki aktywności redemptorystów, tendencje rozwojowe. Zyskały też aprobatę i uznanie ze strony polskich państwowych władz oświatowych (KEN) i do spraw szpitalnictwa. Przyznano im także fundusze z kasy publicznej. W zmienionych już warunkach związanych z upadkiem państwowości polskiej, w czasie przejściowej okupacji przez wojska rosyjskie w 1795 roku działalność benonitów także spotkała się z uznaniem, zwłaszcza ze strony gubernatora Warszawy gen. Friedricha Buxhoewdena, dzięki którego poparciu przyznano klasztorowi nowe fundusze[23].

2. Drugi okres

W związku z upadkiem Polski i przejęciem, w myśl trzeciego traktatu rozbiorowego, centralnych ziem polskich – z Warszawą włącznie – przez Prusy, rozpoczął się drugi okres działalności księży benonitów w tym mieście, zdegradowanym do rzędu stolicy nowo utworzonej pro-

[20] Karol Jestershein do Izby Administracyjnej i Izby Edukacyjnej, 17.10.1807, MH III, s. 68.
[21] Klemens Hofbauer do nuncjusza apostolskiego Severolego, 6.10.1802, MH II, s. 48–49.
[22] K. Hofbauer do ministra Karola Hoyma, 22.06.1796, MH II, s. 92.
[23] Tamże, s. 91.

wincji pn. Prusy Południowe. Okres ten trwał ponad 11 lat. Zmieniła się więc istotnie sytuacja polityczna, ale pozostało w niezmiennych kształtach to wszystko, co tworzyło struktury, treści i cel działalności opiekuńczej i oświatowej Zgromadzenia, a co w podstawowych zrębach ukształtowało się w pierwszym, nazwijmy go polskim, okresie. Z uwagi na tę nową sytuację polityczną warto w tym miejscu przypomnieć w sposób syntetyczny cel pracy benonitów. Obok, a może w łączności z zadaniami duszpasterskimi była to po prostu służba opiekuńcza i oświatowa, która obejmowała młodzież obojga płci warstw najuboższych Warszawy, w tym zwłaszcza młodzież osieroconą, ze szczególnym jednak uwzględnieniem potrzeb młodzieży pochodzenia niemieckiego, a także innych mniejszości narodowych miasta.

Wydawać by się mogło, że ten właśnie aspekt dotyczący zaangażowania benonitów w kształcenie młodzieży pochodzenia niemieckiego będzie miał w warunkach panowania pruskiego w Warszawie szczególne znaczenie w zestawieniu z innymi analogicznymi zakładami. Praktyka jednak wykazała, iż zakłady benońskie w Warszawie nie miały pod rządami pruskimi wyjątkowej pozycji. Złożyły się na to dwie okoliczności. Benonici swoją działalnością obejmowali w praktyce młodzież w większości polską i reprezentowali katolicyzm, co wobec tendencji germanizacyjnych i protestanckich kół rządowych stawiało ich w opozycji wobec oficjalnego porządku społeczno-politycznego. Powstałe w wyniku tych układów sytuacje, niejednokrotnie – jak niżej zobaczymy – napięte, zaowocowały powstaniem interesujących materiałów, które rzucają światło na dane liczbowe młodzieży objętej działalnością opiekuńczą i oświatową, na strukturę organizacyjną prowadzonych szkół, treści programowe oraz kierunki wychowawcze. Służą one nie tylko do badań nad dziejami tej działalności w okresie pruskim, ale pośrednio dotyczą także pierwszego – polskiego – okresu, jako że w tym czasie ukształtowały się zręby podstawowych elementów pracy opiekuńczej i szkolnej.

Już w początkach 1796 roku władze pruskie przeprowadziły lustrację zakładów księży benonitów. W opracowanym raporcie, przeznaczonym dla wielkorządcy Prus Południowych ministra Karola Jerzego Hoyma, mowa jest o funkcjonowaniu zakładów szkolnych i opiekuńczych dla sierot. Celem tych zakładów jest wychowanie i nauczanie; dalej mówi się o założeniu nowicjatu i poszerzeniu nauczania szkolnego oraz o akcji przyjmowania sierot, chłopców, którym zapewnia się obok nauczania także utrzymanie. Następnie raport podaje dane liczbowe, a mianowicie mówi o 40 dzieciach,

którym klasztor daje wyżywienie, a 22 również mieszkanie. Nauczaniem szkolnym obejmuje około dwóch setek młodzieży. Z kolei raport wymienia – bodajże po raz pierwszy w prezentowanej sprawie – przedmioty nauczania: języki (niemiecki, polski i łaciński) oraz religię, historię, geografię i historię naturalną (tj. naukę o przyrodzie). Następnie podaje informację, iż Instytut, jak nazywano zespół zakładów opiekuńczo-szkolnych klasztoru redemptorystów, „podjął od jakiegoś czasu urządzenie własnej szkoły przemysłowej"[24]. W końcu autor raportu – pracownik Kamery Warszawskiej – sformułował podsumowującą ocenę, stwierdzając, iż jego zdaniem Instytut jest „najbardziej odpowiednim zakładem" (*zweckmäßigste Anstalt*), że chłopcy znają dość dobrze język niemiecki, a nauczyciele są kompetentni (*die Lehrer zeigten auch, daß sie Kopf und talente hatten*)[25].

Niemal identyczne dane i oceny dotyczące instytutu księży benonitów przekazał Jan Michał Hube, toruńczyk, profesor fizyki i matematyki w Szkole Rycerskiej, autor prac z nauk matematyczno-fizycznych, w swym opisie szkół warszawskich, zachowanym w rękopisie. Z całą pewnością autor wykorzystał prawie dosłownie wyżej przedstawiony raport[26].

Trzeci dokument z połowy tego samego roku 1796, prezentujący podstawowe dane o Instytucie, jest autorstwa samego Hofbauera, a więc twórcy tego zespołu instytucji klasztoru św. Benona. W piśmie z 22 czerwca, adresowanym do min. Hoyma, Hofbauer podawał, że Instytut opiekuje się sierotami i dziećmi biednymi, zapewniając im utrzymanie i nauczanie. Dalej stwierdził, iż Instytut prowadzi bezpłatnie dla młodzieży z miasta publiczne szkoły niemieckie (*öffentliche deutsche Schulen*), w których są niższe klasy łacińskie dla pragnących uczyć się na wyższym poziomie i w których uczą się też języka polskiego. Następnie podawał, że w obrębie klasztoru utrzymuje się około 60 osób, w tym chłopcy i duchowni, i że liczba uczącej się młodzieży męskiej wynosi około 300. Ostatni akapit poświęcił szkole dla dziewcząt, stwierdzając, iż liczba ich sięga 200 i że nauczaniem zajmują się kobiety, a w programie jest nauka języka niemieckiego i polskiego oraz zajęcia w zakresie tzw. robótek kobiecych, a mianowicie szycie, robienie na drutach, przędzenie i haftowanie. Niektóre dziewczęta – dodał – mają utrzymanie w oddzielnych pomieszczeniach klasztoru[27].

---

24 „*… auch hat man vor einiger Zeit anfangen, eine Industrieschule zu errichten*" – radca H. Zimmermann do min. K. Hoyma, Warszawa 26.01.1796, MH II, s. 87.

25 Tamże, s. 86–87.

26 M. Hube, *Opis szkoły św. Benona*, w: *Opis Warszawy* (w jęz. niem.), rkps Bibl. Jag., nr 2846, MH I, s. 82–83. Przedruk w języku polskim w: B. Łubieński, *O. Jan Podgórski – redemptorysta, towarzysz św. Klemensa*, Kraków 1913, s. 21–22.

27 K. Hofbauer do min. K. Hoyma, 22.06.1796, MH II, s. 90–92.

Zestawiając powyższe dane, należy skonstatować, że w początkach panowania pruskiego w Warszawie zakłady opiekuńcze benonitów obejmowały około 40 chłopców, głównie sieroty, oraz kilkanaście dziewcząt. Zakłady oświatowe były szkołami elementarnymi, ale szkoła dla chłopców miała poziom podwyższony, przypominający – jak wyżej była mowa – postępowe tradycje szkoły parafialnej KEN, i oparta była na programie ogólnokształcącym; szkoła dla dziewcząt zawężona była do nauczania początkowego języków polskiego i niemieckiego oraz niektórych „umiejętności kobiecych". Frekwencja w tych szkołach zamykała się w pierwszym przypadku w granicach 200–300 uczniów, a w drugim sięgała 200 uczennic. Ponadto szkoły te były publiczne i bezpłatne oraz dostępne dla całej młodzieży, przy czym zgodnie ze statutem Bractwa św. Benona, grupującego rzemieślników pochodzenia niemieckiego, służyły szczególnie młodzieży niemieckiej. I to był z pewnością powód, że Klemens Hofbauer w swoim piśmie użył sformułowania „szkoły niemieckie" – choć niewykluczone, że kierował się również względami taktycznymi. Faktycznie zaś szkoły benonitów służyły młodzieży warszawskiej obojga płci warstw najbiedniejszych i w większości polskiej. Przytoczone przekazy źródłowe mówią także o początkach nowicjatu i w związku z tym o uruchomieniu nauczania na poziomie ponadelementarnym w wąskim tylko zakresie. Można by taką szkołę, nawet po rozbudowie programowej, zakwalifikować tylko jako wyższą elementarną. Ponadto z raportu Kamery – a za nim powtórzył to Hube – wynika, że jedynie w Instytucie św. Benona podejmowano próby urządzenia szkoły przemysłowej, co w warunkach ówczesnej Warszawy znaczyło rzemieślniczej. Jednakże o tych próbach nie wspomniał nawet Hofbauer, milczą też o tym późniejsze źródła. Z tego więc wynika, że mówić można tylko o próbach[28].

Po początkowym okresie lustracji szkół władze pruskie podjęły prace nad dostosowywaniem tych zakładów do własnych potrzeb, m.in. traktując je jako instytucje służące do systematycznego scalenia przejętych ziem z monarchią[29]. Procesy te objęły także zakłady szkolne redemptorystów warszawskich. W obszernym piśmie Kamery Warszawskiej do króla pruskiego z 27 października 1799 roku zawarto szczegółowy opis zakładów

[28] W świetle źródeł mylną informację podają zatem dwaj autorzy: J. Wojnowski w artykułach *Duszpasterska działalność…*, dz. cyt., s. 182–183, i *Warszawa…*, dz. cyt., s. 371, oraz J. Wysocki w pracy zbiorowej o charaterze syntezy *Historia Kościoła w Polsce*, t. II, cz.I, Poznań / Warszawa 1979, s. 329, stwierdzając, jakoby benonici prowadzili wtedy szkołę rzemieślniczą i gimnazjum. Można mówić co najwyżej o próbach urządzenia szkoły rzemieślniczej, a w drugim przypadku tylko o szkole elementarnej z podwyższonym poziomem nauczania, a w ramach nowicjatu o niższej szkole średniej przeznaczonej wyłącznie dla kandydatów do Zgromadzenia i kapłaństwa.

[29] Por. *Historia wychowania*, dz. cyt., t. II, s. 106–111.

oświatowych benonitów wraz z krytycznymi ocenami programów nauczania i praktyk wychowania oraz projektami zmian; podano także sugestie innowacji przedłożone Kamerze przez o. Hofbauera[30]. Dokument ten stanowi kolejne źródło odsłaniające dalsze detale działalności interesujących nas zakładów opiekuńczych i oświatowych.

W świetle powyższego przekazu w klasztorze już w 1799 roku funkcjonowała, z inicjatywy i pod kuratelą Klemensa Hofbauera jako wikariusza generalnego Zgromadzenia[31], instytucja nowicjatu wraz z nauczaniem ogólnokształcącym na poziomie ponadelementarnym oraz studium filozoficzno-teologicze dla kandydatów do kapłaństwa w Zgromadzeniu. Instytucje te spotkały się z ostrą krytyką ze strony Kamery Warszawskiej z uwagi na przerost, w jej mniemaniu, praktyk religijnych oraz „ujęcia sofistyczne" w niektórych partiach doktrynalnych. To krytyczne stanowisko motywowała Kamera rzekomą troską o profil intelektualny i moralny absolwentów tych instytucji – przyszłych zakonników i równocześnie nauczycieli młodzieży[32].

W opisie zakładu nauczania chłopców z kolei mamy już dane o podziale młodzieży na 3 klasy oraz o następujących przedmiotach nauczania: nauce czytania po polsku i po niemiecku, rachunkach, nauce pisania, języku łacińskim, geografii, historii biblijnej, historii naturalnej połączonej z technologią oraz o nauce religii i moralności. Krytycznie oceniono praktykę nauczania niemal wszystkich przedmiotów, a w związku z ostatnim wskazano na rzekomą szkodliwość stosowanych praktyk religijnych, niemal wymuszanych na młodzieży „aż trzykrotnie" w ciągu dnia. Liczba uczniów utrzymywała się w granicach 200, około 40 z nich korzystało z całkowitej opieki Zgromadzenia[33]. Drugi zakład szkolny – dla dziewcząt – prowadził nauczanie na poziomie edukacji początkowej w zakresie nauki czytania, pisania, rachunków i religii oraz kobiecych prac ręcznych. Liczba uczennic wynosiła, według ocen Kamery, 131 osób. Ideę prowadzenia takiego zakładu uznano za ze wszech miar godną pochwały, aczkolwiek wychowanie dziewcząt klas niższych postulowano raczej w państwowym zakładzie. Krytykowano także praktyki religijne dziewcząt oraz to, że pozostają w zakładzie do osiemnastego, a nawet dwudziestego roku życia[34].

W projektach zmian sugerowanych królowi Kamera stała na stanowisku utrzymania wprowadzonych wcześniej ograniczeń w zakresie przyj-

[30] MH III, s. 1–14.
[31] MH III, s. 90, IV, s. 147, VIII, s. 13, 38, 40.
[32] MH III, s. 1–3.
[33] Tamże, s. 4–5.
[34] Tamże, s. 5–6.

mowania kandydatów do nowicjatu oraz proponowała, by okres nowicjatu był także *sui generis* seminarium nauczycielskim z elementami nauk pedagogicznych, a ostatni (trzeci) rok miałby stanowić studium pedagogiki[35].

Z kolei w odniesieniu do projektowanych zmian w zakładach nauczania młodzieży przytoczono najpierw sugestie o. Hofbauera, by wprowadzić zasadę obowiązkowej rejonizacji w zakresie posyłania dzieci do szkół (co byłoby w owym czasie rzeczą zupełnie nową), by dać wsparcie z kasy biednych na zakup książek i pomocy szkolnych dla biednych dzieci i by wprowadzić premie dla pilnych dzieci. Kamera przedstawiała te sugestie w niekorzystnym świetle, a od siebie proponowała zniesienie nauczania łaciny, ograniczenie praktyk religijnych do niedziel i świąt, wprowadzenie nauczania o ustroju państwa, zawężenie programu historii naturalnej tylko do zagadnień interesujących uczniów, uaktywnienie nauczania rysunków, ukierunkowanie geografii na sprawy lokalne przyszłych rzemieślników, a historii na problemy podnoszące w obecnym ustroju poczucie obywatelstwa, zaś dla chłopców związanych już pracą w rzemiośle wprowadzenie nauczania w niedziele i święta. W odniesieniu zaś do szkoły dziewcząt proponowano ograniczenie pobytu w zakładzie do czternastego roku życia[36].

W wyniku decyzji berlińskich z 1800 roku utrzymano ograniczenia w zakresie przyjmowania kandydatów do nowicjatu, a w strukturze nowicjatu narzucono, z uwagi na zadania nauczycielskie absolwentów tej instytucji zakonnej, elementy programowe szkoły kształcenia nauczycieli. Od nauczycieli zakonnych wymagano aprobaty również ze strony władz państwowych. Sugestie natomiast o. Hofbauera dotyczące rejonizacji i premiowania za pilność zdecydowanie odrzucono; jedynie do sprawy pomocy biednym w zakresie książek ustosunkowano się przychylnie. W odniesieniu zaś do analizowanych zmian programowych w szkole chłopców opowiedziano się za ich dostosowaniem do ogólnopruskiego programu szkoły miejskiej (Bürgerchule), tj. wyższej elementarnej z ukierunkowaniem zawodowym i pominięciem łaciny. Utrzymano natomiast w mocy program nauczania w szkole żeńskiej, wprowadzając jedynie ograniczenie pobytu uczennic w zakładzie do czternastego roku życia[37].

Powyższe ustalenia, nazwane przez ich autorów „koniecznymi reformami", przekazał specjalnym pismem wielkorządca Prus Południowych min. Hoym na ręce o. Hofbauera 4 stycznia 1801 roku, podnosząc koniecz-

[35] Tamże, s. 7–10.
[36] Tamże, s. 11–14.
[37] Król pruski do Kamery Warszawskiej i min. O. K. Voss do K. Hofbauera, Berlin 17.11.1800, MH III, s. 21–25.

ność wprowadzenia zwłaszcza zmian programowych nauczania w nowicjacie, który wskutek tych posunięć miał przypominać niemal państwową szkołę kształcenia nauczycieli (seminarium nauczycielskie), i w szkole dla chłopców – z likwidacją nauczania łaciny, podziałem uczniów na klasy według kryterium uzdolnień i z podkreśleniem roli poszerzonego pensum robót ręcznych, co w rezultacie zbliżało ją do profilu szkoły miejskiej z wyraźnym nastawieniem praktycznym. Pominięto natomiast sprawy wychowawcze, w tym zwłaszcza krytykowany rzekomy nadmiar praktyk religijnych u młodzieży szkolnej.

Kolejną lustrację zakładów szkolnych i opiekuńczych przeprowadził 1–2 lipca 1802 roku Fryderyk Gedicke, wizytator szkół polskich w prowincji Prusy Południowe. Jego prace, przeprowadzone w towarzystwie kierownika do spraw oświatowych Kamery Warszawskiej Karola Fischera, przyniosły obok krytycznych ocen pracy dydaktycznej nauczycieli benońskich interesujące dane na tematy dotąd w dostępnych dokumentach urzędowych nieznane, a mianowicie dotyczące składu grup uczniowskich w klasach pod względem narodowościowym, dalej – frekwencji na lekcjach, a także bardziej niż dotąd uściślonych wymiarów liczbowych udziału zwłaszcza młodzieży męskiej w poszczególnych klasach. Otóż z raportu podpisanego przez Gedickego wynika, że w obydwu szkołach funkcjonował już system podziału na 3 klasy. W szkole dla chłopców klasa I była niemiecka – z większością dzieci pochodzenia niemieckiego, a klasa II – polska, z większością uczniów Polaków, którzy, co podkreślił wizytator, znali dobrze niemiecki. W pierwszej liczba uczniów wynosiła 60, w drugiej – 66. O klasie III mowa jest tylko, że liczyła 140 chłopców, bez notki na temat narodowości. Można przypuszczać, że komisarzowi lustracji zależało na pominięciu milczeniem dominacji młodzieży polskiej w tej klasie. W sumie w szkole dla chłopców było wtedy 268 uczniów; z opieki klasztoru korzystało 60. O liczbie osób w szkole dla młodzieży żeńskiej mówi raport, że dorównywała niemal liczbie uczniów szkoły dla chłopców. Jednej jeszcze sprawy nie omieszkał pominąć w swym raporcie Gedicke, a mianowicie iż o. Hofbauer sygnalizował zjawisko opuszczania lekcji przez młodzież, co zostało wykorzystane przez wizytatora do napomnienia uczniów o potrzebie uczęszczania będącej wolą króla[38].

Krytyczną ocenę wydał też następnego dnia komisarz Gedicke o działalności nowicjatu w zakresie nauk pedagogicznych oraz studium filozoficzno-teologicznego, wykazując niski poziom naukowy tych instytucji.

[38] Protokół wizytacji Fryderyka Gedickego, Warszawa 1.07.1802, MH III, s. 28–29.

Zastrzeżenie budziły przerosty kultowe w praktykach religijnych uczniów tych instytucji[39].

O tendencjach rozwojowych zakładów oświatowych i opiekuńczych benonitów w tym czasie, mimo utrudnień stwarzanych przez administrację pruską w postaci stosowanych ograniczeń i stawianych wymogów, świadczy list Hofbauera do nuncjusza Severolego z 6 października 1802 roku. Donosi w nim o prowadzonej w szerokim zakresie pracy duszpasterskiej oraz działalności oświatowej i opiekuńczej wśród młodzieży pochodzącej z warstw ubogich. Szczególną uwagę poświęcił pracy wśród ubogich dziewcząt, przyjmowanych do szkoły na naukę w zakresie języków niemieckiego i polskiego oraz prac kobiecych, nazywając tę szkołę „*schola industrialia*", najprawdopodobniej dla podkreślenia jej ukierunkowania praktycznego. O rozmiarach tej pracy świadczy liczba dziewcząt sięgająca 300, w tym 12–16 korzystało z pomocy opiekuńczej klasztoru z racji sieroctwa. Zapewne dla dopełnienia całości obrazu tej działalności dodał, iż liczba chłopców-sierot będących w tym czasie na utrzymaniu klasztoru wynosiła 40, podczas gdy do szkoły uczęszczało do 400 chłopców[40].

Wobec podnoszonych przez Kamerę zarzutów i krytyki zarówno pracy dydaktycznej, jak i wychowawczej 28 stycznia 1805 roku benonici skierowali zespołowo pismo do króla, podejmując polemikę z nimi i broniąc osiągnięć uzyskanych w tej działalności. Odrzucają zarzut wychowania mniszego, nietolerancji i braków w dydaktyce. Powołują się na swoje osiągnięcia i uzyskane za czasów polskich uznanie z tego tytułu, że przyjmowali dzieci różnych wyznań, że uczyli i uczą w obydwu językach, nie tylko teorii, ale i znajomości spraw życiowych, że prowadzą faktycznie szkołę miejską, gdyż mają powiązania z zakładem przemysłowym w zakresie zajęć praktycznych młodzieży. W piśmie podano nie liczby orientacyjne, z jakimi mieliśmy do czynienia we wcześniejszych dokumentach, ale dokładne, tj. faktyczne dla opisywanego momentu liczby młodzieży uczęszczającej do szkół – chłopców 256 i dziewcząt 187, co w sumie stanowiło 443. Spośród tej młodzieży 35 chłopców i 13 dziewcząt otrzymywało z racji sieroctwa całkowite utrzymanie[41].

W kolejnej wymianie korespondencji Kamera Warszawska ponownie skrytykowała system wychowania benonitów z jego zwłaszcza religijnością katolicką[42]. Później, w początkach 1806 roku, podano w wątpliwość

[39] Protokół wizytacji Fryderyka Gedickego, Warszawa 2.07.1802, MH III, s. 29–30.
[40] MH II, s. 48–49.
[41] K. Hofbauer, T. Hübl, K. Jestershein, J. Vannelat, A. Schroster, J. Podgórski i C. Blemenau do króla pruskiego, Warszawa 28.I.1805, MH III, s. 32–36.
[42] Pisma z 8.V. i 7.VI.1805, MH III, s. 40–47, 50–51.

ich osiągnięcia w pracy szkolnej, a nawet próbowano wykazać zaniedbania w zakresie wprowadzania w życie zarządzeń oświatowych. W raporcie bowiem Penckera, asesora Kamery – datowanym na 11 marca 1806 roku – skonstatowano znaczny spadek frekwencji chłopców, która wyrażała się w liczbie już tylko 152 uczniów (kl. I – 88, II – 62, III – 22), z zaznaczeniem, iż napływ młodzieży do szkoły w ciągu lata jest bardzo duży. Raport stwierdzał także ograniczone traktowanie programu, zawężone do elementarnych wiadomości, natomiast przedmioty poszerzające pensum programowe, jak technologia, prawo krajowe, nauka o zdrowiu, wiadomości o ziołach oraz historia ojczysta i państwowa (Vaterländischer- und Staatsgeschichte) pozostawały w stadium projektowania. Spadła też (do 15) liczba wychowanków, którzy korzystali z pomocy opiekuńczej klasztoru. Nauczanie wszystkich było bezpłatne i obejmowało młodzież warstw niezamożnych. Analogiczną sytuację konstatowano w szkole dla dziewcząt. Udział bowiem w zajęciach spadł także do 50 osób, a nauczanie ograniczało się głównie do przyswajania umiejętności w zakresie prac kobiecych[43]. Z uwagi jednak na pilną potrzebę funkcjonowania szkoły elementarnej w rejonie Starego i Nowego Miasta Warszawy raport sugerował utrzymanie zakładu szkolnego dla chłopców pod dwoma warunkami: przekształcenia szkoły elementarnej w szkołę miejską (Bürgerschule), tj. realizującą podwyższony program ogólnokształcący z nachyleniem praktycznym, oraz ograniczenia lekcji religii, a zwłaszcza praktyk kultowych młodzieży w ciągu tygodnia. Dalsze zaś utrzymanie szkoły dla dziewcząt postawił autor raportu jako kwestię otwartą[44].

Na podstawie powyższego raportu Kamera Warszawska sformułowała 1 kwietnia 1806 roku doniesienie do Berlina w sprawie ostatecznego rozwiązania sprawy zakładów szkolnych księży benonitów, które, jak się okazało, nie odpowiadały wymogom pruskiej polityki oświatowej na zajętych ziemiach polskich. Opowiedziano się za zniesieniem szkoły żeńskiej, sugerując pretekst, iż nie może ona pozostawać pod nadzorem zgromadzenia męskiego i w sąsiedztwie z męskim zakładem wychowawczym. W odniesieniu zaś do szkoły dla młodzieży męskiej autorzy doniesienia nie ukrywają podobnego zamiaru jej likwidacji z uwagi na to, że nie kształci „użytecznego" obywatela (i – dodajmy – lojalnego wobec pruskiej władzy), lecz wychowuje mnichów i bigotów. Ze względu jednak na konieczność funkcjonowania szkoły w rejonie Nowego i Starego Miasta postulowano

43 MH III, s. 57.
44 Tamże, s. 57–58.

jej zawieszenie, a równocześnie sugerowano, by ją przekształcić w szkołę miejską, i proszono w tej kwestii o instrukcje[45].

Oceny i sugestie Kamery Warszawskiej przekonały władze centralne w Berlinie, które podjęły decyzję zniesienia szkoły dla dziewcząt przy klasztorze benonitów. Już 12 maja 1806 roku powiadomiono o tym administrację biskupstwa warszawskiego[46]. Uzasadnienie i potwierdzenie tej decyzji przekazano Kamerze Warszawskiej dopiero 22 sierpnia 1806 roku, wskazując równocześnie, by jako powód likwidacji podać braki w nauczaniu, a dla utrzymanej szkoły męskiej zwrócono się o projekt jej zreorganizowania na wzór szkoły miejskiej[47].

W ten zatem sposób próbowały władze pruskie podważyć działalność oświatową i opiekuńczą benonitów, zwłaszcza na odcinku ich pracy z młodzieżą żeńską. Nie udało się jednak. Szkoła dla dziewcząt pozostała. Utrzymała się również szkoła dla młodzieży męskiej o własnym profilu programowym, tj. wypracowanym zasadniczo w czasach polskich i pod wpływem postępowych założeń KEN w odniesieniu do szkół parafialnych. Jednakże wkroczenie 27 listopada 1806 roku wojsk napoleońskich do Warszawy oznaczało nie tylko koniec pierwszego okresu zaboru pruskiego, ale również finał drugiego, jedenastoletniego etapu działalności benonitów w Warszawie, w tym także ich pracy oświatowej i opiekuńczej. Finał ten, w przeciwieństwie do zakończenia pierwszego okresu – polskiego, znaczony był zjawiskami kryzysowymi w pracach redemptorystów nad młodzieżą i tym samym stanowił niesprzyjającą okoliczność dla kontynuowania działalności w nowych warunkach.

3. Okres ostatni

Trzeci i zarazem ostatni okres działalności redemptorystów-benonitów w Warszawie przełomu XVIII i XIX wieku związany był z Księstwem Warszawskim i trwał niespełna dwa lata.

W początkowych miesiącach tego nowego etapu, obejmujących koniec 1806 i niemal całą pierwszą połowę 1807 roku, nad pracą oświatową i opiekuńczą klasztoru zaciążyły niekorzystnie kwaterunki wojsk napoleońskich. Okupowano budynki klasztorne benonitów, wskutek czego przerwana zo-

[45] Bericht, 1.04.1806, MH III, s. 56.
[46] Min. K. Hoym do administracji biskupstwa warszawskiego *sede vacante*, Warszawa 12.05.1806, MH II, s. 28.
[47] Min. O. Voss do Kamery Warszawskiej, Berlin 22.08.1806, MH III, s. 58–59.

stała niemal całkowicie działalność wśród młodzieży. Dopiero po podjęciu w początkach 1807 roku pracy przez utworzoną wtedy Izbę Edukacyjną, naczelną władzę oświatową Księstwa, i wskutek jej starań o uruchomienie wszystkich szkół, w tym również warszawskich, sprawa kontynuowania działalności oświatowej i opiekuńczej benonitów stała się aktualna. Do jej szybszego ruszenia z miejsca przyczyniły się także interwencje klasztoru, w tym znana w dostępnych dokumentach prośba (z 8 sierpnia 1807 roku) o. Karola Jestersheina, rektora klasztoru, o zwolnienie budynków klasztornych z obciążeń kwaterunkowych wojska i przeznaczenie ich na wznowienie pracy szkolnej[48]. Wszystkie te zabiegi dały pozytywny wynik.

Najprawdopodobniej od jesieni 1807 roku prace oświatowe w szkole księży benonitów zostały wznowione. Wcześniej jednak, od lipca tego roku, Izba Edukacyjna podjęła przez Izbę Administracyjną Warszawską czynności nad zbadaniem stanu zakładów szkolnych klasztoru św. Benona. Izba Administracyjna wyznaczyła do tego dwóch wizytatorów w osobach Józefa Orsettiego i Fryderyka Bacciarellego (syna słynnego malarza Marcello). Dodać tu należy, iż podobne lustracje objęły pozostałe zakłady szkolne Warszawy[49].

Pierwszym efektem tych czynności wizytacyjnych był obszerny opis zakładów szkolnych i opiekuńczych klasztoru św. Benona, sporządzony na zlecenie Bacciarellego przez rektora o. Karola Jestersheina i datowany na 17 października 1807 roku. Dokument ten, wraz z załączonymi aneksami dotyczącymi tygodniowego układu lekcji, rozłożonych na trzy klasy, i imiennym wykazem członków Zgromadzenia[50], stanowi niezwykle cenne źródło do poznania sytuacji edukacyjnej i opiekuńczej w klasztorze benonitów w tym czasie.

Co zatem wiemy o szkole dla chłopców w okresie z końca 1807 roku? Opis o. Jestersheina dowodzi, że składała się ona z trzech klas i że program nauczania obejmował pensum szkoły elementarnej o podwyższonym poziomie. Nauka języków – polskiego, niemieckiego i łacińskiego – dominowała nad nauką umiejętności, jak rachunki, historia naturalna, geografia, historia, fizyka, nauka o zdrowiu oraz nauka religii i obyczajów wraz z historią biblijną. W tygodniowym rozkładzie zajęć w klasie I na języki polski i niemiecki (bez łaciny) przeznaczono 16 godzin, a na umiejętności tylko 8 godzin. W klasie II nauce języków (łącznie z łaciną) poświęcono 15 go-

[48] K. Jestershein do Izby Administracji Publicznej Departamentu Warszawskiego, 8.08.1807, MH III, s. 61–64.
[49] Korespondencja Izby Edukacyjnej i Izby Administracji Publicznej Departamentu Warszawskiego, 7 i 12.07.1807, MH III, s. 60.
[50] MH III, s. 65–73.

dzin, a umiejętnościom już 11, natomiast w klasie III proporcje były odwrotne, bo języki zajmowały tylko 10 godzin tygodniowo, a umiejętności 16. Była to więc szkoła elementarna o programie głównie humanistycznym, ze znacznym jednak uwzględnieniem nauczania w zakresie nauk matematyczno-przyrodniczych z elementami historii i geografii oraz nauczaniem religii i moralności po 2 godziny w tygodniu. Interesujący jest również podany w opisie Jestersheina wykaz podręczników, przydatny dla szczegółowych analiz poziomu nauczania[51]. Liczba uczniów wynosiła wtedy tylko 141[52], co oznaczało utrzymywanie się tendencji spadkowych.

W szkole dla dziewcząt utrzymano w dalszym ciągu nauczanie początkowe w zakresie czytania, pisania i rachunków, religię i wprowadzanie w umiejętności robótek kobiecych. Liczba dziewcząt uczęszczających do szkoły sięgała w tym czasie 64 osób[53].

Pomoc opiekuńcza klasztoru obniżyła się poważnie. Korzystało z niej jedynie 11 chłopców-sierot oraz 5 dziewcząt[54].

Druga wizytacja klasztoru św. Benona, przeprowadzona w 1807 roku również przez Fryderyka Bacciarellego, udokumentowana w raporcie z 14 grudnia 1807 roku, przyniosła – obok wyżej przedstawionych danych o sytuacji zakładów szkolnych i opiekuńczych, o programach, praktyce nauczania i stanie liczbowym młodzieży związanej z tymi zakładami – kilka nowych elementów. Raport, przypominając podstawowe założenie funkcjonowania Instytutu, w myśl których zakłady mają się zajmować bezpłatnym nauczaniem młodzieży płci obojga pochodzącej z warstw ubogich, wskazywał m.in., że nauczanie trwa zbyt krótko, a niektórzy chłopcy, szukając różnych pretekstów, np. „strofowanie" przez nauczyciela, bądź opuszczają lekcje, bądź idą do innej szkoły[55].

Bodajże najbardziej interesujące są sugestie Bacciarellego, który stawiał je pod rozwagę Izbie Edukacyjnej, by szkołę dla chłopców utrzymać jako cyrkułową, wprowadzić obowiązkową rejonizację szkół elementarnych oraz jednolity program nauczania w szkołach cyrkułowych, a nauczycieli – począwszy od szkół św. Benona – zobowiązać do składania egzaminów

---

51 Wykaz podręczników tamże, s. 66. Opis informuje także o prowadzonym katalogu pilności, frekwencji i brakach u uczniów (rodzaj współczesnego dziennika), lecz nie został on wówczas dołączony do kompletu akt sprawozdawczych. Analogiczna jest sytuacja w związku z sygnalizowanym wykazem uczniów z danymi osobowymi łącznie z sytuacją rodziców czy domową w ogóle; tego typu dokumenty byłyby kapitalnym źródłem do poznania wielu istotnych szczegółów ówczesnego życia szkolnego młodzieży warstw ubogich.

52 MH III, s. 66.

53 Tamże, s. 68–69.

54 Tamże, s. 69.

55 Raport Fryderyka Bacciarellego do Izby Administracji Publicznej Departamentu Warszawskiego, 14.12.1807, MH III, s. 74–76.

przed Komisją Izby Edukacyjnej. Następnie postulował także zachowanie szkoły dla ubogich dziewcząt prowadzonej bezpłatnie przez księży benonitów, i to tym bardziej, że jest „utrzymywana przez dobroczynność księży". W dalszej jednak perspektywie zalecał, by taką szkołę w każdym cyrkule prowadziły zakonnice, uzasadniając, iż „Rząd nie może się zatrudnić d o ś ć r y c h ł o [podkr. L. G.] podaniem uczciwego sposobu do życia ubogim dziewczętom w miastach"[56]. I w tym miejscu należy podkreślić, iż taki sposób obmyślił i wprowadził w życie 20 lat wcześniej właśnie o. Hofbauer, uruchamiając przy swoim klasztorze taką szkołę dla dziewcząt warstw ubogich Warszawy. Nawiązując zaś do propozycji wprowadzenia obowiązkowej rejonizacji, trzeba skonstatować i to, że Bacciarelli przedstawia tu sugestię również o. Hofbauera, którą, jak już wiemy, wielkorządcy pruscy odrzucili. Na koniec Bacciarelli prosił swoją władzę – Izbę Administracji Publicznej Departamentu Warszawskiego – o przedłożenie Izbie Edukacyjnej opisu szkół o. Jestersheina wraz z aneksami oraz własnego raportu, co nastąpiło 4 stycznia 1808 roku[57].

Istotnie, już w początkach 1808 roku sprawa redemptorystowskich zakładów szkolnych i opiekuńczych, stanowiących w dalszym ciągu w ówczesnym nazewnictwie strukturę Instytutu, była rozważana na sesji Izby Edukacji Publicznej. Referował zasłużony w pracach szkolnych od czasów KEN ks. Onufry Kopczyński. Przedstawił szczegółowo tezy opisu o. Jestersheina oraz raportu wizytatora Fryderyka Bacciarellego, dodając jedynie własne uwagi, które dotyczyły niektórych braków w przedstawionych dokumentach. Niezależnie zaś od nich wypowiedział się na temat *Elementarza* benońskiego – o którym była mowa wyżej – oceniając ten podręcznik bardzo krytycznie. Poza tym, ponieważ nie podważał uwag Fryderyka Bacciarellego na temat utrzymania Instytutu św. Benona i tym samym Zgromadzenia Księży Redemptorystów jako „nauczycielskiego"[58], można przyjąć, iż stał na identycznym jak wyżej wymieniony stanowisku.

Nie znamy decyzji Izby Edukacyjnej i dlatego na podstawie wyżej przytoczonych sugestii wolno jedynie z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, iż działalność oświatowa i opiekuńcza benonitów zyskała również aprobatę tej najwyższej władzy oświatowej Księstwa. I przyjąć należy, iż tę działalność kontynuowali, podejmując przypuszczalnie próby aktywizacji swej pracy, oczywiście w powiązaniu z działalnością dusz-

[56] Tamże, s. 76–77.
[57] Tamże, s. 77, 78.
[58] Raport ks. O. Kopczyńskiego CPP na sesji Izby Edukacji Publicznej, początek roku 1808, MH III, s. 78–81.

pasterską, którą zawsze w każdym okresie cechował duży dynamizm[59], a która niewątpliwie przyczyniała się do częściowego odrodzenia życia religijnego w ówczesnej Warszawie[60]. Tymczasem działalność ta, jak mogłoby się wydawać, zapowiadająca nowe osiągnięcia, została, głównie ze względów politycznych, brutalnie przerwana. Nie wnikając w detale – jako że znane są one w literaturze hofbaueriańskiej – przypomnijmy jedynie, iż 20 czerwca 1808 roku cały zespół księży redemptorystów-benonitów został wywieziony z Warszawy pod eskortą policji. Zostali, mówiąc oględnie, uznani przez władze Księstwa, inspirowane przez marszałka Ludwika Davouta, za *personae non gratae*[61]. W taki więc dramatyczny sposób zakończył się dwuletni etap działalności benonitów w początkach Księstwa Warszawskiego, a równocześnie dwudziestoletni okres ich pobytu i pracy na ziemiach polskich na przełomie XVIII i XIX wieku.

* * *

Prezentując, głównie od strony organizacyjnej i ogólnych układów społeczno-politycznych, pierwsze na ziemiach polskich dwudziestolecie działalności oświatowej i opiekuńczej redemptorystów-benonitów, związanej z Warszawą przełomu XVIII i XIX stulecia, należy skonstatować kilka szczególnych rysów tej działalności. Otóż obejmowała ona młodzież obojga płci pochodzącą z warstw ubogich. Zapewniała jej dostęp do nauki na poziomie nauczania elementarnego (chłopcom) oraz początkowego z elementami wdrożeń do praktycznych umiejętności w zakresie robótek kobiecych (dziewczętom). Nauczanie to było bezpłatne i miało charakter publiczny, co w odniesieniu do edukacji dziewcząt nosiło znamiona przedsięwzięcia pionierskiego. Część tej biednej, zwłaszcza osieroconej młodzieży korzystała z pomocy opiekuńczej klasztoru.

Jakkolwiek zgodnie z wymogami statutowymi Bractwa św. Benona gromadzono w podstawowym zakresie młodzież pochodzenia niemieckiego, to z racji dostrzeganych zawsze potrzeb ogólnospołecznych, a także z tytułu publicznego charakteru Instytutu również duża liczba młodzieży polskiej znajdowała w szkołach benonitów miejsce, naukę i opiekę.

W świetle przytoczonych danych liczbowych frekwencja młodzieży wykazywała stałe tendencje zwyżkowe, osiągając najwyższy pułap około

59 J. Wojnowski, *Duszpasterska działalność…*, dz. cyt., s. 180–193.
60 Tenże, *O podkreślenie wpływu św. K. Dworzaka na częściowe odrodzenie życia religijnego Warszawy pod koniec XVIII wieku*, „Polonia Sacra" 1948, s. 366–369.
61 W. Szołdrski, *Wywiezienie benonitów z Warszawy (20.VI.1808)*, „Ateneum Kapłańskie" 1926, t. XVII, s. 4–30.

400 chłopców i około 300 dziewcząt, aczkolwiek w ostatnim okresie liczby te spadły – w pierwszym przypadku do 150, w drugim do około 60. Analogicznie rzecz się miała na odcinku opiekuńczym: liczba chłopców wzrastała do maksymalnej 40, dziewcząt do 15, a w końcu obniżyła się do 15 i 6.

Młodzież warszawska warstw ubogich, wyrwana dzięki działalności oświatowej benonitów ze środowisk ciemnoty i niejednokrotnie poniżenia, zyskiwała dzięki udostępnianej wiedzy nowe, inne spojrzenie na świat i życie. Zdobywała tym sposobem także większe szanse zatrudnienia, które przecież było podstawą egzystencji. Poznała też przez oddziaływanie wychowawcze zasady uczciwego życia. Służyły temu zarówno lekcje religii i moralności, jak również udział w praktykach kultowych. Być może były one częstokroć nazbyt przeładowane i dlatego spotykały się z krytyką. Niemniej należy stwierdzić, iż praktyki te, w połączeniu z nauczaniem religii i moralności, stanowiły podstawową płaszczyznę edukacyjną w dziedzinie wychowania moralnego. Dodać tu należy, iż była to moralność katolicka, która irytowała protestantów z czasów Prus Południowych, a liberałów z okresu Księstwa Warszawskiego, dla większości jednak społeczeństwa polskiego stanowiła podstawowy miernik uczciwego życia.

Na koniec stwierdzić trzeba, iż pozostają problemy niewyjaśnione bądź z braku źródeł, bądź też z braku miejsca w niniejszym studium. Spodziewać się należy, iż zostaną one podjęte. Ważną zwłaszcza rzeczą byłoby przebadanie programów nauczania i treści podręczników używanych w praktyce szkolnej zakładów benońskich. Badania te rzuciłyby zapewne światło na poziom tych szkół i zarazem stopień przygotowania wychowanków do życia. A to przyczyniłoby się do pełniejszego pokazania autentycznych zasług, jakie mieli również w dziedzinie edukacji młodzieży warszawskiej warstw ubogich przełomu XVIII i XIX wieku redemptoryści-benonici, pracujący w tym czasie pod kierunkiem swego przełożonego o. Klemensa Marii Hofbauera, nazwanego apostołem Warszawy i kanonizowanego w 1909 roku.

Summary

The present article is a synthesis of the heritage of the educational-formation activities conducted by the Redemptorists-Benonits in the years 1787–1808 in Warsaw. The activities embraced young men and women coming first of all from poor families. The Redemptorists provided elementary or vocational education. In the peak of the development of the school in Warsaw the Redemptorists educated ca. 400 boys and 300 girls. Their education was free of charge and accessible to all, which was pioneering as far as girls' education was concerned. The activities were brutally stopped when St Clement and his fellow brothers were expelled from Warsaw in June 1808.

Adam Owczarski CSsR
Rzym

Św. Klemens Hofbauer– ojciec ubogich

Wstęp

Działalność duszpasterska św. Klemensa Hofbauer (1751–1820), którego setną rocznicę kanonizacji obchodzimy w tym roku, miała charakter wielowymiarowy. W zmieniającej się szybko pod względem politycznym, kulturowym i gospodarczym Europie przełomu XVIII i XIX wieku szukał on ciągle nowych sposobów dotarcia z Ewangelią do jak najszerszych kręgów społecznych. Wszędzie tam, gdzie przyszło mu żyć i pracować, starał się odczytywać znaki czasu i dawać na nie odpowiedź. Jednak w sposób szczególny jego działalność zwrócona była w stronę ubogich, chorych i opuszczonych, najpierw w Warszawie, a później także w Wiedniu. „Ubodzy byli jego przyjaciółmi – pisał Sebastian Brunner, jeden z pierwszych biografów św. Klemensa. – Nie były to jedynie puste słowa, ale potwierdzał on je działalnością całego swojego życia”[1]. Natomiast świadkowie z jego procesu beatyfikacyjnego stwierdzali, iż „wszystko, co miał, to rozdawał – i to było całe jego życie”[2]. Zresztą on sam powtarzał niekiedy: „Stałem się bardzo ubogi, ale znów nie do tego stopnia, abym nie miał nic do dania innym”[3].

1. Dzieciństwo i młodość

Ubóstwa uczył się Klemens od najmłodszych lat. Przyszedł na świat w rodzinie wielodzietnej. Był dziewiątym z dwunastu dzieci Marii Steer

1 *Clemens Maria Hofbauer und seine Zeit. Miniaturen zur Kirchengeschichte von 1780 bis 1820*, Wien 1858, s. 201–202.
2 Zeznania ks. kanonika Wawrzyńca Greifa (1785–1866), w: *Monumenta Hofbaueriana. Acta quae ad vitam S. Clementis Hofbauer referuntur*, t. I–XV wyd. W. Szołdrski, Kraków / Toruń / Rzym 1915–1951, t. XVI wyd. M. Brudzisz, H. Schermann, Innsbruck 1998; XI, s. 53 (dalej MH i numer tomu).
3 MH XI, s. 324.

(1715–1785) i Piotra Pawła Dworzaka (1712–1758). Możemy więc sobie wyobrazić, iż jego dzieciństwo nie było usłane różami, tym bardziej że kiedy miał zaledwie sześć i pół roku, zmarł mu ojciec. Od tej pory ciężar wychowania licznej gromady dzieci spadł całkowicie na barki matki. Była to mądra i pobożna kobieta, która mimo tak trudnej sytuacji życiowej potrafiła zapewnić swoim dzieciom nie tylko wychowanie i wykształcenie, ale również przekazać im głęboką wiarę i miłość do Boga. Klemens mówił o niej zawsze z wielkim szacunkiem i podkreślał, iż wszelkie dobro zawdzięcza po Bogu właśnie swojej matce[4].

Do szkoły uczęszczał początkowo w rodzinnych Tasowicach. Był też gorliwym ministrantem, gdyż już jako dziecko marzył o tym, by zostać kapłanem[5]. Jednak matki nie stać było na posłanie go na studia, dlatego w 1767 roku Klemens rozpoczął naukę zawodu piekarza w sąsiednim Znojmo. Po trzech latach podjął pracę w piekarni w pobliskim klasztorze premonstratensów w Klosterbruck. Były to czasy bardzo trudne, gdyż w wyniku wojen i klęski nieurodzajów w całej okolicy panował wielki głód. Codziennie wielkie rzesze wynędzniałych i głodnych ludzi cisnęły się do furty klasztornej, by otrzymać coś do jedzenia. Klemens nie tylko rozdzielał wśród nich chleb, ale niekiedy oddawał nawet własne porcje jedzenia, by nakarmić najbardziej głodnych[6]. Dzięki przychylności miejscowego opata mógł się uczyć w przyklasztornym gimnazjum. W zamian za to nakrywał w refektarzu i był osobistym służącym opata. Jednak kiedy czteroletni okres nauki w gimnazjum dobiegł końca, Klemens musiał opuścić Klosterbruck. Ponieważ na dalsze studia nie miał pieniędzy, postanowił zostać pustelnikiem, aby „w samotności żyć w całkowitej łączności z Bogiem i Jemu w ten sposób służyć”[7]. Kiedy przepisy państwowe zaczęły coraz bardziej utrudniać prowadzenie życia pustelniczego, Klemens przeniósł się do Wiednia, gdzie pracował w piekarni Pod Żelazną Gruszką. Po pewnym czasie próbował raz jeszcze osiąść w pustelni, ale w latach 1780–1781 Józef II wydał całkowity zakaz prowadzenia życia pustelniczego na terenie cesarstwa, więc Klemens powędrował do Tivoli pod Rzymem. Tam jednak doszedł do wniosku, iż jego powołaniem nie było życie pustelnicze, ale aktywna działalność duszpasterska. Opuścił więc po pół roku pustelnię w Tivoli i powrócił do Wiednia, by szukać tam możliwości dalszego

4 MH XI, s. 17, 147, 196, 324; XII, s. 43.
5 MH XI, s. 157.
6 MH XI, s. 210. Zob. E. Hosp, *Der heilige Klemens Maria Hofbauer (1751–1820)*, Wien 1951, s. 13.
7 Na temat życia pustelniczego św. Klemensa zob. F. Ferrero, *S. Clemente María Hofbauer CSsR y el eremitismo romano del siglo XVIII y XIX*, „Spicilegium Historicum CSsR” (dalej SHCSR) 17 (1969), s. 225–353; 18 (1970), s. 129–209, 330–370.

kształcenia się[8]. W stolicy cesarstwa Opatrzność Boża postawiła na jego drodze osoby, które pomogły mu finansowo w ukończeniu studiów, dzięki czemu mógł rozpocząć realizację swoich marzeń o kapłaństwie[9]. W 1784 roku udał się razem ze swoim przyjacielem Tadeuszem Hüblem (1761–1807) do Rzymu i wstąpił do Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela. Po odbytym nowicjacie i święceniach kapłańskich jesienią 1785 roku został wysłany na północ, by szukać miejsca na nową placówkę Zgromadzenia. W lutym 1787 roku przybył razem z o. Hüblem i bratem Emanuelem Kunzmannem (1749–1825) do Warszawy i przy kościele św. Benona na Nowym Mieście założył pierwszy klasztor redemptorystów za Alpami. Dzięki licznym i uroczyście sprawowanym nabożeństwom (misja nieustanna) kościół św. Benona stał się centrum życia religijnego Warszawy na przełomie XVIII i XIX wieku. W stolicy Polski Klemens pracował przez 21 lat, aż do kasaty klasztoru św. Benona w czerwcu 1808 roku[10].

2. W klasztorze św. Benona

Ubóstwo towarzyszyło Klemensowi i jego współbraciom od chwili przybycia do Warszawy, kiedy to cały ich majątek składał się zaledwie z kilku talarów[11]. W liście z 23 maja 1793 roku do przełożonego generalnego o. Piotra Pawła Blasucciego (1793–1817) Klemens pisał: „Gdybym miał przedstawić stan naszego domu misyjnego tu na Północy, nie mógłbym innymi słowy tego wyrazić, jak tylko tymi, iż jedynie Opatrzność Boża w cudowny sposób go utrzymuje. Placówka ta nie ma prawie żadnych funduszów, a ten, jaki ma, jest tak mały, iż ledwie wystarcza na wosk, oliwę i wino na potrzeby kościoła. Nie bez olbrzymiego trudu, wśród tylu prześladowań, tak wielu przeciwności, niewygód i utrudnień dom ten został założony, dlatego nieraz upadaliśmy na duchu i traciliśmy nadzieję, że będziemy mogli tu pozostać. I rzeczywiście, gdyby nie starania Jego Ekscelencji Nuncjusza Apostolskiego [Ferdynanda Saluzzo], jego perswazje, rady, zachęty, którymi nas wspierał, bylibyśmy już do Włoch powrócili”[12].

Ubogie też były warunki mieszkaniowe w Warszawie. Pomieszczenia przy kolegium pojezuickim na Starym Mieście, gdzie początkowo zatrzy-

8 MH XI, s. 197, 266–267; XII, s. 104, 234.
9 J. Heinzmann, *Das Evangelium neu verkünden. Klemens Maria Hofbauer*, Freiburg i.d. Schweiz 1987, s. 13nn.
10 A. Owczarski, *Redemptoryści benonici w Warszawie 1787–1808*, wyd. 2, Kraków 2003, *passim*.
11 MH XI, s. 290; XII, s. 235.
12 MH VIII, s. 35.

mali się redemptoryści, były w bardzo złym stanie. Ponadto poza stołem i kilkoma krzesłami nie było tam żadnych innych mebli. Nawet naczynia kuchenne trzeba było pożyczyć od ludzi[13].

Chociaż sami ubodzy, redemptoryści nie pozostawiali bez pomocy nikogo, kto się do nich zwracał. „Od ich furty nie odszedł żaden nędzarz nie obdarowany i nie pocieszony" – pisał ks. Zdzisław Bartkiewicz[14]. Kiedy o. Karol Jestershein (1765–1844), ekonom wspólnoty, wyrażał niepokój z powodu zbytniego szafowania jałmużną przy furcie klasztornej, usłyszał od Klemensa następującą odpowiedź: „Dajcie, a będzie wam dane". Powiedział on ponadto, iż jeżeli kapłan należycie spełnia swoje obowiązki, to może być spokojny o swój byt materialny, bo „gdyby się tylko jeden bochenek chleba na świecie znajdował, Pan Bóg przysłałby mu z tego połowę"[15].

Z wielkim niepokojem przyjął Klemens i cała wspólnota św. Benona wiadomość o zmianach wprowadzonych w dziedzinie ślubu ubóstwa przez redemptorystów na terenie Królestwa Neapolu. W czasie podziału Zgromadzenia (1780–1793) rozwinęła się tam bowiem praktyka, zatwierdzona przez Kapitułę Generalną z 1802 roku, iż każdy z członków Zgromadzenia mógł dysponować własnymi pieniędzmi, które przechowywał w kasie rektora domu[16]. O. Hübl, pisząc 7 marca 1807 roku w imieniu całej wspólnoty do generała Blasucciego, wyrażał swoje zaniepokojenie przyszłością Zgromadzenia po wprowadzeniu tych zmian: „To cios śmiertelny, który w swoim czasie doprowadzi do zupełnej ruiny Instytutu, gdyż przez te konstytucje otwiera się bramę niezliczonym nadużyciom i nieporządkowi"[17]. Wydaje się, iż zastrzeżenia warszawskiej wspólnoty były słuszne, gdyż Stolica Apostolska nie zatwierdziła powyższych zmian w dziedzinie ślubu ubóstwa[18].

3. Zakłady opiekuńczo-oświatowe

Osobiste doświadczenie ubóstwa w dzieciństwie spowodowało, iż w swojej działalności duszpasterskiej Klemens troszczył się będzie szcze-

---

13 MH XI, s. 290; XII, s. 235, u. 1.
14 *OO. Redemptoryści w Polsce*, „Przegląd Powszechny" 18 (1888), s. 78.
15 Tamże.
16 *Acta integra Capitulorum Generalium CSsR*, Romae 1899, nr 486, s. 197. Zob. E. Hosp, *Erbe des hl. Klemens. Erlösermissionäre (Redemptoristen) in Österreich, 1820–1951*, Wien 1953, s. 233–234; tenże, *St. Klemens und das Generalat*, SHCSR 2 (1954), s. 183.
17 MH VIII, s. 255.
18 Zob. S. J. Boland, *Disputes about poverty among the Redemptorists*, SHCSR 31 (1983), s. 382–388; E. Hosp, *Erbe des hl. Klemens….*, dz. cyt., s. 233.

gólnie o biedne i osierocone dzieci. Po przybyciu do Warszawy podjął się on, na prośbę Bractwa św. Benona, prowadzenia sierocińca i szkoły dla chłopców[19]. „Gdy tylko ojcowie przeprowadzili się do mieszkania przy kościele św. Benona – pisał kronikarz Bractwa – natychmiast przyjęli około 20 sierot, które nie tylko uczyli, ale którym także dawali mieszkanie, jedzenie i ubranie"[20]. Klemens poszerzył ramy statutów Bractwa, dlatego do sierocińca przyjmowano nie tylko dzieci niemieckie, ale również polskie i rosyjskie, tak z rodzin katolickich, jak i protestanckich[21]. „Nie robimy żadnej różnicy między dziećmi, które uczymy i żywimy, obojętnie czy ich rodzice są cywilami, czy wojskowymi, wystarczy, że są one ubogie lub osierocone" – pisali redemptoryści do króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III (1797–1840)[22]. W sierocińcu przebywały dzieci z rodzin szlacheckich, mieszczańskich, a także wojskowych[23], służących nawet w armii pruskiej[24].

Zanim redemptoryści zdobyli współpracowników świeckich, sami musieli te dzieci myć, karmić i ubierać[25]. „To dopiero była praca" – wspominał później Klemens[26]. Sami też musieli zbierać dla nich jałmużnę, co wymagało wielkiego poświęcenia, a niekiedy i upokorzenia. Przykra przygoda spotkała Klemensa, który zbierając jałmużnę dla swoich wychowanków, znalazł się pewnego dnia w gospodzie, gdzie kilku mężczyzn grało w karty. Kiedy poprosił ich o ofiarę, jeden z grających plunął mu w twarz. „To dla mnie – powiedział wówczas Klemens – teraz proszę dać coś także dla dzieci". Mężczyzna bardzo się zmieszał i przekazał mu sporą sumę pieniędzy[27]. Sytuacja materialna klasztoru stawała się szczególnie trudna w czasie wojen, gdyż wówczas ceny żywności gwałtownie rosły, przybywało natomiast wychowanków w sierocińcu. W liście z 28 czerwca 1796 roku Klemens pisał do króla Stanisława Augusta Poniatowskiego (1764–1798): „Byliśmy zawsze ubodzy, ale nigdy nie znaleźliśmy się w sytuacji tak godnej pożałowania jak obecnie. Nie naprzykrzaliśmy się nigdy Waszej Wysokości naszymi prośbami. Jednak bieda, która nas obecnie

---

19 MH II, s. 29; III, s. 65; IV, s. 150; VII, s. 154–155; IX, s. 7.
20 MH II, s. 30.
21 MH III, s. 34; VIII, s. 148.
22 List z 28 stycznia 1805 roku, MH III, s. 34.
23 „Trzydziestu osieroconej młodzieży płci męskiej, osobliwie synowie wojskowych, mieli pomieszkanie, wikt, odzież i wszelkie potrzeby w naukach bez najmniejszej odpłaty". *Krótki rys Instytutu złączonych Xięży świeckich pod tytułem Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela Ś-go Benona w Warszawie*, MH X, s. 55.
24 A. Owczarski, *Redemptoryści benonici w Warszawie…*, dz. cyt., s. 127–130.
25 MH V, s. 128; XI, s. 19, 158, 210.
26 MH XI, s. 158.
27 MH XI, s. 103, 123, 165, 210, 239, 263, 318, 323; XII, s. 41, 115–116. Trzeba dodać, iż podobna przygoda miała spotkać także kilku innych świętych.

codziennie przygniata, zmusza nas do tego, aby zwrócić się do Waszej Wysokości z naszymi potrzebami. Od ostatniego roku liczba osieroconych dzieci powiększyła się u nas nie do wiary (…). Liczba sierot, które obecnie musimy żywić, dochodzi do 70, a nie mamy żadnych środków na ich utrzymanie"[28].

Dla dzieci z najbiedniejszych rodzin Warszawy założył Klemens także trzyklasową szkołę elementarną[29]. Jej program nauczania ciągle rozbudowywano, tak że po kilku latach przekraczał znacznie ramy szkoły elementarnej i zbliżony był do programu ówczesnego gimnazjum. Główny nacisk położono na naukę języka polskiego, niemieckiego i łaciny oraz dyscyplin matematyczno-przyrodniczych[30]. Na początku XIX wieku do szkoły uczęszczało około 400 uczniów[31]. Dla chłopców założył Klemens także szkołę przemysłową, w której przygotowywali się oni do wykonywania różnych zawodów[32].

Toczące się w drugiej połowie XVIII wieku wojny, a szczególnie oblężenie Warszawy przez Prusaków i Rosjan w czasie powstania kościuszkowskiego jesienią 1794 roku, pociągnęły za sobą wielkie zubożenie mieszkańców oraz zwiększyły liczbę osieroconych dzieci. Przypomnijmy tylko, że po zdobyciu Pragi na początku listopada 1794 roku wojska rosyjskie, dowodzone przez marszałka Aleksandra Suworowa (1730–1800), wymordowały tam obrońców i ludność cywilną. Relacjonując te tragiczne wydarzenia, Klemens pisał do generała Blasucciego w liście z 29 grudnia 1794 roku, iż z rąk rosyjskich żołnierzy zginęło 16 tys. osób: „mężczyzn, kobiet i dzieci"[33]. W związku z tą sytuacją dużo dziewcząt i młodych kobiet, nie znajdując środków do życia, padało ofiarą prostytucji. Chcąc temu przeciwdziałać, Klemens otworzył sierociniec i szkołę dla dziewcząt[34]. „Gdy zaś w 1795 roku – pisał o. Karol Jestershein do władz Księstwa Warszawskiego – wszystkie się nieszczęścia, a szczególnie na Warszawę zlały, tak dalece, że większa część ludzi nie była w stanie wyżywienia swych dzieci, a tym mniej do dania im przyzwoitej edukacyi, umyśliło Zgromadzenie pod rządem W. Imć X. Wikarego Generalnego na zbyt natrętne z płaczem prośby kupami schodzących się rodziców, założyć szkółkę dla mieszkańców tegoż miasta córek, w której by się mogły uczyć: czytać, pi-

[28] Archiwum Główne Akt Dawnych, Korespondencja Stanisława Augusta Poniatowskiego z lat 1796–1797, sygn. 2, k. 503.
[29] A. Owczarski, *Redemptoryści benonici w Warszawie…*, dz. cyt., s. 132–147.
[30] MH III, s. 65–73.
[31] Hofbauer do Severolego, Warszawa, 6 października 1802 roku, MH II, s. 48–49.
[32] MH I, s. 83; II, s. 6, 87; III, s. 33.
[33] MH VIII, s. 41.
[34] Zob. A. Owczarski, *Redemptoryści benonici w Warszawie…*, dz. cyt., s. 130–132, 147–151.

sać, religii i robót ich płci przyzwoitych"[35]. Trzeba podkreślić, iż było to przedsięwzięcie nie tylko nowatorskie, ale zarazem i ryzykowne. W społeczeństwie istniało bowiem przekonanie, iż prowadzeniem sierocińców i nauczaniem dziewcząt mogą się zajmować jedynie żeńskie zgromadzenia zakonne. Stąd m.in. kiedy Prusacy chcieli w 1806 roku zlikwidować szkołę dla dziewcząt, swoją decyzję argumentowali tym, iż nie może ona znajdować się pod zarządem męskiego zgromadzenia oraz że położona była zbyt blisko szkoły dla chłopców[36].

Broniąc swojej szkoły i uzasadniając jej pożytek dla społeczeństwa Warszawy, Klemens pisał w liście z 12 września 1800 roku do władz pruskich: „Uważaliśmy za jeden z największych braków Warszawy, iż całe tak rozległe miasto nie posiadało ani jednej publicznej szkoły dla dziewcząt, w której córki ubogich rodziców mogłyby bezpłatnie pobierać potrzebną naukę. Dlatego przed sześciu laty założyliśmy taką szkołę, lecz z każdym dniem jej utrzymanie staje się dla nas coraz cięższe (…). Tymczasem wielu nie chce zrozumieć, iż wszelki zanik moralności, jeśli nie całkowicie, to przynajmniej w dużej mierze, pochodzi od źle wychowanych, zepsutych kobiet. Matki mają swe małe dzieci wychowywać na obywateli państwa, a same zaledwie o tym wiedzą, iż są ludźmi. Dziewczęta z najbiedniejszych klas tego miasta, gdy są młode i niewykształcone, poddają się pokusom lekkiego życia, ponieważ przez swoje matki, które najczęściej same nic nie potrafią, nie zostały nauczone żadnej poważnej pracy. Psują one mężczyzn, a gdy się zestarzeją, zajmują się żebractwem. Trudno znaleźć ulicę w tym mieście, na której nie byłoby nie tylko jednego, ale nawet kilku domów publicznych. Rodziny skarżą się na dziewczęta służące, które nie potrafią niczego innego, jak kraść i niszczyć majątek właścicieli; nikt jednak nie chce dostrzec przyczyny tego zła"[37].

Szkoła dla dziewcząt również była trzyklasowa. W 1802 roku uczęszczało do niej prawie 300 uczennic[38]. Do prowadzenia zakładów opiekuńczo-oświatowych dla dziewcząt potrzebny był odpowiedni personel. Klemens widział tutaj znakomite pole do działania dla świeckich, dlatego wychowaniem dziewcząt zajmowały się „mistrzynie, wdowy lub panny w latach już będące". W zamian za utrzymanie uczyły one swoje podopieczne czytania, pisania, rachunków, religii oraz różnych zajęć praktycznych, takich jak: szycie, robienie na drutach, przędzenie, hafto-

[35] MH III, s. 67.
[36] MH III, s. 56.
[37] MH III, s. 16.
[38] MH II, s. 49.

wanie itp.[39]. Dziewczęta pobierały również lekcje muzyki, a wiele z nich śpiewało w chórze kościelnym[40].

Opieką duszpasterską otaczał Klemens także dziewczęta i kobiety trudniące się już nierządem. Organizowano dla nich rekolekcje i spotkania, w czasie których zachęcano je do częstej spowiedzi i komunii św. oraz do czytania dobrych książek. Niewiasty opiekujące się sierocińcem i szkołą uczyły je katechizmu, czytania, pisania, prac ręcznych oraz pomagały w znalezieniu pracy[41].

Plany Klemensa w tym względzie szły jeszcze dalej, gdyż nosił się on z zamiarem utworzenia żeńskiej gałęzi Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela, która zajmowałaby się wychowaniem i nauczaniem ubogich dziewcząt. Dlatego prosił kilka razy Zarząd Generalny o informacje na temat redemptorystek włoskich, ich regułę, a nawet o obrazek, na którym byłby widoczny ich strój zakonny[42]. Siostrom Najświętszego Odkupiciela poświęcił osobne miejsce w dodatku do *Reguły Warszawskiej* (1789). Pisał tam, iż skoro głównym zadaniem redemptorystów jest opieka nad najbardziej ubogimi i opuszczonymi, to w działalności Zgromadzenia nie może zabraknąć też troski o wychowanie i kształcenie ubogich dziewcząt. Miała się tym zająć żeńska gałąź Zgromadzenia – Siostry Najświętszego Odkupiciela. W zakładach przez nie prowadzonych dziewczęta powinny zdobywać nie tylko podstawową wiedzę teoretyczną i wychowanie religijne, ale także umiejętność wykonywania różnych prac kobiecych „dla dobra własnego i społecznego" (*Appendix* III,1). Przy przyjmowaniu kandydatek należało zwracać szczególną uwagę na ich dojrzałość, stałość charakteru i woli, jak również zdrowie psychiczne i fizyczne (*Appendix* III,2). Po rocznym okresie próby siostry miały składać na jeden rok śluby ubóstwa, czystości i posłuszeństwa. Natomiast przysięgę wytrwałości w Zgromadzeniu składać mogły dopiero po ukończeniu trzydziestego czwartego roku życia (*Appendix* III,3). Rektor domu miał obowiązek wyznaczyć ojca duchownego (dyrektora), który sprawowałby opiekę nad siostrami (*Appendix* III,4). Wszędzie tam, gdzie zachodziła taka potrzeba, siostry powinny kształcić w różnych zajęciach także starsze kobiety, które mogłyby później przekazywać nabyte umiejętności młodszym dziewczętom (*Appendix* III,5). Siostry Najświętszego Odkupiciela miały

[39] MH II, s. 5, 49, 92; III, s. 5–6, 29, 33, 67–69, 75–76, 79; V, s. 128–129; VII, s. 82; VIII, s. 73; X, s. 55.
[40] MH XIV, s. 95.
[41] MH III, s. 86–88. Zob. A. Owczarski, *Redemptoryści benonici w Warszawie…*, dz. cyt., s. 218–220.
[42] Zob. jego listy do generała Blasucciego: Warszawa, 23 maja 1793 roku, MH VIII, s. 37; Warszawa, 31 marca 1802 roku, MH VIII, s. 99; Warszawa, 10 lipca 1802 roku, MH VIII, s. 100–101; Góra Tabor, 27 stycznia 1803 roku, MH VIII, s. 103–104.

ponadto pracować jako akuszerki w domach samotnej matki. Do tej posługi ojciec duchowny powinien wyznaczyć tylko te siostry, które złożyły już przysięgę wytrwałości (*Appendix* III,6)[43].

Na początku 1808 roku Klemens wniósł nawet prośbę do króla Fryderyka Augusta o zatwierdzenie nowego zgromadzenia[44]. Niestety, rychła kasata klasztoru św. Benona przeszkodziła w realizacji tych zamiarów.

4. Duszpasterstwo w kościele św. Benona

W sprawozdaniach urzędników pruskich, a później także francuskich czytamy, iż kościół św. Benona wypełniała głównie służba domowa i biedota warszawska[45]. Podobne opinie powtarzali także niektórzy pisarze polscy, jak choćby Julian Ursyn Niemcewicz (1758–1841), który pisał, iż kościół redemptorystów wypełniał „cały gmin poniższych sług i służących"[46]. Jest rzeczą zrozumiałą, iż wobec dużej obojętności religijnej arystokracji warszawskiej w kościele przeważali wierni wywodzący się z niższych warstw społecznych. Nie brakowało jednak także przedstawicieli arystokracji, szlachty i bogatego mieszczaństwa, o czym Klemens pisał do generała Blasucciego w liście z 12 czerwca 1800 roku: „Prawdą jest, iż ilość wiernych garnących się do naszego kościoła jest wprost nie do wiary i ich liczba zwiększa się z każdym rokiem. Należą oni przeważnie do najniższych warstw ludności. Nie mówię, iżby ich z wyższych sfer nie było, liczba tych jest jednak znacznie mniejsza"[47].

Klemens zwykł powtarzać, iż „ludzie ubodzy przychodzą do kościoła nie z nudów, ale po to, aby rozpocząć nowy dzień modlitwą"[48]. To właśnie z myślą o nich w kościele św. Benona codziennie pierwszą Mszę św. odprawiano już o godzinie piątej rano. Przeznaczona ona była przede wszystkim dla służby domowej. W niedziele i święta w czasie tej Mszy św. głoszono także kazania katechetyczne. W 1787 roku na ogólną liczbę około 90 tys. mieszkańców Warszawy prawie 20 tys. stanowili różnego rodzaju służą-

---

43 Tekst reguły zob. F. Ferrero, *Modelo general de Congregación en la primera versión latina de la Regla pontificia CSsR (Varsavia 1789)*, SHCSR 32 (1984), s. 183–184; E. Hosp, *Geschichte der Redemptoristen-Regel in Österreich (1819–1848)*, Wien 1939, s. 208–210, 214–216.

44 „*Forsan habebimus etiam moniales nostrae Congregationis pro Educatione. Porreximus jam supplicationem Regi per Confessarios*". Hofbauer do Blasucciego, Warszawa, 9 stycznia 1808 roku, MH VIII, s. 116.

45 MH II, s. 7, 24; III, s. 20, 30, 42; VII, s. 12–13, 19.

46 *Pamiętnik o czasach Księstwa Warszawskiego (1807–1809)*, wyd. A. Kraushar, Warszawa 1902, s. 98. Tekst opublikowany także w MH VII, s. 202.

47 MH VIII, s. 72.

48 S. Brunner, *Clemens Maria Hofbauer und seine Zeit*, Wien 1858, s. 202.

cy. W miarę wyludniania się miasta pod koniec XVIII wieku spadała też liczba służących, lecz i tak w 1795 roku na około 66 tys. mieszkańców ponad 11 tys. to służba domowa. Ludzie ci byli bardzo często zaniedbani pod względem duchowym i religijnym. Pracowali oni bowiem z reguły przez cały dzień, nawet w niedziele i święta, i tylko bardzo wcześnie rano mogli przyjść do kościoła[49].

5. Chorzy i ranni żołnierze w czasach Księstwa Warszawskiego

Opieką duszpasterską otaczali redemptoryści także chorych i umierających, zarówno w domach prywatnych, jak i w szpitalach[50]. „Tysiące zmarłych bez sakramentów liczyłaby parafia Panny Maryi, gdyby nie było nas, a to odwiedzanie wystawiało nas na utratę życia" – pisali do władz Księstwa Warszawskiego[51].

Chorych i rannych żołnierzy zaczęło gwałtownie przybywać od czasu utworzenia w 1807 roku Księstwa Warszawskiego. Redemptoryści natychmiast podjęli się obsługi dziewięciu lazaretów wojskowych[52], w których przebywali żołnierze polscy, francuscy, niemieccy i włoscy[53]. Praca ta była trudna, angażowała wiele sił i pochłaniała dużo czasu. Przez cały dzień redemptoryści prowadzili duszpasterstwo w kościele, uczyli w szkole i opiekowali się sierotami, „resztę zaś dnia przepędzaliśmy na obsłudze chorych, jako i lazaretów wszystkich czterech armii, a zawsze z niebezpieczeństwem utraty życia"[54]. Posługa ta kosztowała życie trzech ojców, którzy zmarli zarażeni prawdopodobnie tyfusem od chorych żołnierzy[55].

6. Ubodzy i opuszczeni w Wiedniu

Po kasacie klasztoru św. Benona Klemens przeniósł się do Wiednia. Początkowo pomagał w pracy duszpasterskiej proboszczowi kościoła włoskiego (Minoritenkirche). W 1813 roku otrzymał nominację na rektora

---

49 A. Owczarski, *Redemptoryści benonici w Warszawie…*, dz. cyt., s. 162.
50 Tamże, s. 216–217.
51 Ojcowie Sowiński i Wojciechowicz do ministra Potockiego, Chełmno, 24 września 1808 roku, MH IX, s. 37.
52 *Krótki rys Instytutu złączonych Xsięży świeckich …*, dz. cyt., MH X, s. 55.
53 MH III, s. 60; V, s. 136.
54 List ojców Sowińskiego i Wojciechowicza do ministra Aleksandra Potockiego z 24 września 1808 roku, MH IX, s. 37.
55 25 czerwca 1807 roku zmarł o. Stanisław Hausner, 26 czerwca o. Jakub Vannelet, a 4 lipca rektor klasztoru o. Tadeusz Hübl (MH V, s. 136–137, 148–149; VIII, s. 161, u. 2).

kościoła św. Urszuli i spowiednika sióstr urszulanek. Mimo wielu trudności ze strony policji (inwigilacja, kontrole, czasowy zakaz głoszenia kazań) stał się bardzo szybko cenionym spowiednikiem i kaznodzieją. Opieką duszpasterską otaczał studentów i profesorów uniwersytetu wiedeńskiego, organizując spotkania i wieczory dyskusyjne. Stał się też czołową postacią kręgu romantyków wiedeńskich, do którego należeli najwybitniejsi ówcześni przedstawiciele życia kulturalnego i politycznego Wiednia (Fryderyk i Dorota Schlegelowie, Filip i Jan Veithowie, Adam i Zofia Müllerowie, Fryderyk i Luiza Klinkowströmowie, Józef i Eliza Pilatowie, Fryderyk i Zofia Schlosserowie, Franciszek i Julianna Széchényiowie i wielu innych). Doprowadził do założenia biblioteki i czasopisma literackiego „Ölzweige" oraz elitarnej szkoły dla chłopców[56]. Klemens był dla tych ludzi przyjacielem, doradcą, kierownikiem duchowym i powiernikiem najgłębszych tajemnic. Niektórzy z nich wstąpili później do redemptorystów (Franciszek Kosmaček, bracia Antoni i Grzegorz Passyowie, Jan Emanuel Veith, Franciszek Springer, Jan Madlener) lub piastowali wysokie godności kościelne (kard. Józef Othmar Rauscher, biskupi: Grzegorz Tomasz Ziegler, Roman Sebastian Zängerle czy Jakub Frint). Dzięki jego wysiłkom również wielu z tych, którzy zagubili wiarę, odnalazło drogę do Boga i do wspólnoty Kościoła katolickiego (Fryderyk i Dorota Schlegelowie, Filip i Jan Veithowie, Fryderyk i Luiza Klinkowströmowie, Fryderyk i Zofia Schlosserowie czy Zachariasz Werner)[57].

Jednak najwięcej czasu i serca poświęcał Klemens w Wiedniu ubogim i opuszczonym[58]. Jeden z jego uczniów, o. Jan Madlener (1787–1868), pisał, iż „Klemens wolał bardziej przebywać z ubogimi i opuszczonymi niż z bogatymi i dostojnymi. To on szukał ubogich, bogaci natomiast musieli szukać jego"[59]. Ponieważ doświadczył on osobiście, jak bardzo ubóstwo materialne może utrudnić lub nawet uniemożliwić zdobycie wykształcenia i realizację powołania zakonnego czy kapłańskiego, dlatego jak tylko mógł, przychodził z pomocą ubogim studentom lub kandydatom do zakonów. Kiedy pewnego razu w Wiedniu znalazł się ubogi gimnazjalista pochodzący z rodzinnych stron jego ojca, który chciał podjąć studia na uniwersytecie, Klemens przygarnął go do swego skromnego mieszkania. Zapewnił mu nie tylko dach nad głową i utrzymanie, ale zatroszczył się również o jego

---

56 J. Heinzmann, *Das Evangelium neu verkünden…*, dz. cyt., s. 157 nn.
57 Tamże, s. 186–189.
58 MH XI, s. 14, 61, 90, 119, 151, 164, 244; XII, s. 85.
59 A. Innerkofler, *Der hl. Klemens Maria Hofbauer, ein österreichischer Reformator und der vorzüglichste Verbreiter der Redemptoristenkongregation*, 2. Aufl., Regensburg 1913, s. 602.

przygotowanie naukowe: ojcowie Jan Sabelli (1780–1863) i Marcin Stark (1787–1852) udzielali mu korepetycji. Podobnie było w przypadku pewnego studenta chirurgii, któremu także zapewnił wyżywienie i mieszkanie[60]. Codziennie wielu studentów przychodziło do Klemensa na obiad[61]. Policja wiedeńska donosiła nawet, iż prowadził on rodzaj konwiktu dla ubogich studentów[62].

Dużą troską otaczał Klemens również ubogich kandydatów do zakonów. Tak było np. w przypadku siostry Antonii Ott (1794–1879), salezjanki. Jako młoda dziewczyna chciała ona wstąpić do zakonu, ale na przeszkodzie stanął brak pieniędzy i wykształcenia. Ze swoich planów zwierzyła się Klemensowi, który obiecał jej pomóc w realizacji tych zamierzeń. I rzeczywiście, znanymi tylko sobie sposobami znalazł dla niej mieszkanie oraz zorganizował naukę czytania, pisania, rachunków, prac ręcznych i języka francuskiego. Dzięki jego pomocy jesienią 1819 roku Antonia została przyjęta do zakonu[63].

Jest rzeczą interesującą, iż Klemens, który był bardzo hojny, jeżeli chodzi o pomoc potrzebującym, rzadko dawał jałmużnę „zawodowym żebrakom", którzy nie szukali żadnego zajęcia i chcieli jedynie żyć z łaski innych. Uważał, iż uczy ich to lenistwa i wygodnictwa[64]. Będącym w potrzebie rzemieślnikom czy artystom starał się znajdować jakieś zajęcie i wynagradzać wykonaną pracę. Tak było w przypadku dwóch malarzy wiedeńskich, którzy prosili go o wsparcie materialne, gdyż nie znajdowali nabywców na swoje obrazy. Klemens pomagał im w ten sposób, iż kupował od nich właśnie obrazy. U malarza o nazwisku Natter zamawiał portrety św. Alfonsa, z których jeden znajduje się do dzisiaj w klasztorze Maria am Gestade w Wiedniu[65].

Klemens spowiadał także w kościele mechitarystów am Platzl. O świcie wychodził ze swego mieszkania obładowany chlebem i innymi produktami żywnościowymi, które rozdawał ubogim, czekającym na niego przed kościołem[66]. Żywność rozdawał także w każdą sobotę w zakrystii kościo-

---

60 Tamże, s. 605.
61 MH XI, s. 34–35, 48-49, 62, 152, 183, 210, 263, 321, 323; XII, s. 42, 80, 83, 89, 92, 143–144, 246.
62 A. Innerkofler, *Der hl. Klemens Maria Hofbauer.…*, dz. cyt., s. 605.
63 MH XII, s. 61.
64 S. Brunner, *Clemens Maria Hofbauer und seine Zeit…*, dz. cyt., s. 232.
65 MH XI, s. 61. Zob. J. Heinzmann, *Das Evangelium neu verkünden…*, dz. cyt., s. 165.
66 MH XI, s. 34, 90, 110, 118, 120, 165, 320; XII 45, 86, 110, 163. Było to zgromadzenie mnichów armeńskich obrządku łacińskiego, założone w 1701 roku w Konstantynopolu przez Mechitara (1676–1749). Po jego śmierci podzieliło się na dwie części i frakcja konserwatywna przeniosła się do Triestu. Kiedy w 1809 roku Francuzi skasowali tamtejszy klasztor, zakonnicy wyemigrowali do Wiednia i osiedli w byłym klasztorze kapucynów am Platzl. Zob. A. Reimann, *Klemens Maria Hofbauer. Ein Lebensbild – 150 Jahre nach seinem Heimgang* („Schriftenreihe des Sudetendeutschen Priesterwerkes", 15), Sudetendeutsches Priesterwerk, Königstein / Taunus 1970, s. 47.

ła sióstr urszulanek. W swoim konfesjonale zamontował nawet szufladę, w której miał zawsze chleb i bułki dla najuboższych penitentów[67].

Klemens spieszył z pomocą również siostrom urszulankom, przekazując im żywność oraz pieniądze otrzymywane od dobrodziejów. Codziennie też odwiedzał chore siostry. Aby sprawić im nieco radości, przynosił ze sobą kwiaty lub małe upominki. Pewnego razu podarował jednej siostrze na obłóczyny nowe buty. Z szacunku dla Klemensa nosiła je ona tylko w największe święta i w ten sposób, jak sama później mówiła, służyły jej przez 34 lata. To dzięki wstawiennictwu Klemensa u arcyksięcia Rudolfa, kardynała i arcybiskupa Ołomuńca, brata cesarza Franciszka I, klasztorowi darowane zostały długi, co uratowało jego egzystencję[68].

Podobnie jak w Warszawie, również i w Wiedniu szczególną opieką otaczał Klemens chorych i cierpiących. Kiedy udawał się w odwiedziny do chorych, to pod swoim szerokim płaszczem przynosił im zawsze jakieś ubranie lub coś do jedzenia, a jeżeli byli pozbawieni opieki, osobiście ich pielęgnował[69]. Wiadomość o tym bardzo szybko rozeszła się po Wiedniu i niektórzy umieli to wykorzystać w niewłaściwy sposób. Oto pewnego razu do Klemensa przyszedł młody chłopiec i poprosił go, aby udał się niezwłocznie na odległe przedmieście do ciężko chorej staruszki. Klemens wyruszył natychmiast w drogę w przekonaniu, że udaje się do umierającej lub przynajmniej obłożnie chorej osoby, która potrzebuje jego pomocy duchowej. Kiedy po ponad trzech kwadransach szybkiego marszu przybył na miejsce, zobaczył siedzącą przy stole starszą kobietę. Na pytanie, jak się czuje i jakie ma ewentualnie życzenia, kobieta odpowiedziała zupełnie spokojnie: „Potrzebuję 30 krajcerów, a ponieważ słyszałam, iż ojciec pomaga chętnie ubogim, więc postanowiłam również i ja zawołać ojca do siebie”[70].

Takie sytuacje nie należały z pewnością do rzadkości. Nie zniechęcały one jednak św. Klemensa do szukania ubogich i opuszczonych, do niesienia im pomocy duchowej i materialnej.

---

67 MH XII, s. 41, 63, 89.
68 MH XI, s. 102, 118–119. Zob. A. Innerkofler, *Der hl. Klemens Maria Hofbauer…*, dz. cyt., s. 402–403.
69 MH XI, s. 34, 88, 102, 118, 151, 163–164, 183, 210, 216, 262; XII, s. 89.
70 S. Brunner, *Clemens Maria Hofbauer und seine Zeit…*, dz. cyt., s. 201.

Zakończenie

W dzisiejszej jednoczącej się Europie obserwujemy szybko zachodzące zmiany polityczne, kulturowe i gospodarcze. Jednak obok pozytywnych stron tego zjawiska zauważamy także, niestety, wiele negatywnych. Jedną z nich jest z pewnością rosnące bezrobocie, którego konsekwencją jest coraz większa liczba ludzi ubogich. Prawa wolnego rynku są bezwzględne i twarde, dlatego przepaść pomiędzy biednymi a bogatymi powiększa się nieustannie. Instytucje charytatywne, nawet w krajach wysoko rozwiniętych, nie są w stanie zapewnić pomocy wszystkim potrzebującym, dlatego każda inicjatywa zmierzająca do zmiany tego zjawiska jest niezwykle cenna i potrzebna.

Ważne są również przykłady ludzi, którzy swoim życiem i działalnością ukazali, w jaki sposób można pomagać najbardziej ubogim i opuszczonym, tak pod względem materialnym, jak i duchowym. Jedną z takich postaci był bez wątpienia św. Klemens Hofbauer. Żył on w innych czasach i dlatego nie można mierzyć dzisiejszą miarą tego, co robił on ponad dwa wieki temu. Nie tylko warunki polityczne i gospodarcze były inne, ale także i środki, jakie miał do dyspozycji, były o wiele skromniejsze, niż to jest często dzisiaj. Wzorem może być on natomiast w swoim bezgranicznym zaangażowaniu i oddaniu na rzecz najuboższych, których szukał wszędzie, wśród wszystkich grup społecznych i wiekowych. W Warszawie były to głównie najbiedniejsze dzieci, dla których prowadził sierocińce i szkoły, dziewczęta i kobiety trudniące się prostytucją oraz chorzy i ranni żołnierze w czasach Księstwa Warszawskiego. Natomiast w Wiedniu troszczył się o ubogich studentów, chorych i opuszczonych, którym niósł pomoc materialną i duchową. Z tego powodu św. Klemens zasługuje z pewnością na miano ojca ubogich. Można chyba zaryzykować także stwierdzenie, iż jego działalność charytatywna może być dzisiaj również przykładem dla tych, którym problem ludzi ubogich w jednoczącej się Europie początku XXI wieku leży mocno na sercu.

Riassunto

L'attività pastorale di s. Clemente Hofbauer, del quale quest'anno si celebra il centenario della canonizzazione, era molto variegata. Vivendo a cavallo tra Sette e Ottocento – in un'epoca in cui l'Europa era protagonista di veloci cambiamenti politici, economici e culturali – s. Clemente cercò continuamente nuovi modi per raggiungere più ampie fasce della società per portare loro il lieto annuncio del Vangelo. Tuttavia, la sua attività era indirizzata in particolar modo verso i poveri e gli abbandonati, che cercava sempre in ogni luogo in cui si trovò a vivere e ad operare. Essendo egli stesso orfano di padre, era molto sensibile ai problemi dei bambini, per i quali aprì a Varsavia un orfanotrofio e una scuola. Si occupò anche delle prostitute e dei soldati malati e feriti. Mentre a Vienna si prese cura degli studenti poveri, degli ammalati e degli abbandonati, ai quali portava sostegno sia materiale che spirituale. Per questa ragione si guadagnò il nome di padre dei poveri e degli abbandonati.

Maciej Sadowski CSsR
UPJP2 – Kraków
WSD – Tuchów

Uniwersalny charakter apostolatu św. Klemensa Marii Hofbauera

W atmosferze powszechnej euforii rozpadał się mur berliński, a „obydwa płuca" Europy zaczynały po pół wieku znów równomiernie oddychać powiewem wolności, gdy od marmurowo-szklanych ścian brukselskich salonów odbił się szerokim echem europejski imperatyw: „Musimy dać Europie duszę!". Ówczesny Przewodniczący Komisji Europejskiej Jacques Delors odważnie pytał Europejczyków: „Co chcielibyście przekazać swoim dzieciom: Europę, która jest kolebką wartości i świadectwem prawdziwej kultury, czy też Europę, gdzie celem każdej rodziny będzie druga lodówka, trzeci telewizor i kolejny samochód?". On sam też dał odpowiedź na swoje retoryczne pytanie: „Jeżeli w najbliższych latach nie uda się dać Europie duszy, duchowości i sensu życia, to nie pożyje ona długo…"[1]. Fundamentem jedności naszej cywilizacji jest bowiem nie tyle kultura materialna i postęp naukowo-techniczny, ile wspólnota duchowa i kulturowa łączność przekraczająca granice europejskiej metageografii. Dlatego właśnie Jean Guiton prorokował: „Europa będzie kontynentem ludzi wierzących albo jej w ogóle nie będzie"[2]. Jakże dobitnie współbrzmią z tymi wypowiedziami, pełnymi troski o duchowe oblicze Starego Kontynentu, słowa skierowane w Gnieźnie przez Ojca świętego Jana Pawła II do prezydentów siedmiu państw europejskich: „Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha". Obok wymownej przestrogi papież przedstawił swoją diagnozę dotykającej Europy amnezji: „Najgłębszy fundament jedności przyniosło Europie i przez wieki go umacniało chrześcijaństwo,

---

1 G. Robbers, *Europa und die Kirche*, „Stimmen der Zeit" 216 (1998), z. 3, s. 146–157.

2 „Faktycznie Europa jest autonomicznym podmiotem wyłącznie jako jedność kulturowa. Pozostaje ona taką jednością jedynie jako świat ukształtowany przez własną kulturę i historię"; N. Lobkowicz, *Europa jako rzeczywistość kulturowa. Założenia i problemy*, w: *Europa – zadanie chrześcijańskie. Księga pamiątkowa z okazji 65. rocznicy urodzin księdza profesora Helmuta Jurosa*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 172; por. Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy*, Warszawa 1961, s. 333; por. M. Sadowski, *Karły na ramionach olbrzymów. Kościół w średniowieczu a współczesna cywilizacja*, „Homo Dei" 68 (1993), z. 3, s. 45.

ze swoją Ewangelią, ze swoim rozumieniem człowieka i wkładem w rozwój dziejów, ludów i narodów. Nie jest to zawłaszczanie historii. (…) Zrąb tożsamości Europy jest zbudowany na chrześcijaństwie. A obecny brak jej duchowej jedności wynika głównie z kryzysu tej chrześcijańskiej samoświadomości"[3].

U progu trzeciego tysiąclecia drogowskazami na drodze wychodzenia z owego kryzysu są ci, którzy swym życiem potwierdzili jedność europejskiej tożsamości i chrześcijańskich korzeni, burząc mury podziałów, jakie przez wieki wyrosły w sercach spadkobierców dziedzictwa Starego Świata. Znamienne jest, iż w panteonie patronów tak pojmowanej jedności Europy znajdujemy świętych różnych epok i nacji połączonych jednakże wspólnym powołaniem do życia zakonnego. Poczet ten rozpoczyna ojciec zachodniego cenobityzmu – św. Benedykt z Nursji. Apostołowie Słowian – św. Cyryl i Metody, byli mnichami Tradycji wschodniej. Również trzy święte kobiety, patronki Europy, oddane były życiu konsekrowanemu: św. Katarzyna Sieneńska jako tercjarka dominikańska, św. Brygida Szwedzka – zakonodawczyni brygidek, oraz karmelitanka – św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein). Zakony w Kościele pełniły szczególnie w przeszłości funkcję uniwersalnego, a zarazem unifikującego nośnika ewangelicznego przesłania w swym wielorakim zaangażowaniu misyjnym, liturgicznym, społecznym i kulturowym.

W ten powszechny wymiar oddziaływania Kościoła wpisał się założony w 1732 roku przez św. Alfonsa Marię de Liguori instytut misjonarzy – redemptorystów. Tym, który miał odwagę z bezpiecznych, acz zbyt ciasnych neapolitańskich zatok, po których dryfowało Zgromadzenie szczególnie w okresie bolesnego *Regolamento*, wypłynąć na głębię wyzwań i możliwości, jakie dawała Europa, był św. Klemens Maria Hofbauer. Wyjątkowa rola, jaką odegrał w Zgromadzeniu Najświętszego Odkupiciela, i zasługi, które dla niego położył, są bezdyskusyjne i po wielekroć już wykazane[4].

Celem niniejszego opracowania jest próba spojrzenia na dzieło i życie Świętego z perspektywy szerszej niż samo tylko Zgromadzenie, któremu

---

[3] Jan Paweł II, *Homilia z okazji 1000. rocznicy śmierci św. Wojciecha*, w: *Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki. Przemówienia z pielgrzymki apostolskiej Ojca Świętego do Polski w 1997 roku*, Warszawa 1997, s. 62nn.

[4] R. Decot, *Klemens Maria Hofbauer im politich-geistigen Umfeld seiner Wiener Zeit*, SHCSR 49 (2001), s. 4–28; F. Ferrero, *Función histórica de s. Clemente Maria Hofbauer en la Congregación del Smo. Redentor (1785–1820)*, „Spicilegium Historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris" 34 (1986), s. 318–348 (dalej SHCSR); J. Heinzmann, *Der „Homo Apostolicus" Klemens Maria Hofbauer*, SHCSR 34 (1986), s. 349–381; E. Hosp, *Der heilige Klemens Maria Hofbauer*, Wien 1951; G. Orlandi, *Gli anni 1784–1787 nella vita di s. Clemente Maria Hofbauer. Suggerimenti per una rilettura*, SHCSR 34 (1986), s. 187–280; A. Owczarski, *Redemptoryści benonici w Warszawie 1787–1808*, Kraków 2000; O. Weiss, *Die transalpinen Redemptoristen und der „Zeitgeist"*, SHCSR 35 (1987), s. 155–174.

bez reszty się poświęcił. Na tle swej epoki, wpisany w jej realia i ograniczenia, był bowiem św. Klemens budowniczym trwałej jedności między ludźmi różnych narodowości, poglądów, stanów, wyznań i pokoleń, a zarazem pozostał zawsze wierny swym duchowym korzeniom. Przemierzał niezmordowanie drogi Europy doby napoleońskiej, by inicjować budowę „wspólnego domu", formując „cegły ludzkich sumień wypalonych w ogniu Ewangelii" i połączonych spoiwem solidarnej miłości społecznej[5].

1. „Niebezpieczny fanatyk"

„To niebezpiecznie wijący się wąż, który zakradł się niepostrzeżenie pod maską pobożności do niemieckiej ojczyzny oraz podstępnie podszedł tutejszą władzę, aby słabych ludzi prowadzić z powrotem w objęcia ciemnoty, przesądu, fanatyzmu i nadużyć". W ten sposób postrzegał pracę i działalność o. Klemensa Hofbauera niejaki Teufel (dosł. „diabeł") – wyższy urzędnik tajnej policji w Jestetten[6]. To jedna z typowych notatek na temat Świętego i jego współbraci, które powstawały na biurkach licznych w owych czasach donosicieli i konfidentów „jaśnie oświeconej" władzy. Hofbauer i redemptoryści byli przedstawiani również jako: „chwasty", „wyrzutki społeczeństwa", „banda żebraków", „sekta faryzeuszy i kometa zwiastująca nieszczęście", „zabobonna wataha Taborytów", „straszliwie fanatyczna horda". W Tribergu zaś ich pobyt skwitowano jednym zdaniem: „Stałoby się najlepiej, gdyby ci Polacy nigdy nie zostali wpuszczeni (…), gdyż oni, ci włoscy liguorianie, zjadają chleb miejscowym ubogim"[7].

Św. Klemens więziony przez 106 dni w Krakowie[8], wielokrotnie przesłuchiwany przez policję i tajne służby zajmujące się inwigilacją Kościoła i poddawany wszelakim trudnościom i przeciwieństwom był łatwym celem zarzutów o nietolerancję i fanatyzm[9]. Czasy, w których przyszło mu żyć, naznaczone były bowiem szczególną nienawiścią do Kościoła. Główne ostrze inspirowanych przez masonerię ataków wymierzone było w zakony. W oczach opinii publicznej końca XVIII wieku zakonnicy jawili się

---

5 Jan Paweł II, *Homilia z okazji 1000. rocznicy…*, dz. cyt., s. 63

6 G. Jäger, *Jestetten und seine Umgebung*, Jestetten 1930, s. 427.

7 J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię. Św. Klemens Maria Hofbauer (1751–1820)*, Tuchów 1992, s. 64.

8 *Monumenta Hofbaueriana. Acta quae ad vitam s. Clementis Hofbauer referuntur*, wyd. W. Szołdrski, t. I–XVI, Kraków / Toruń / Rzym 1915–1951; zob. t. I, s. 4nn (dalej MH i numer tomu).

9 MH V, s. 36, 115; VI, s. 23; VII, s. 19; XII, s. 107: *Patres de Ssmo Redemptore, exorbitans fanaticorum cohors*; por. E. Hosp, J. Donner, *Zeugnisse aus Bedrängter Zeit. Der heilige Klemens Maria Hofbauer in Briefen und weiteren Schriften*, „Miscellanea. Neue Reihe. Arbeitskreis für Kirchliche Zeit- und Wiener Diözesangeschichte. Wiener Katholische Akademie", t. 67, Wien 1982, s. 252.

dość powszechnie jako uprzywilejowana kasta mająca władzę i środki do jej sprawowania. Mnisi przedstawiani byli jako uosobienie obskurantyzmu, fanatyzmu, ostoja „ciemnogrodu" oraz siedlisko lenistwa i społecznej bezużyteczności[10]. W stosunkach państwo–Kościół do lamusa historii odchodził utrwalony od starożtności nierozerwalny związek „tronu i ołtarza". Symboliczną już dziś cezurą tego „rozwodu" pozostaje rewolucja francuska, która była nośnikiem nowego porządku społeczno-politycznego bez Boga i Kościoła – paradoksalnie, w imię haseł z gruntu chrześcijańskich: wolności, równości i braterstwa.

Św. Klemens w chaosie rewolucyjnych zmian, przewartościowań i swoistej batalii o „rząd dusz" zajął jednoznaczną postawę całkowitej wierności papieżowi i prawowitej nauce katolickiej, co w dobie zmasowanej krytyki autorytetu Kościoła uchodziło w kręgach liberalnych za objaw fanatycznego wstecznictwa. Należy w tym miejscu nadmienić, iż Hofbauer nie zajmował postawy bezkrytycznego papisty, lecz powodowany troską i miłością do Kościoła wypowiadał wprost odważne zarzuty pod adresem kurii rzymskiej[11]. Z perspektywy blisko dwóch wieków doświadczeń ścierania się w samym Kościele postaw integrystycznych i progresywnych istnieje pokusa wciśnięcia św. Klemensa w ciasne ramy naszych dwudziestowiecznych kategorii myślenia o Kościele i świecie współczesnym. Byłoby to jednak niewybaczalnym uproszczeniem i miałoby znamiona taniego projekcjonizmu – „grzechu pierworodnego" wszelkich historycznych porównań i odniesień.

Na drugim bowiem biegunie postaw i poglądów na temat obecności Kościoła w świecie stanął Johann Michael Sailer (1751–1832), wybitny teolog i jeden z prekursorów współczesnej eklezjologii. Sailer ze swoim ineryzmem, dążeniem do akcentowania religijności uwewnętrznionej, tolerancją pomiędzy różnymi wyznaniami wyprzedzał w wielu ideach swoją epokę. Hofbauer natomiast zarzucał profesorowi z Dillingen, że nie jest dostatecznie katolicki, zaciera istotne różnice między poszczególnymi konfesjami, uznaje wiarę za „prywatną" sprawę ludzkiego sumienia, odsuwając na margines zewnętrzne formy kultu. Była to szczera, choć pełna emocjonalnych uniesień reakcja na pomysły, które w oczach zdeklarowanego kurialisty przyczyniały się do upadku Kościoła tryumfującego, „*extra quam nulla salus*" [12]. Mimo różnic poglądów nie doszło nigdy między dwo-

[10] A. Odermatt, *Auf des Umfeld achten. Gedanken zur Geschichte der Redemptoristen*, w: *Bei Ihm ist Erlösung in Fülle. 250 Jahre Redemptoristen*, red. J. Scheibeck, Gars am Inn 1982, s. 14.
[11] MH XIV, s. 121–123.
[12] MH XII, s. 258–259; por. K. Fleischmann, *Klemens Maria Hofbauer. Sein leben und seine Zeit*, Graz 1988, s. 238–240.

ma teologami do osobistej nienawiści. Hofbauer pisał o swym adwersarzu: „Nigdy mnie nie obraził, przeciwnie, zawsze szukał mojej przyjaźni”[13]. Zaś Sailer uważał, iż „Hofbauer jest pobożnym, głębokim człowiekiem (…) o czystym sercu”[14].

Nie byłoby nic bardziej błędnego, gdybyśmy w tym sporze postrzegali św. Klemensa jako teologicznego myśliciela i kościelnego dyplomatę. Był on nade wszystko duszpasterzem i misjonarzem. Oczyma gorliwego misjonarza i duszpasterza postrzegał Kościół oraz zagrożenia dla wiary konkretnego człowieka swoich czasów[15]. Często powtarzał charakterystyczne i śmiałe jak na owe czasy zdanie: „Jak może ktoś mieć Boga za ojca, gdy nie chce mieć Kościoła za matkę?”[16]. Natomiast zarzuty o rzekomą nietolerancję i fanatyzm kwitował z właściwą sobie autoironią: „Niektórzy padali przede mną, by ucałować moje stopy, ale trzykrotnie liczniejsi byli ci, którzy obrzucali mnie błotem. Jedni za bardzo mnie znieważali, drudzy za bardzo szanowali”[17].

2. „Aby wszystko na nowo zjednoczyć…”

Ewangelizacja oraz dążenie do jedności i pojednania to swego rodzaju motywy przewodnie życia św. Klemensa. Samo jego pochodzenie, specyfika środowiska, w jakim się urodził i wychował, rzuca światło na dalsze jego wysiłki w łączeniu podzielonych i zacieraniu granic między zwaśnionymi. Klemens Maria Hofbauer urodził się 26 grudnia 1751 roku w południowomorawskich Tasowicach jako poddany cesarzowej Marii Teresy, w rodzinie germańsko-słowiańskiej. Jego ojciec Piotr Paweł Dwořak był prawdopodobnie Czechem, wywodził się bowiem z okolic Morawskich Budziejowic, skąd przywędrował około 1730 roku. Matka Klemensa Maria pochodziła z rodziny miejscowego sędziego gromadzkiego i mistrza masarskiego, Niemca Pawła Steera[18]. Margrabstwo Moraw było etnicz-

[13] J. Donner, J. Steinle, *Nur Mut, Gott lenkt alles. Klemens Maria Hofbauer in seinen Briefen*, München 1984, s. 39–41.

[14] O. Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus*, „Münchner Theologische Studien, I. Historische Abteilung”, t. 22, St. Ottilien 1983, s. 146.

[15] O. Weiss, *Die transalpinen Redemptoristen und der „Zeitgeist”*, SHCSR 35 (1987), s. 162–163; por. J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 134–135; O. Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern…*, dz. cyt., s. 145–149; por. tenże, *Die transalpinen Redemptoristen…*, dz. cyt., s. 162–163.

[16] MH XI, s. 149, 162, 238; XII, s. 171; por. O. Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern…*, dz. cyt., s. 132.

[17] J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 5.

[18] MH XII, s. 22, 35, 339: wyciąg z ksiąg chrztu parafii w Morawskich Budziejowicach i Tasowicach; E. Hosp, *Abstammung des heiligen Klemens*, SHCSR 4 (1954), s. 87–97; J. Hofer, *Der heilige Klemens Maria Hofbauer. Ein Lebensbild*, Freiburg 1921, s. 2nn; J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 7;

nie i kulturowo zróżnicowane, podobnie jak wielonarodowa monarchia Habsburgów, w której skład wchodziły Czechy i Morawy. Te tereny boleśnie doświadczyły w XVIII wieku niesprawiedliwych podziałów i absolutystycznych ambicji w dobie krwawych konfliktów zbrojnych, które przetaczały się przez Europę, szczególnie zaś w czasie wojny siedmioletniej między Prusami i Austrią (1757–1763). Osobiste doświadczenie własnej tożsamości na styku dwóch narodowości (Dwořak – Hofbauer) oraz swej małej ojczyzny, w której mówiący innym językiem nie był postrzegany jako obcy, dało Klemensowi podstawy uniwersalnego spojrzenia na otaczającą rzeczywistość oraz zdrowo pojmowanego i przeżywanego katolicyzmu[19]. Już w dzieciństwie doświadczył on prawdy o Europie, która jest bardziej *unitas multiplex* niż *unum ex pluribus*. Zwornikiem różnorodności i bogactwa kultur była dla niego jednak zawsze wiara i nieustannie aktualne przesłanie Ewangelii.

Ideę budowy otwartego dla wszystkich „wspólnego domu" realizował św. Klemens w swym zakonnym i kapłańskim powołaniu w charyzmacie św. Alfonsa Marii Liguoriego i założonego przezeń Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela. Podobnie jak św. Paweł Apostoł u zarania chrześcijaństwa, św. Klemens stał się apostołem narodów w dobie napoleońskiej, przemierzając drogi Europy podzielonej gęstą siecią granic i zasieków. Bez jego odwagi i dynamizmu orędzie o Obfitym Odkupieniu głoszone przez redemptorystów nie przekroczyłoby Alp[20]. Wraz z dwoma współbraćmi w lutym 1787 roku dotarł do Warszawy. Misyjne plany św. Klemensa sięgały jednak dalej, a stolica Polski miała być jedynie przystankiem w drodze na północ, według niektórych źródeł: *„pro Stralsunda civitate in Pomerania Suecica"*[21]. W świetle innych przekazów terenem przyszłej działalności redemptorystów miała być *„Polonia Russa"*, a więc Kurlandia i tereny zajęte przez Rosję po pierwszym rozbiorze Polski[22]. Potrzeba było wielkiej odwagi i misyjnego zapału, aby marzyć o apostolskiej pracy na terenach szczególnie opuszczonych i zaniedbanych w wyniku m.in. politycznego wyroku, jaki wydały trzy sąsiedzkie państwa na Rzeczypospolitą Obojga Narodów.

---

19 Św. Klemens nie cierpiał jednak na „narodowościową" schizofrenię, identyfikując się jednoznacznie z kulturą obszaru języka niemieckiego: *Ich Klemens Hofbauer aus Mähren bin der erste Deutsche* (…) *in dieser Versammlung.* (MH VIII, s. 145; por. O. Weiss, *Gründungsversuche der Redemptoristen in Deutschland und der Schweiz in den Jahren 1790–1808*, SHCSR 47 (1999), s. 279).

20 *A pesar de todo, la difusión de la Congregación fuera de Italia ha tenido lugar a partir de los Redentoristas formados por s. Clemente y por el P. Tadeo Hübl.* (F. Ferrero, *Función histórica de s. Clemente…*, dz. cyt., s. 321).

21 MH IV, s. 143; por. A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 14–15.

22 MH XI, s. 18, 71, 317; XII, s. 8, 11, 23, 105; por. G. Orlandi, *Gli anni 1784–1787 nella vita di s. Clemente…*, dz. cyt., s. 187–280.

Hofbauer był świadkiem jednego z najbardziej tragicznych momentów w historii narodu polskiego – dramatu rozbiorów.

Św. Klemens i jego towarzysze byli przez ludność polską traktowani początkowo z nieufnością, bowiem mówiących po niemiecku i opiekujących się Bractwem św. Benona redemptorystów uważano za wrogich protestantów, tym bardziej że Polacy mieli ciągle w żywej pamięci rolę Prusaków w pierwszym rozbiorze ich państwa[23]. Zmiana nastawienia mieszkańców Warszawy następowała ewolucyjnie, wprost proporcjonalnie do tempa i poziomu duszpasterskiego zaangażowania „benonitów" w życie religijne i duchowe stolicy.

Dla św. Klemensa adresatem jego redemptorystowskiego apostolatu byli zawsze w pierwszym rzędzie ubodzy i opuszczeni. Stąd zaangażowanie się w pracę oświatowo-wychowawczą z dziećmi i młodzieżą było dla niego czytelnym wyzwaniem, które podjął nawet wbrew literalnie rozumianym postanowieniom reguły własnego Zgromadzenia. W trzyoddziałowej szkole gromadzili redemptoryści przeciętnie około 300 chłopców[24]. W sierocińcu opiekę znajdowało nawet 40 chłopców i 30 dziewcząt, szczególnie po upadku powstania kościuszkowskiego i rzezi Pragi w 1794 roku. Pomoc i nauka były bezpłatne mimo skąpych dotacji państwowych, a podstawowym warunkiem przyjęcia była bieda. Lekcje były prowadzone po polsku i po niemiecku, co nie było obwarowane międzynarodowymi umowami o traktowaniu mniejszości narodowych. Św. Klemens i jego współbracia nie stosowali żadnych kryteriów nacjonalistycznych czy wyznaniowych, dlatego w sierocińcu i szkole znajdowały schronienie dzieci niemieckie, polskie, rosyjskie, z rodzin katolickich, protestanckich, a nawet żydowskich[25]. Nie było też preferencji ze względu na ich pochodzenie społeczne lub zajęcia rodziców, stąd obecność dzieci z rodzin szlacheckich, mieszczańskich oraz wojskowych z armii pruskiej[26]. W liście do króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III sam Hofbauer i jego konfratrzy donosili: „Nie robimy żadnej różnicy między dziećmi, które uczymy i żywimy, obojętnie czy ich rodzice są cywilami, czy wojskowymi, wystarczy, że są one ubogie lub osierocone"[27].

Ewenementem w całej Rzeczypospolitej, a może nawet na salę europejską, była pierwsza w historii polskiego systemu oświaty bezpłatna szkoła zawodowa dla ubogich, a często upadłych dziewcząt, założona w 1795

[23] MH VIII, s. 148; XI, s. 211; XII, s. 235.
[24] MH II, s. 90–92; por. A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 132–147.
[25] MH III, s. 4, 34, 44–45, 50–51,55; VIII, s. 148
[26] A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 129.
[27] MH III, s. 34.

roku[28]. Podobnie jak wcześniejsza placówka przeznaczona dla chłopców, szkoła ta była adekwatną odpowiedzią na konkretne potrzeby doświadczonego tragedią rozbiorów ludu Warszawy u schyłku XVIII wieku. Po ukończeniu edukacji redemptoryści pośredniczyli w poszukiwaniu odpowiedniego zajęcia dla swoich podopiecznych, co zresztą skwapliwie wypomniał pruski wizytator, zarzucając im, że tym sposobem wyłączają je „z klasy proletariackiej i powiększają dążenia swego środowiska do wygodnego życia"[29].

Szkoły benonitów zaczęły z wolna cieszyć się coraz większym zaufaniem, o czym dowodnie świadczy fakt, iż rodzice nawet z odległych stron Warszawy i okolicznych jurydyków posyłali swe dzieci właśnie na ulicę Pieszą[30]. Był to również objaw coraz powszechniejszej akceptacji dla opiekuńczo-oświatowego zaangażowania św. Klemensa i jego współbraci oraz dla apolitycznego i nienacjonalistycznego stylu, w jakim te wysiłki były podejmowane[31]. W dobie panujących wówczas podziałów politycznych, etnicznych i społecznych św. Klemensa jawi się jako prekursor społecznego solidaryzmu i realizowanej w praktyce zasady pomocniczości.

Podstawowym zadaniem i misją Hofbauera było jednak przepowiadanie Ewangelii ubogim i opuszczonym. W jego bogatej osobowości odnaleźć można ślady niezwykłej jak na owe czasy zdolności i odwagi do inkulturacji. Przełamując opory swych przełożonych i własne wątpliwości, miał odwagę dostosowywać charakter i sposoby apostolskich zaangażowań do wymogów i warunków kulturowych danego terytorium. Przykładem tej jego cechy była słynna formuła tzw. „misji nieustannej" przy kościele św. Benona, wobec niemożności prowadzenia misji parafialnych według alfonsjańskich wzorców[32]. Oprócz płomiennych kazań głoszonych po polsku, niemiecku, a także okolicznościowo po francusku[33], szczególną cechą sprawowanej tam liturgii była wykonywana na wysokim poziomie muzyka religijna i śpiew kościelny, co jednak budziło sprzeciw niektórych współbraci. Św. Klemens nieustępliwie wyjaśniał generałowi Blasucciemu, iż „ludy północne z natury swej mają taką skłonność do śpiewu, że niełatwo znaleźć podobnych ani na wschodzie, ani na południu, ani na zachodzie. (…) Zwyczaj ten jest zgodny z naturalnymi skłonnościami i ma na celu nie tylko

28 MH I, s. 84; III, s. 67; por. A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 147–151.
29 MH III, s. 5–6.
30 A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 141.
31 J. F. Byrne, *The Redemptorist Centenaries*, Philadelphia 1932, s. 32–33.
32 A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 157–184.
33 MH II, s. 48; VIII, s. 72; XI, s. 55; XII, s. 11–12; por. A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 168–174.

przyjemne głaskanie uszu czy próżne wzruszanie serc, lecz łatwiejsze podnoszenie myśli ku Bogu. (…) To samo należy rozumieć i sądzić o Mszach śpiewanych z towarzyszeniem muzyki"[34]. Hofbauer miał odwagę zmienić podobnie sztywne przepisy reguły odnoszące się do popołudniowej sjesty, gdyż „budziłoby to wielkie zdziwienie, gdyby ktoś ten zwyczaj tutaj wprowadził". Taka wspólnota „byłaby uważana za ospałą i straciłaby cały szacunek, bo również wśród ludzi świeckich nie ma zwyczaju, aby spać w ciągu dnia"[35]. O swych współbraciach Francuzach, uskarżających się na odchodzenie od litery prawa zakonnego, wyraził znamienny sąd: „Wiadomo, że duchowni tej nacji żądają, aby wszystko działo się tak jak we Francji, i nie potrafią dostosować się do innych"[36]. Owa zdolność do przystosowania, zrozumienie dla aktualnych potrzeb pastoralnych i kulturowych oraz otwartość na znaki czasu są istotnymi walorami świętości Hofbauera[37].

3. Na drogach Europy

Kolejnym wymiarem uniwersalnego przesłania, jakie wniosła w dzieje Europy postać św. Klemensa, był jego ponadnarodowy apostolat. Długie lata marzył on, by stworzyć międzynarodowe seminarium „o wielkiej liczbie misjonarzy, którzy mogliby przyjść z pomocą Kościołowi na całym świecie". Istotne było w tych planach to, iż chciał on gromadzić „Francuzów, Niemców, Polaków i ludzi różnych narodowości, aby ich potem wysyłać po dwóch do tych krajów, do których Bóg by ich wezwał"[38]. Realizacja tych zamiarów dokonywała się w pewnym stopniu we wspólnocie warszawskiej, bowiem do zaalpejskiego nowicjatu redemptorystów zaczęli się garnąć młodzi z różnych stron Europy: Saksonii, Śląska, Warmii, Czech, Turyngii, Szwajcarii, Francji, Szwabii, Moraw, Lotaryngii, Alzacji, Austrii, Pomorza Gdańskiego, Litwy, Węgier lub Słowacji i najliczniej z Polski[39]. Hofbauer nie dobierał kandydatów według kryteriów narodowościowych czy tym bardziej finansowych, a przecież w tym samym czasie we Włoszech postanowiono nie przyjmować do nowicjatu żadnych obcokrajowców. Gdy po pewnym czasie wycofano się z tej ksenofobicznej decyzji,

---

34 MH VIII, s. 88; por. J. Heinzmann, *Der „Homo Apostolicus"*…, dz. cyt., s. 363.
35 MH VIII, s. 87.
36 MH VIII, s. 253; XIV, s. 97–98.
37 F. Ferrero, *Función histórica de s. Clemente*…, dz. cyt., s. 339, 344–345.
38 MH IV, s. 14–15; VI, s. 14; por. J. Heinzmann, *Der „Homo Apostolicus"*…, dz. cyt., s. 363.
39 MH VIII, s. 38, 40, 50, 52, 60, 269; XIII, s. 250–251; XV, s. 187–202; A. Owczarski, *Redemptoryści benonici*…, dz. cyt., s. 63.

pozostały jednak wymagania ekonomiczne[40]. Od przybycia do Warszawy pierwszych redemptorystów, aż do dramatycznej kasaty w 1808 roku, klasztor warszawski zamieszkiwało w sumie 76 ojców, braci, kleryków nowicjuszy i kandydatów[41].

Wielonarodowościowy charakter wspólnoty był efektem licznych podróży fundacyjnych św. Klemensa, który jako wikariusz generalny dla Europy zaalpejskiej starał się o to, by Zgromadzenie rozwijało się w różnych jej częściach. Przekraczał on ze swymi współbraćmi liczne wówczas granice i linie demarkacyjne podzielonej Europy. Relacjonował to jeden z kronikarzy: „Przeważnie podróżowaliśmy piechotą, rzadko kiedy wozem. Szliśmy mniej więcej 10 mil dziennie, nie zważając ani na deszcze, wichry, śniegi i mrozy, ani na uciążliwe upały, niosąc na plecach odzież, książki i naczynia kuchenne. (…) Wieczorem, bardzo zmęczeni, mogliśmy zaledwie znaleźć nędzny posiłek i marny nocleg w jakiejś karczmie"[42]. Jedną z pierwszych tak założonych placówek był klasztor pojezuicki w Mitawie (1795). Misja w stolicy Kurlandii była nie tak odległą jeszcze reminiscencją pierwotnych planów Hofbauera i Hübla. Jednak trudna sytuacja polityczna tych terenów, wcielonych po trzecim zaborze do carskiej i prawosławnej Rosji, spowodowała zerwanie łączności z domem macierzystym w Warszawie na przełomie 1798 i 1799 roku[43]. Podobnie inne fundacje w zachodniej Europie, mimo początkowych sukcesów, miały krótkotrwały żywot.

W czasie drugiej podróży fundacyjnej (lipiec 1797–sierpień 1798) św. Klemens osobiście próbował założyć placówkę w szwajcarskim Wollerau, w kantonie Schwyz[44]. Próby te zakończyły się jednak całkowitym fiaskiem, na domiar złego w drodze powrotnej Klemens został zatrzymany w Krakowie przez austriacką policję i był przez ponad 3 miesiące przetrzymywany w areszcie domowym, skąd zresztą dokonał brawurowej ucieczki[45]. Już w 1799 roku Hofbauer udał się do Świętej Lipki na Warmię, jednak również ten trud okazał się bezowocny, podobnie jak próby abpa Mohylewa Stanisława Siestrzeńcewicza, by osiedlić redemptorystów w swojej białoruskiej diecezji[46].

---

40 E. Hosp, *St. Klemens und das Generalat*, SHCSR 2 (1954), s. 156–157; por. A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 72–73.

41 A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 63.

42 M. Pelisser, *Le Pére Passerat. Un sillage se feu*, [bmrw] s. 23 (mps).

43 MH VIII, s. 66; por. A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 193–196.

44 *Hinc ab eodem roku Patre Hoffbauer pluribus peractis excursionibus ab anno 1795 usque ad annum 1802 fuit etiam per Germaniam propagata adeo, ut non parvus sodalium numerus in Silesia, Moravia, Bohemia, quin et in Svevia, Austria, Carinthia et mox per Silvam Hercyniam, etiam in Helvetia modo valeat reperiri*. (MH II, s. 53; VIII, s. 57–60; por. O. Weiss, *Gründungsversuche der Redemptoristen…*, dz. cyt., s. 284–286).

45 MH I, s. 29nn; por. J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 58.

46 MH VIII, s. 190, 193–194; A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 199–201.

Bardziej trwałe okazały się fundacje w południowych Niemczech i Szwajcarii: w Jestetten na Górze Tabor (1802–1806)[47], w Tribergu (1805–1807)[48], Babenhausen (1805–1807) i wreszcie w klasztorze premonstratensów w St. Luzi koło Chur oraz Visp w kantonie Vallis (1807–1812)[49]. Tę niezwykłą aktywność fundacyjną tłumaczyć należy trudną sytuacją w Polsce, którą zaborcy wymazali z mapy Europy, oraz postępującą ingerencją urzędników pruskich w życie i działalność apostolską benonitów. Niepewność jutra kazała Klemensowi poszukiwać bardziej bezpiecznych miejsc z dala od nieprzyjaciół i politycznej zawieruchy. Determinacja w tych poszukiwaniach popchnęła wikariusza generalnego nawet do planów założenia domu we Francji[50] oraz marzeń o wyjeździe do Kanady[51]. Na strofowanie generała, że powinien miarkować „swój zbyt ognisty zapał zakładania we wszystkich krajach domów Zgromadzenia", św. Klemens odpowiedział, iż „na ile tylko pozwoli mu ludzka ułomność", pragnie przez te nowe fundacje „pracować dla zbawienia dusz"[52]. Najważniejsza dla niego nie była więc sprawa rozkwitu Zgromadzenia, ale nade wszystko apostolska troska o człowieka.

Św. Klemens, *homo apostolicus*[53] przełomu XVIII i XIX stulecia, dostrzegał w swojej duszpasterskiej perspektywie konieczność jedności między Wschodem i Zachodem Europy. Stąd rodziły się idee wysyłania misjonarzy redemptorystów na wschodnie rubieże byłej Rzeczpospolitej (Mitawa, Mohylew, Krym)[54]. Szczególnie znamienna dla apostolskiej otwartości Hofbauera była fundacja na południowych kresach Wołoszczyzny (dzisiejsza Rumunia)[55]. Z Wiednia, dokąd św. Klemens trafił w 1808 roku po wypędzeniu z Księstwa Warszawskiego, na mocy swych uprawnień wikariusza generalnego i na prośbę prefekta apostolskiego Mołdawii i Wołoszczyzny bpa Fortunata Ercolaniego wysłał w październiku 1815 roku do Bukaresztu czterech współbraci[56]. Fundacja bukaresztańska przy-

47 G. Jäger, *Jestetten und seine Umgebung*, dz. cyt., s. 418–431.

48 E. Hosp, *Der heilige Klemens Maria Hofbauer in Triberg im Schwarzwald 1805*, SHCSR 3 (1955), s. 412–446.

49 J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 62–68; O. Weiss, *Gründungsversuche der Redemptoristen…*, dz. cyt., s. 286–304; por. J. Donner, J. Steinle, *Nur Mut, Gott lenkt alles*, dz. cyt., s. 42–75; por. E. Hosp, J. Donner, *Zeugnisse aus Bedrängter Zeit…*, dz. cyt., s. 115nn.

50 MH XIII, s. 211; por. M. Pelisser, *Le Pére Passerat*, dz. cyt., s. 18.

51 *Myślę z radością o lasach Kanady.* (…) *Będziecie zaskoczeni moimi planami i powiecie mi z pewnością, że droga do Kanady jest bardzo daleka. Mimo to moglibyśmy pozostać tam aż do chwili, gdy nadejdą lepsze czasy, i wykształcić misjonarzy dla nieszczęsnej Europy* (MH VI, s. 28; XV, s. 22; por. M. Pelisser, *Le Pére Passerat*, dz. cyt., s. 23).

52 J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 53.

53 Określenie nuncjusza Severoli w liście do kard. Consalviego: *Il P. Clemente Maria Hoffbauer di essa è uomo veramente apostolico* (MH II, s. 50).

54 MH I, s. 87–94; XIV, s. 127nn; XV, s. 17; por. J. Donner, J. Steinle, *Nur Mut, Gott lenkt alles*, dz. cyt., s. 29; E. Hosp, *Der heilige Klemens…*, dz. cyt., s. 224; O. Weiss, *Gründungsversuche der Redemptoristen…*, dz. cyt., s. 305–306; A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 193–201.

55 M. Brudzisz, *Les projets missionnaires de Clément Hofbauer en Europe de l'Est*, SHCSR 58 (2009), fasc. 1, s. 135nn.

56 O. Josef Forthuber, kl. Josef Libotzki, kl. Franz Härtscher i br. koadiutor Matthias Widhalm. Zacho-

wodziła Klemensowi na myśl wspomnienia z Warszawy: „To miasto [Bukareszt] jest tyglem wszystkich nacji i religii, jak niegdyś za moich czasów Warszawa”[57]. Wśród arcytrudnych politycznie i ekonomicznie realiów Kościoła na terenach podległych Ordzie tureckiej placówka redemptorystów nie znalazła warunków do dalszego rozwoju i upadła w 1821 roku. Była to jednak śmiała próba pracy apostolskiej w duchu alfonsjańskim wśród wiernych skazanych na opuszczenie nawet przez niektóre kręgi kościelne[58].

Charakterystyczną cechą misyjnych przedsięwzięć Klemensa Hofbauera było całkowite ich niepowodzenie za życia Świętego. Wysiłki czynione przezeń na Wschodzie i na Zachodzie nie przyniosły spodziewanych rezultatów[59]. Jego dzieło życia legło w gruzach, kiedy we wrześniu 1808 roku obarczony odium niesławnego uciekiniera znalazł się ponownie w rękach austriackiej policji, tym razem wiedeńskiej. Jednak to właśnie o nim, na pozór przegranym i wypalonym idealiście, znamienne i w tym kontekście wręcz niezrozumiałe słowa wypowiedział Zachariasz Werner: „W Europie znam tylko trzech wielkich ludzi: Napoleona, Goethego i Ojca Klemensa”[60]. Hofbauer nie był ani geniuszem, ani nadczłowiekiem, doświadczał boleśnie swych słabości, a jednak był prorokiem swojej epoki, a zarazem tym, kto przyczynił się do duchowej i moralnej odnowy Warszawy, Wiednia oraz tych wszystkich miejsc, do których osobiście lub poprzez współbraci niósł Dobrą Nowinę o Obfitym Odkupieniu. Wszędzie tam Hofbauer przez miejscowych wiernych był nazywany „mężem Bożym” i „świętym”[61]. Był tym, który pragnął jednoczyć ludzi nie dla idei i rewolucyjnych haseł, lecz dla Chrystusa i w Chrystusie.

4. Zjednoczyć Europę w Chrystusie

Hofbauer był człowiekiem swojej epoki. W czasach wojującego józefinizmu i postępującej sekularyzacji niestrudzenie świadczył o tym, iż doświadczenie Boga i Jego Miłości jest możliwe nawet w niesprzyjających

wała się obfita korespondencja miedzy misjonarzami, św. Klemensem, nuncjuszem Antonio Severolim, kard. Littą i bp. Ercolanim. (MH XIV, s. 1nn; zob. też MH XI, s. 20, 56, 149, 238, 268–269; XII, s. 12, 40, 261–263; XIII, s. 295–299).

57 E. Hosp, J. Donner, *Zeugnisse aus Bedrängter Zeit*…, dz. cyt., s. 195.

58 MH XI, 56; por. J. Donner, J. Steinle, *Nur Mut, Gott lenkt alles*, dz. cyt., s. 82–83;

59 E. Hosp, *Erbe des hl. Klemens Maria Hofbauer. Erlsermissionäre in Österreich 1820–1951*, Wien 1953, s. 22.

60 MH XI, s. 39–40; XII, 308; por. J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię*…, dz. cyt., s. 81; por. J. F. Byrne, *The Redemptorist Centenaries*, dz. cyt., s. 35.

61 J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię*…, dz. cyt., s. 83; por. G. Jäger, *Jestetten und seine Umgebung*, dz. cyt., *s.* 424.

warunkach politycznych, ekonomicznych i historycznych[62]. Św. Klemens boleśnie odczuł na własnej skórze prawdę, że „obecny świat nie chce wierzyć". Przyczyn tego stanu upatrywał jednak nie tyle w zewnętrznych okolicznościach, ile w tym, że duchowni dali się przekonać do wizji świata takiego, jakby Boga nie było, a ludzie prawi i wierzący są leniwi, wątpią w skuteczność Ewangelii, bezwiednie poddają się zgubnym prądom i są narażeni na akcję werbunkową licznych sekt[63]. Wobec rewolucyjnych zmian ogarniających całą Europę przeciwstawiał się św. Klemens defetyzmowi i kościelnemu marazmowi, realizując w praktyce życiowe zawołanie, iż „Ewangelia musi być głoszona w nowy sposób"[64].

Na przełomie XVIII i XIX wieku Europą zawładnęły idee francuskiego jakobinizmu, wolnomyślicielstwa, politycznych przewrotów, deprecjacji wszelkich autorytetów oraz zerwania łączności między wiarą i kulturą. Dla Kościoła zaś szczególnie groźna była nie tyle utrata dotychczasowych ogromnych politycznych i ekonomicznych przywilejów i wpływów, ile odżywające z mocą tendencje separatystyczne wobec Rzymu i realna groźba powstania kościołów państwowych. Skrajne rozmiary przybrał ten ruch w Austrii pod nazwą „józefinizmu". Kościół został sprowadzony do roli bezwolnego narzędzia w ręku oświeconego władcy i jego aparatu urzędniczego[65]. Wymownym świadectwem, jak daleko posunęła się wówczas ingerencja państwa w życie Kościoła, jest fakt, iż liczbę świec wystawionych na ołtarzu podczas Mszy św. regulowało specjalne ministerialne zarządzenie[66]. Posługa proboszcza na parafii w dobie józefinizmu miała polegać nie na duszpasterzowaniu, ale przede wszystkim na urzędowaniu w kancelarii.

Wobec tak skutecznie prowadzonej polityki państwowego absolutyzmu św. Klemens dostrzegał groźbę oddalenia się duchownych od Ewangelii i człowieka[67]. Nie dziwi więc w tym kontekście notatka z policyjnego raportu, spisana na wiedeńskim posterunku: „[Hofbauer] wydawał nieprzyzwoite sądy przeciw austriackiemu rządowi"[68]. Znawca epoki Richard Kralik nadał św. Klemensowi miano „pogromcy oświecenia w Austrii". Jego zasługi na tym polu nie polegają jednak na tym, że wprost przeciwstawiał

---

62 J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 83.
63 E. Hosp, J. Donner, *Zeugnisse aus Bedrängter Zeit…*, dz. cyt., s. 99.
64 MH XII, s. 245–246; por. J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 96.
65 R. Decot, *Klemens Maria Hofbauer…*, dz. cyt., s. 12
66 W. Hoyer, *„Nur Mut, Gott ist der Meister". Josephinismus-Gegenwind im Leben des hl. Klemens Maria Hofbauer*, „Pfarrblatt der Dompfarrerei St. Stephan" 56 (2001), z. 3, s. 11; por. J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 87.
67 Por. J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 83; zob. też W. Hoyer, *„Nur Mut, Gott ist der Meister"*, dz. cyt., s. 11.
68 MH XIII, s. 28; por. O. Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern…*, dz. cyt., s. 131.

się absolutystycznemu józefinizmowi, piętnując jego ideologów i wykonawców, lecz na tym, iż poprzez swój apostolat oferował współczesnym pozytywny program odnowy religijności i życia duchowego[69]. Szczególnie charakterystyczne i znamienne z perspektywy dziejów wydają się trzy formy Hofbaueriańskiej aktywności duszpasterskiej.

5. *„Evangelizare pauperibus"*

W duchu swego zakonodawcy i reguł Zgromadzenia Hofbauer przez całe życie był z ludem i dla ludu, szczególnie zaś zabiegał o zbawienie i poprawę bytu najuboższych i opuszczonych. Miał wielki chryzmat kontaktu z ludźmi, trafnie rozpoznawał ubogich i opuszczonych w środowisku, w którym przyszło mu pracować. W Warszawie były to nade wszystko sieroty i dzieci pozbawione możliwości nauki szkolnej. Poprzez szkoły i sierociniec pomagał zapewnić im łatwiejszy życiowy start[70]. W Wiedniu natomiast prawie codziennie odwiedzał dzielnice nędzy, niosąc swoim ubogim ukrytą pod płaszczem żywność i odzież[71]. W swej solidarności z biednymi posunął się do tego, iż drzwi jego niewielkiego mieszkania przy Seilerstätte były zawsze otwarte dla potrzebujących, a „przy swym stole ciągle gościł ludzi bez środków do życia i całkiem biednych". Przyjmował bez żadnej różnicy wszystkich, bez względu na ich światopogląd i wyznanie[72].

Istotne w jego posłudze było nie to, co czynił dla ubogich, lecz to, kim dla nich był, oraz to, że oprócz strawy dla ciała dawał im poczucie ludzkiej i chrześcijańskiej godności. Szczególną służbę pełnił w stosunku do chorych i umierających. Już w czasie pobytu w Warszawie wraz ze współbraćmi odwiedzał ich, zarówno w domach prywatnych, w szpitalach, jak i w wojskowych lazaretach, „zawsze z niebezpieczeństwem utraty życia"[73]. Jego konfratrzy i sam Klemens osobiście zaopatrywali Polaków, Niemców, Francuzów i Włochów[74]. Z podobną ofiarnością oddał się św. Klemens chorym i konającym w Wiedniu. W ciągu dwunastu lat swej pracy w stolicy Austrii towarzyszył w przejściu przez próg śmierci ponad dwóm tysiącom umierających[75].

---

69 MH VI, s. 75, 78; por. O. Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern…*, dz. cyt., s. 132; W. Hoyer, *„Nur Mut, Gott ist der Meister"*, dz. cyt., s. 12.
70 Por. A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 127–157.
71 MH XI, s. 163–164, 183, 210, 162, 239; por. J. Heinzmann, *Der „Homo Apostolicus"…*, dz. cyt., s. 369.
72 MH XI, s. 236; XII, s. 47–48, 115, 147.
73 MH IX, s. 37.
74 MH X, s. 55; por. A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 215–216.
75 MH XII, s. 239; por. J. Heinzmann, *Der „Homo Apostolicus"…*, dz. cyt., s. 369.

Podobnie jak św. Alfons Maria de Liguori w Santa Agata dei Goti i bł. Gennaro Sarnelli w Neapolu, również św. Klemens podawał pomocną dłoń ludziom z marginesu, szczególnie kobietom uprawiającym prostytucję. Wiele na tym polu zawdzięczali mu warszawiacy w okresie pracy benonitów na Nowym Mieście. Zaborcy, a szczególnie Rosjanie, popierali prostytucję i pijaństwo jako skuteczne środki demoralizacji narodu polskiego[76]. Trudno było wtedy w Warszawie „znaleźć ulicę (…), na której nie byłoby nie tylko jednego, ale nawet kilku domów publicznych"[77]. Hofbauer, będąc przekonany, że w każdym człowieku jest więcej dobra niż zła, i wierząc w możliwość nawrócenia każdego grzesznika, wyznawał z goryczą, iż „nikt nie chce dostrzec przyczyny tego zła"[78]. Wraz ze swymi współbraćmi nie pozostawał więc bierny wobec nieszczęścia skazanych na opuszczenie biednych dziewcząt i kobiet, a oferowane wsparcie nie było jedynie doraźną jałmużną, lecz miało zapewnić im dalsze godne życie. Benonici pomagali im więc w znalezieniu pracy, przyuczając do godziwego zawodu oraz organizując rekolekcje i dni skupienia[79].

Św. Klemens był też, a może nade wszystko, lekarzem duchowego ubóstwa współczesnych mu, co objawiło się szczególnie w jego posłudze w konfesjonale. Jako charyzmatyczny spowiednik oraz kierownik duchowy ludzi wszelkich stanów i profesji w znacznym stopniu przyczynił się do tego, że jego penitenci „ostudzeni w wyznawaniu swej wiary przez prądy józefinizmu i postępującej sekularyzacji" odzyskiwali jej sens i gorącą miłość ku Bogu[80]. Niezwykły dar duchowego uzdrawiania, którym dotykał św. Klemens ludzkich sumień, wyraził Zachariasz Werner słowami: „Hofbauer widział przez deski, pomimo zaryglowanych drzwi serca"[81].

6. *„Fides et ratio"*

Klemens Maria Hofbauer zaliczany jest do grona najbardziej znaczących osobowości swoich czasów[82]. Z jego imieniem i działalnością powszechnie wiązany jest ruch odnowy w dziewiętnastowiecznym Kościele, inicjowany przez Hofbauera i jego współbraci zarówno w Warszawie, jak i Wiedniu, stolicach będących pomostem między europejskim Wscho-

76 W. Zaleski, *Z dziejów prostytucji w Warszawie*, Warszawa 1924, s. 13–14, 18; por. A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 218.
77 MH III, s. 16.
78 MH II, s. 48–49, III, s. 16.
79 A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 218–220.
80 W. Hoyer, *„Nur Mut, Gott ist der Meister"*, dz. cyt., s. 12.
81 MH XI, s. 27, 236; por. J. Heinzmann, *Der „Homo Apostolicus"…*, dz. cyt., s. 371.
82 R. Decot, *Klemens Maria Hofbauer…*, dz. cyt., s. 3.

dem a Zachodem[83]. Istotnym elementem programu tej odnowy były wysiłki czynione przez św. Klemensa na rzecz zbliżenia ludzi ogólnie pojętej kultury i nauki do źródeł wiary i moralności.

Już w Warszawie Hofbauer dał się poznać jako zwolennik ścisłej współpracy z laikatem w Kościele, naturalnie na miarę ówczesnych możliwości i duszpasterskich standardów. W rok po przybyciu do stolicy Rzeczypospolitej powołał on do życia Stowarzyszenie Oblatów Najświętszego Odkupiciela. Na potrzeby rozwiniętego i bogatego apostolatu Święty otworzył przy kościele św. Benona drukarnię i bibliotekę (przed 1794)[84]. Również wszędzie tam, gdzie redemptoryści zakładali nowe fundacje w Europie Zachodniej, tworzyli podobne stowarzyszenia świeckich współpracowników[85]. „Hofbauer nie był ani jedynym, ani pierwszym, który wpadł na tego rodzaju pomysł. Nadał jednak tej sprawie własne oblicze i wprost światową ekspansję"[86].

W Wiedniu zaś, gdzie życie duchowe i kulturalne pielęgnowano w tym okresie przede wszystkim w kołach towarzyskich, św. Klemens dostosował się do panujących tu warunków i możliwości oddziaływania na świeckich. Wokół niego w krótkim czasie powstał tego typu krąg przyjaźni, gromadząc grupę około 50 osób, w większości studentów. Dom Hofbauera stał się miejscem spotkania i dialogu ludzi różnych warstw społecznych: urzędników i prałatów, uczonych i artystów[87]. Hofbauer był spowiednikiem i zaufanym przyjacielem licznych przedstawicieli elity intelektualnej i politycznej ówczesnego Wiednia z tzw. „kręgu romantyków". Do tej grupy należeli m.in.: Fryderyk Schlegel (1772–1829) – uczony, językoznawca i poeta, założyciel i teoretyk szkoły romantycznej w literaturze; Franciszek Széchény (1754–1820) – węgierski polityk i arystokrata; Jan Emanuel Veith (1787–1870) – pochodzący z ortodoksyjnej żydowskiej rodziny docent i dyrektor Wiedeńskiego Instytutu Weterynarii; Zachariasz Werner (1768–1823) – poeta, twórca dramatu przeznaczenia, przyjaciel Goethego, a zarazem pruski urzędnik i mason, nawrócony na katolicyzm w 1810 roku, wybitny kaznodzieja katedry św. Stefana[88]. Hofbauer wraz ze świec-

---

83 J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 175.

84 A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 152–155.

85 MH XV, s. 127–131; por. J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 46–47; A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 205–212.

86 E. Dudel, *Klemens Hofbauer. Ein Zeitbild*, Bonn 1970, s. 67–69.

87 R. Decot, *Klemens Maria Hofbauer…*, dz. cyt., s. 14–15; por. J. Heinzmann, *Der „Homo Apostolicus"…*, dz. cyt., s. 379.

88 MH XI, s. 30–47; por. O. Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern…*, dz. cyt., s. 139n; por. R. Decot, *Klemens Maria Hofbauer…*, dz. cyt., s. 14–15; por. J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 104–107; por. K. Fleischmann, *Klemens Maria Hofbauer*, dz. cyt., s. 94nn.

kimi dostrzegł też i wykorzystywał walory prasy, jako – jak sam ją określał – „rodzaju nieustannej ambony”[89].

Wielu z jego przyjaciół i penitentów zostało duchownymi, zakonnikami, a jeden z jego uczniów, Józef Othmar Ritter von Rauscher, kardynałem i arcybiskupem Wiednia (1753–1775). Wypowiedział on o św. Klemensie znamienne słowa: „Hofbauer nadał lepszy kierunek duchowi czasu”[90]. Zadziwiające może wydawać się to, że wszyscy ci możni i wpływowi ludzie gromadzili się wokół prostego kapłana, z zawodu piekarza i syna czeladnika masarskiego. Mimo iż Klemensa nazywa się „ojcem politycznego katolicyzmu”[91], zaś rok jego przybycia do Wiednia (1808) jest przez historiografów określany jako cezura narodzin katolickiego odrodzenia w Austrii[92], to jednak o wiele bardziej istotnym i niepodważalnym pozostaje fakt, iż Klemens Maria Hofbauer był w pierwszym rzędzie duszpasterzem, prawdziwym Apostołem Warszawy i Wiednia.

7. *„Bonus odor Christi”*

Gościnność to jedna z podstawowych cech wspólnego europejskiego domu. Zarówno klasztor św. Benona w Warszawie, jak i niewielkie mieszkanie Hofbauera w Wiedniu były domami „otwartych drzwi”[93]. Były to miejsca swoistego azylu dla ubogich, opuszczonych i poszukujących prawdy. Wiedeński klasztor bez zamków i klauzury, dzięki wielkiej przyjaźni i gościnności, jaką św. Klemens otaczał wszystkich bez wyjątku, stał się z biegiem czasu centrum religijnym habsburskiej stolicy[94]. „Mogli go odwiedzać w jego mieszkaniu, ile razy chcieli. (…) Zawsze miał czas, aby ich przyjąć, nawet gdy był bardzo zajęty lub cierpiący”[95].

Wśród gości św. Klemensa przeważali ludzie młodzi. Pociągała ich jego osobowość i świętość życia starszego już wtedy redemptorysty. Efekty tej pracy najtrafniej opisał funkcjonariusz wiedeńskiej policji, który obserwując dom Hofbauera i wychodzących od niego ludzi, zapisał w tajnym

---

89 J. Heinzmann, *Der „Homo Apostolicus”…*, dz. cyt., s. 379–380.
90 Tenże, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 109; tenże, *Der „Homo Apostolicus”…*, dz. cyt., s. 380.
91 K. Ganzer, *Der Heilige Hofbauer. Vater der Gegenreformation im 19. Jahrhundert*, Hamburg 1939; por. O. Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern…*, dz. cyt., s. 142; R. Decot, *Klemens Maria Hofbauer…*, dz. cyt., s. 12.
92 O. Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern…*, dz. cyt., s. 139; por. J. F. Byrne, *The Redemptorist Centenaries*, dz. cyt., s. 35.
93 MH XI, s. 236; por. J. Heinzmann, *Der „Homo Apostolicus”…*, dz. cyt., s. 367; por. E. Hosp, J. Donner, *Zeugnisse aus Bedrängter Zeit…*, dz. cyt., s. 93.
94 J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 99.
95 MH XI, s. 212, 233, 321; XII, s. 143.

raporcie, iż skutek tych spotkań „objawia się w sposób podejrzany, ponieważ biorący w nich udział okazują się zupełnie odmienieni”[96]. Wśród tych, którzy wychodzili odmienieni po spotkaniu z Klemensem, byli liczni protestanci, agnostycy, a nawet żydzi. Duchowa siła jego przepowiadania, a nade wszystko przykład życia były motywem ich konwersji lub powrotu do wiary.

Apostolat pośród innych grup wyznaniowych rozpoczął św. Klemens wraz ze swymi współbraćmi jeszcze w Warszawie, w której pod koniec XVIII wieku innowiercy stanowili około 25 procent wszystkich mieszkańców[97]. Hofbauer, choć nie miał specjalistycznego przygotowania, skutecznie prowadził spotkania dyskusyjne z warszawskimi Żydami[98]. Środkiem do zbliżenia z protestantami początkowo była muzyczna oprawa nabożeństw u św. Benona. Jednak sposób i jakość przepowiadania oraz duszpasterska troska redemptorystów sprawiły, że rozmównica klasztorna nie mogła pomieścić ewangelickich dyskutantów. Spotkania z nimi przeniesiono do specjalnie wynajętego pomieszczenia w sąsiednim domu[99]. W tę działalność najbardziej angażował się św. Klemens, prowadząc wielu do nawrócenia pod „wpływem niepojętym swej szczególnej wiary i gorliwości, swej prostoty i modlitwy, swej miłości bez granic”[100]. Podobny był również motyw licznych nawróceń w Wiedniu: „*Bonus odor Christi*”[101]. Zeznający na procesie beatyfikacyjnym były żyd Jan Veith podkreślał jednak z mocą, iż w swoim szczerym dążeniu do nawrócenia na łono Kościoła katolickiego jak największej liczby „braci odłączonych” kierował się Klemens zawsze wielką wrażliwością, delikatnością i taktem[102]. Świadectwem tego, iż Hofbauer nie uprawiał taniego prozelityzmu, jest również szacunek, jakim darzyli go światli przedstawiciele kręgów protestanckich[103]. Uniwersalizm zamierzeń i dokonań św. Klemensa wykraczał z pewnością poza ciasne ramy jego epoki, w której rodziły się demony nacjonalizmów i wyższości ras. Z drugiej strony, Hofbauer był człowiekiem swego czasu, niosąc w sobie wszystkie jego ograniczenia i stereotypy.

---

96 J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 101.
97 A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 212.
98 MH V, s. 130; XI, s. 70, 198, 218–219.
99 MH V, s. 150; por. A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 215–216.
100 A. Prusinowski, *Jan Klemens Maria Hofbauer, Wikary Generalny Zgromadzenia Przenajświętszego Zbawiciela. Ustęp z dziejów Kościoła XIX wieku w Warszawie i Wiedniu*, „Przegląd Katolicki” 19 (1864), s. 295; por. A. Owczarski, *Redemptoryści benonici…*, dz. cyt., s. 215–216.
101 MH XI, s. 59, 219, 269; XII, s. 40, 122.
102 MH XI, s. 33–34; por. XI, s. 21; XII, s. 110.
103 MH XI, s. 242; por. O. Weiss, *Die Redemptoristen in Bayern…*, dz. cyt., s. 132–133.

Zakończenie

„Poprzez jednych studentów nawracał innych studentów, poprzez jednych robotników przybliżał do Jezusa innych robotników, przez jednych polityków – następnych, poprzez dzieci – rodziców, przez kobiety – mężczyzn i tak prowadził do nawrócenia całe rodziny, bez rozgłosu, choć powoli, zawsze dążąc do celu”[104]. Hofbauer był świętym „bez patosu i ostentacji, przyjacielem młodych, powiernikiem ludzkich serc, tym, który nikogo nie zwodził i nikomu nie odmówił swej pogody ducha, żyjąc w nieustannej kontemplacji Boga, był przy tym zawsze praktyczny” i bliski każdemu spotkanemu człowiekowi[105]. Klemens był człowiekiem o autentycznie „katolickim sercu”, jego ojczyzną była Europa bez granic, choć poprzecinana zasiekami i podzielona jak nigdy w swych dziejach. Europa św. Klemensa była jednak nie tyle miejscem, ile rzeczywistością, przestrzenią, w której narody wzajemnie się spotykają, doświadczając jedynego w swoim rodzaju pokrewieństwa ducha[106].

Imperatyw jedności był niejako wpisany w życie Świętego od urodzenia, poprzez ojca Słowianina i matkę Niemkę, zjednoczonych w jednym związku małżeńskim i jednej rodzinie. Szczególnej jedności doświadczył Hofbauer w swoim zakonnym Zgromadzeniu, które przeniósł na północ od Alp, próbując rozwijać je na Wschodzie i na Zachodzie. Ziarna Obfitego Odkupienia, które hojnie rozsiewał na „zagonach Europy”, przyniosły dorodne owoce już po jego śmierci.

W rozdartej przez zaborców Rzeczypospolitej Obojga Narodów, pośród Polaków, Niemców, Rosjan, Francuzów i Żydów, wśród wielorakich tradycji, mentalności i języków, był wraz ze swymi współbraćmi znakiem, że mimo dzielących różnic można stanowić jedno w obliczu biedy i opuszczenia. Kościół i klasztor św. Benona był swoistym „sanktuarium narodów zjednoczonych” wokół Chrystusa, a otoczone miłością dzieci z redemptorystowskiego sierocińca miały się stać zapowiedzią i zaczynem nowej europejskiej metageografii, w której słowniku nie ma słowa „obcy”.

Przemierzając drogi Europy podzielonej przez pożogę napoleońskiego imperializmu i pseudooświecony absolutyzm, św. Klemens poszukiwał trwałego miejsca, gdzie by mógł „zgromadzić przy jednym stole ludzi z różnych narodów: Francuzów, Niemców, Polaków” i wysyłać ich na mi-

---

104 Por. K. Fleischmann, *Klemens Maria Hofbauer*, dz. cyt., s. 219.
105 MH XII, s. 245–246; por. R. Decot, *Klemens Maria Hofbauer…*, dz. cyt., s. 26.
106 Por. J. Heinzmann, *Głosić na nowo Ewangelię…*, dz. cyt., s. 52.

syjne szlaki Starego i Nowego Świata[107]. Wyrażał troskę o losy niszczonego przez nienawiść wspólnego europejskiego domu, gdy pytał retorycznie: „Jak mogę być obojętny wobec tak trudnej sytuacji, jaka jest w Niemczech, Francji, w Europie?"[108].

Jako Apostoł Wiednia tylko on w swojej epoce potrafił gromadzić w jedno uczonych i żebraków, studentów i arystokratów, urzędników i artystów, młodych i starców. Ten jego niezwykły chryzmat jednania ludzi i narodów prowadził zawsze ku Chrystusowi i korzeniom wiary. Kard. Carlo Maria Martini rozpoznał w Klemensie świętego, któremu „nie była obca idea europejska"[109]. Św. Klemens Maria Hofbauer patronuje z pewnością tym wszystkim inicjatywom i działaniom na rzecz europejskiej jedności, które zasadzają się na Ewangelii. „Bez Chrystusa nie można bowiem budować trwałej jedności. Nie można tego robić, odcinając się od tych korzeni, z których wyrosły narody i kultury Europy, oraz od wielkiego bogactwa kultury duchowej minionych wieków". Św. Klemens zaznaczył się w historii Europy, która jest „wielką rzeką", tym, iż pośród „rozlicznych dopływów i strumieni tworzących ją tradycji i kultur"[110] poświęcił życie i swoje powołanie, „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie" (Ef 1,10).

Summary

The essential characteristic elements of the apostleship of St Clement Hofbauer included the universalism of his mission. The article was an attempt to describe the views and activities of St Clement as a missionary and shepherd in his ministry of uniting. It is also an attempt to look at his work and life from a perspective that is wider than the perspective of the Redemptorist Congregation. In the background of his epoch St Clement discloses himself as a builder of solid unity among people of various nationalities, view points, social strata, religions and generations. Travelling the roads of the divided Europe during Napoleon's times St Clement sacrificed his life and vocation 'to unite all things in Christ' (Ephesians 1:10).

107 MH IV, s. 14–15; VI, s. 14.
108 J. Donner, J. Steinle, *Nur Mut, Gott lenkt alles*, dz. cyt., s. 34–36.
109 Kard. C. M. Martini w homilii z okazji 250. rocznicy urodzin św. Klemensa Marii Hofbauera, w czasie liturgii sprawowanej wraz z emerytowanym abp. Wiednia kard. Franzem Königiem w katedrze wiedeńskiej, 15.03.2001 (cyt. za KAI).
110 Jan Paweł II, *Homilia z okazji 1000. rocznicy…*, dz. cyt., s. 62.

część druga

filozofia

Robert Piechowicz
UPJP2 – Kraków

Dawkins – wątpliwa apologetyka ateizmu[1]

Jednym z istotnych problemów w historii ludzkiej myśli jest budowa i funkcjonowanie świata, niezależnie od tego, czy próby wyjaśnienia jego tajemnic mają praktyczny czy też teoretyczny cel. Do momentu powstania nauki nowożytnej monopol na systematyczną refleksję dotyczącą tego zagadnienia miała filozofia (także wówczas, gdy uprawiano ją w teologicznym kontekście). Gdy od XVII wieku wiedzy o świecie zaczęły dostarczać nauki empiryczne, wartość poznawcza refleksji filozoficznej stała się przedmiotem kontrowersji. Co więcej, niejednokrotnie postulowano, aby – posługując się wynikami nauki – rozstrzygnąć niektóre zagadnienia o filozoficznym charakterze, jak chociażby dotyczące istnienia i roli Boga w świecie. Do grupy orędowników światopoglądowej reformy związanej z nauką zalicza się Richard Dawkins.

W niniejszym artykule poddam analizie zasadnicze wątki rozdziału pt. *Dlaczego niemal na pewno nie ma Boga* z książki Dawkinsa *Bóg urojony*[2]. Cel rozważań Dawkinsa jest dwojaki. Po pierwsze, podejmuje on próbę wykazania „niemal absolutnej niemożliwości istnienia Boga". Po drugie natomiast, stara się nakłonić potencjalnego odbiorcę do uznania teistycznej wizji świata za fałszywą. W artykule podjęta zostanie próba zrekonstruowania struktury rozważań Dawkinsa oraz rozstrzygnięcia tego, czy któryś z wymienionych celów został osiągnięty.

1. Kilka przydatnych pojęć

Werbalizowane przez nas myśli bardzo często wymagają jakiegoś uzasadnienia. Jego formułowanie nazywane jest niekiedy argumentacją. Pre-

[1] Jest to znacznie zmodyfikowana wersja artykułu o tym samym tytule, który ukazał się w „Semina Scientiarum" 7 (2009).
[2] R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. J. Szwajcer, Warszawa 2007, s. 64–89.

cyzując to określenie, przyjmujemy, że argumentacją nazywać będziemy każdą aktywność o charakterze mentalnym lub werbalnym, której celem jest uzasadnienie jakiegoś poglądu[3]. W przypadku komunikacji werbalnej wyrazem argumentacji są wypowiedzi argumentacyjne, czyli takie, w których za pomocą jednych zdań uzasadnia się jakieś inne – z założenia kontrowersyjne – zdanie. Zdanie uzasadniane w wypowiedzi argumentacyjnej to konkluzja, zaś zdania uzasadniające – przesłanki.

Zgodnie z podanymi określeniami, wypowiedź argumentacyjna jest pewnym rodzajem wypowiedzi, czyli użyciem zdania w konkretnych okolicznościach. Innymi słowy, wypowiedź argumentacyjna ma nadawcę i odbiorcę oraz została sformułowana w określonym kontekście sytuacyjnym. Z uwagi na to każda wypowiedź argumentacyjna może – oprócz przesłanek i konkluzji – zawierać elementy dodatkowe, takie jak: uwagi wstępne, dodatkowe wyjaśnienia luźno związane z zasadniczą treścią wypowiedzi, odniesienia do kontekstu językowego i pozajęzykowego czy też elementy mające wpłynąć na odbiorcę w zamierzony przez nadawcę sposób. Dlatego zazwyczaj pierwszym etapem analizy wypowiedzi argumentacyjnych jest wyodrębnienie z wypowiedzianego przez nadawcę ciągu zdań zawartego w nich argumentu, czyli układu zdań złożonego wyłącznie z przesłanek i konkluzji.

Od tak pojętej argumentacji należy odróżnić perswazję, której mianem określimy celową i podjętą świadomie próbę zmiany czyichś przekonań, postaw lub decyzji za pomocą manipulacji symbolicznej[4]. Innymi słowy, jakakolwiek perswazja wymaga wykorzystania pewnego zespołu znaków, co – w zamierzeniu nadawcy – powinno przynieść przewidziany przez niego skutek. Z tego względu wypchnięcie kogoś za drzwi nie ma charakteru perswazji, natomiast tak pokazanie palcem w ich kierunku, jak i wypowiedzenie słów „Wynoś się pan" będą miały charakter komunikatów perswazyjnych.

Granice pomiędzy komunikacją językową a perswazją oraz perswazją a argumentacją nie są ściśle określone. Mianowicie – zgodnie z definicją – zbiór komunikatów perswazyjnych jest podzbiorem zbioru komunikatów. Z kolei każda wypowiedź argumentacyjna ma perswazyjny charakter. Jednakże, jak sądzimy, nie każda perswazja jest zarazem argumentacją, gdyż, po pierwsze, może mieć charakter niewerbalny, a – jak wskazano – jed-

[3] Zob. K. Szymanek, K. Wieczorek, A. Wójcik, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2004, s. 9n; K. Szymanek, *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*, Warszawa 2004, s. 37; M. Tokarz, *Argumentacja, perswazja, manipulacja*, Gdańsk 2006, s. 127n.

[4] Por. M. Tokarz, *Argumentacja…*, s. 194–197.

ną z cech argumentacji jest wykorzystanie wyłącznie środków językowych. Po drugie, perswazja, także werbalna, nie wymaga przedstawiania jakichkolwiek przesłanek. W szczególności perswazyjny, aczkolwiek nie argumentacyjny charakter mają komunikaty, których celem jest oddziaływanie wyłącznie na emocje i wolę odbiorcy.

Zauważmy teraz, że drugi ze wskazanych przez Dawkinsa celów – nakłonienie do uznania fałszywości teizmu – jest związany z perswazją. Z kolei uwzględniając pierwszy cel, możemy uznać, że jego rozważania będą miały charakter argumentacyjny: wykazanie niemożliwości istnienia Boga pozwala uznać, że teizm jest pozbawiony wartości. Jednakże oba cele są niezależne. Wykazanie nieistnienia Boga nie musi skutkować zmianą czyjegokolwiek światopoglądu. Jest to jednak jedynie problem odbiorcy. Z kolei modyfikowanie czyjejś wizji świata nie musi być oparte na rzeczowych rozważaniach.

2. Zasadniczy argument – wstępna charakterystyka

Przesłanki, jakich używa teista w argumencie na rzecz istnienia Boga, dotyczą zarówno budowy, jak i funkcjonowania świata jako całości oraz poszczególnych jego elementów[5]. Teista konstatuje mianowicie, że:

(P_1) Świat jest złożony,

(P_2) Elementy świata są złożone,

(P_3) Świat funkcjonuje harmonijnie oraz

(P_4) Elementy świata funkcjonują harmonijnie.

Kolejna przesłanka dotyczy dylematu, przed którym staje – według Dawkinsa – każdy teista:

(P_5) Harmonia i złożoność albo powstały przypadkowo, albo też zostały zaprojektowane.

Następny krok w argumentacji teisty jest oczywisty:

(P_6) Harmonia i złożoność nie powstały przypadkowo.

Przesłanka ta jest jednym z kluczowych elementów teistycznej argumentacji. Odrzucenie na mocy (P_6) jednego z elementów alternatywy w przesłance piątej wskazuje, że drugi z nich jest wiarygodny. Zatem:

[5] R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 87n.

(K_p) Świat został zaprojektowany.

Zdanie (K_p) to pośrednia konkluzja argumentacji teisty. Wynika ona bowiem z dotychczas przyjętych przesłanek, ale zarazem stanowi przesłankę dla konkluzji właściwej:

(K) Istnieje Projektant.

Projektant, którego istnienia w przedstawiony sposób starają się dowieść teiści, jest według Dawkinsa tożsamy z Bogiem.

Alternatywna argumentacja, którą proponuje Dawkins, oparta jest także na przesłankach (P_1)-(P_4). Przesłanka piąta jest przez niego odrzucona, gdyż – jak twierdzi – zawiera ona fałszywy dylemat. W przypadku świata ożywionego alternatywą dla projektu nie jest przypadek, lecz proces ewolucji. Z tego względu kolejnym krokiem w argumentacji Dawkinsa jest:

(P_5') Harmonię i złożoność w przypadku świata ożywionego można wyjaśnić, odwołując się do teorii ewolucji.

Dawkins zauważa następnie, że teoria ewolucji nie wyjaśnia analogicznych własności świata nieożywionego. Z tego względu uzupełnia swoją argumentację dodatkowymi uwagami, wskazującymi na to, że:

(P_6') W fizyce istnieją teorie wyjaśniające fragmentarycznie harmonię i złożoność świat nieożywionego.

Niepełność wyjaśnień dostarczanych przez teorie fizyczne wymaga z kolei przyjęcia kontrowersyjnej przesłanki o charakterze metodologicznym:

(P_7) Dane dostarczane przez naukę są lepsze niż pochodzące z innego źródła.

Z uwagi na przesłanki szóstą i siódmą Dawkins twierdzi, że:

(K_p') Złożoność i harmonia świata nieożywionego są wyjaśniane na gruncie nauki.

Ta pośrednia konkluzja argumentacji Dawkinsa może zostać sformułowana następująco:

(K_p') Harmonia i złożoność świata mogą zostać wyjaśnione bez odwoływania się do przyczyn wykraczających poza świat,

z czego wynika, że:

(K_{p2}') Harmonia i złożoność są konsekwencją zachodzących we wszechświecie procesów.

Druga konkluzja pośrednia jest równoważna temu, że:

(K_{p2}') Harmonia i złożoność nie zostały zaprojektowane,

dzięki czemu otrzymujemy konkluzję główną:

(K) Postulowanie istnienia projektanta jest bezzasadne.

Mimo tego, że argument Dawkinsa jest bardziej szczegółowy, wskazuje jedynie dwa zagadnienia będące przedmiotem kontrowersji. Pierwsze z nich to budowa i funkcjonowanie organizmów. Drugim natomiast jest funkcjonowanie świata nieożywionego (zarówno na poziomie cząstek elementarnych, jak i kosmosu). Dwa kolejne problemy to powstanie życia oraz początek wszechświata. Oba rozumowania są kłopotliwe tak co do zasadności przyjętych przesłanek, jak też sugestii dotyczących wynikających z nich wniosków.

3. Projekt *vs.* dobór naturalny

Problem nieistnienia Boga został umieszczony przez Dawkinsa w kontekście dyskusji na temat własności otaczającego nas świata. Zarówno teiści, jak i ich oponenci dostrzegają, że świat jest złożony oraz harmonijny. Zgadzają się także co do tego, że złożoność i harmonia są również cechami przedmiotów występujących w świecie. Różnica pomiędzy teistyczną a ateistyczną wizją świata ujawnia się – według Dawkinsa – wówczas, gdy wypracowana w ramach tych wizji argumentacja zostaje rozszerzona o próbę wyjaśnienia przyczyny harmonii i złożoności.

Dylematem, który, według Dawkinsa, musi rozstrzygnąć każdy kreacjonista, jest to, czy powstanie życia oraz cechy organizmów żywych są rezultatem przypadkowych procesów czy też zostały zaprojektowane[6]. Alternatywę tę kreacjoniści narzucają sobie sami, popełniając wynikające z braku wiedzy nadużycie terminologiczne polegające na uznaniu fraz „coś powstało przypadkowo" oraz „coś nie zostało świadomie zaprojektowane" za równoważne znaczeniowo[7]. Teistyczne rozstrzygnięcie tego dylematu

[6] Tamże, s. 64.

[7] Jest to jeden z bardzo powszechnie spotykanych błędów dotyczących pojęcia przypadku. W naszym kraju jako pierwszy poddał go krytycznej analizie Marian Smoluchowski. Zob. M. Smoluchowski, *Uwagi o pojęciu przypadku w zjawiskach fizycznych*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*, Lwów 1916, s. 445–458; tenże, *O pojęciu przypadku i pochodzeniu praw fizyki opartych na prawdopodobieństwie*, „Wiadomości Matematyczne" 23 (1927), s. 27–52; zob. też P. Polak, *Koncepcja przypadku w pismach Mariana Smoluchowskiego*, w: M. Heller, J. Mączka, *Krakowska filozofia przyrody w okresie miedzywojjenym*, t. III, Kraków / Tarnów.

jest nietrudne do przewidzenia. Fenomen życia i łatwo zauważalna złożoność organizmów nie pozwalają uznać ich za rezultat przypadkowych procesów. Sugerowana przez Dawkinsa ignorancja kreacjonistów w dziedzinie biologii prowadzi do podwójnego błędu. Po pierwsze, do fałszywego dylematu, po drugie natomiast, do jego pozornego rozstrzygnięcia. Rozwiązanie problemu „przypadek/projekt" nie jest ani poprawne logicznie, ani też nie ma wartości merytorycznej. Odrzucenie jednego z członów fałszywego dylematu nie gwarantuje prawdziwości drugiego. Z kolei argumentacja na rzecz projektu, oparta na sterowanym dobieraniu przykładów i odwoływaniu się do potocznej wiedzy, nie wytrzymuje krytyki. Co więcej, dzięki rzetelnej, naukowej refleksji dysponujemy narzędziem, które pozwala wyjaśnić harmonię i złożoność świata ożywionego – jest nim dobór naturalny.

Dobór naturalny według Dawkinsa ma podwójną rolę: eksplanacyjną i metodologiczną[8]. Pozwala on bowiem, odpowiednio, wyeliminować fałszywą alternatywę akceptowaną przez kreacjonistów oraz jest przykładem na to, że teorie naukowe dostarczają rzetelnego i poznawczo zadowalającego opisu zjawisk zachodzących w świecie. Wskazanie obu ról teorii ewolucji pozwala Dawkinsowi – przez analogię – skonstatować, że jakiekolwiek dotychczas niewyjaśnione przez naukę zjawisko jest wyjaśniane, w związku z czym nie należy, nawet tymczasowo, przyjmować jakichkolwiek pozornych eksplikacji.

4. Problem uzasadnienia

Obie tezy dotyczące teorii ewolucji oraz ich ekstrapolacja wymagają rzetelnego uzasadnienia. Jednakże w tekście Dawkinsa uzasadnienie takie się nie pojawia. Zamiast niego autor przedstawia czytelnikowi obszerny przegląd praktycznego wykorzystania technik i narzędzi, dzięki którym może osiągnąć przynajmniej pośredni cel swoich rozważań.

4.1. Taktyka wielokrotnych powtórzeń

Najbardziej związana z meritum sporu z kreacjonistami jest jedynie wielokrotnie powtarzana negatywna ocena ich dylematu. Oczywiście z logicznego punktu widzenia wielokrotne przytaczanie tego samego zdania nie zmienia jego wartości prawdziwościowej. Jednakże taktyka wielokrot-

[8] R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 65.

nych powtórzeń jest skuteczna ze względów psychologicznych. Dzięki jej stosowaniu, nawet mimo braku jakichkolwiek podstaw merytorycznych, można wzbudzić u odbiorcy przekonanie o prawdziwości powtarzanego zdania. Tak też postępuje Dawkins. W rozdziale *Dlaczego niemal na pewno nie ma Boga* wielokrotnie sugeruje, że istnieją wyłącznie dwa sposoby wyjaśniania harmonii i złożoności: teistyczny i naukowy. Ponadto równie często kwestionuje wartość twierdzeń kreacjonistów. Nietrudno zauważyć, że nawet jeśli dylemat kreacjonizm/antykreacjonizm nie jest pozorny, to jego rozstrzygnięcie przez Dawkinsa ma cechy pozoru.

4.2. Wizerunek oponenta

Drugim równie często stosowanym przez Dawkinsa zabiegiem jest odpowiednie preparowanie twierdzeń uczestników sporu. Propozycje teistów są przedstawiane w sposób, który ułatwia ich obalenie. Jest to często stosowany zabieg perswazyjny, zwany w literaturze przedmiotu słomianą kukłą.

Co więcej, odpowiedni dobór i specyficzny sposób przytaczania twierdzeń kreacjonistów pozwala ukształtować w umyśle czytelnika pożądany przez Dawkinsa ich obraz. Teistyczny oponent to ktoś, kto hołduje nieracjonalnym przekonaniom na temat budowy i funkcjonowania świata. Ponadto nie potrafi rzeczowo uzasadnić wyznawanych przez siebie poglądów, stosuje niewyszukane taktyki perswazyjne i jest impregnowany na jakiekolwiek (w szczególności rzeczowe) kontrargumenty.

4.3. Ironia

Stosowanie w argumentacji i perswazji wypowiedzi o ironicznym charakterze pozwala osiągnąć kilka celów. Przede wszystkim, ironia służy „uwydatnieniu, podkreśleniu myśli, zwłaszcza przy zwalczaniu przeciwnych poglądów, krytyce osoby i postępowania przeciwnika". Po drugie, „okazaniu lekceważenia czy pogardy wobec przeciwników, wyrażeniu negatywnych uczuć wobec nich"[9]. Ponadto ironiczne uwagi mogą mieć na celu ostentacyjne podkreślenie dystansu wobec omawianych tez czy też względem własnej osoby (autoironia).

Dawkins notorycznie stosuje ironię, omawiając stanowisko teisty. Jest tak chociażby wówczas, gdy rekonstruuje *credo* teistycznego oponenta, zgodnie z którym „jeśli nie rozumiesz, jak coś działa, nie przejmuj się – machnij ręką i powiedz »Bóg to zrobił«. Nie wiesz, jak przebiegają impulsy

[9] K. Szymanek, *Sztuka argumentacji*, dz. cyt., s. 169.

nerwowe? Świetnie. Nie masz pojęcia, jak przechowywane są wspomnienia. Też dobrze (…) Naukowcze drogi, nie szukaj rozwiązania tajemnic! Dostarcz je lepiej nam, a my już wiemy, jak czerpać z nich korzyści. Nie niszcz drogocennej ignorancji jakimiś zbędnymi badaniami. Nam takie luki są bardzo potrzebne, w nich bowiem znajdziemy ostatni azyl dla Boga"[10]. Kreacjoniści – zgodnie z przytoczonymi słowy – są świadomi tego, że dane dostarczane przez naukę pozwolą otrzymać spójny, zupełny i niewymagający obecności czegokolwiek nadnaturalnego obraz świata. Jednakże mają oni na celu utrzymanie ludzi w niewiedzy, gdyż dzięki temu ich społeczna pozycja pozostaje nienaruszona.

Z tego względu teiści za wszelką cenę starają się wskazywać na niezbywalność boskiej ingerencji. Życie nie powstałoby, gdyby nie to, że „Bóg świadomie uczynił cud, cisnął w prebiotyczną zupę boskim piorunem (…) i się stało"[11]. Dzięki odpowiedniemu doborowi określeń względem swoich oponentów Dawkins sugestywnie uzupełnia ukształtowany przez siebie obraz kreacjonistów.

4.4. Metafory

Metafora w standardowym rozumieniu to „zmiana znaczenia użytych w wyrażeniu słów, uzyskana na skutek ich specyficznego znaczeniowego zestawienia"[12]. Wprowadzanie wyrażeń metaforycznych urozmaica formę argumentacji, gdyż „metafora umożliwia niekonwencjonalne, zaskakujące, i przez to przyciągające uwagę przedstawienie myśli"[13]. Po drugie, metafory mogą pełnić funkcję ekspalanacyjną, która „przejawia się jako zdolność wyrażeń metaforycznych do wyrażania skomplikowanych treści w pojęciach zrozumiałych dla odbiorcy"[14].

Dawkins urozmaica argumentację metaforami na dwa zasadniczo odmienne sposoby. Metaforyczne wtręty w ramach krytyki teizmu niosą ze sobą negatywny ładunek emocjonalny (Bóg jedzący darmowy obiad, Bóg dozorujący cząstki materii). Natomiast z metaforami dotyczącymi nauki związany jest ładunek pozytywny (teoria doboru naturalnego jako filar świadomości, żuraw Darwina)[15]. Ten – odpowiedni z punktu widzenia całego rozdziału – dobór określeń pozwala Dawkinsowi wytworzyć w umy-

---

10 R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 74.
11 Tamże, s. 77.
12 Takie rozumienie metafory, bazujące na koncepcji Arystotelesa, jest bardzo popularne. Por. K. Szymanek, *Sztuka argumentacji*, dz. cyt., s. 197.
13 Tamże.
14 Tamże, s. 198.
15 Por. R. Dawkins, *Bóg urojony*, dz. cyt., s. 64, 65, 86.

śle odbiorcy sugestywne skojarzenia dotyczące obu konfrontowanych stanowisk.

4.5. Argumenty z autorytetu

Argumenty odwołujące się do wiedzy czy też postaw innych osób stanowią istotną składową jakiejkolwiek argumentacji na co dzień. Brak bezpośredniego dostępu do danych skazuje większość ludzi na zaufanie osobom uchodzącym za ekspertów w danej dziedzinie. Dlatego uwzględnianie opinii innych osób wymaga szczególnej ostrożności. Po pierwsze, z uwagi na to, że merytorycznie wartościowe dane mogą zostać zniekształcone w trakcie ich przekazywania, po drugie natomiast, ze względu na możliwość celowego wprowadzania w błąd przez nierzetelnych rozmówców.

Dawkins w omawianym rozdziale stosuje kilka strategii związanych z nadużywaniem autorytetów. Przede wszystkim, wskazuje na informacje mające wzbudzić w odbiorcy przekonanie, że wzmiankowana osoba jest rzetelnym ekspertem. Po drugie, odwołuje się do autorytetów anonimowych. Obie strategie dotyczą autorytetów, z których opiniami Dawkins się zgadza. Dwie kolejne stosowane są przez niego względem autorytetów, z którymi polemizuje. Przede wszystkim wówczas, gdy jest to niezbędne dla prowadzonej przez Dawkinsa argumentacji, wskazuje on na rozbieżność pomiędzy dziedziną, którą dany autorytet się zajmuje, a tą, na której temat się wypowiedział. Ponadto zawarł kilkakrotnie wyraźne sugestie dotyczące rzetelności intelektualnej osób, z których zdaniem podjął polemikę.

5. Zakończenie – kłopoty z argumentem

Pierwszym problemem, jaki napotka Dawkinsowska rekonstrukcja zasadniczego argumentu teisty, jest to, czy jakikolwiek teista, próbując wyjaśnić harmonię i złożoność otaczającego go świata, posługuje się sugerowanym przez Dawkinsa dylematem. Z kolei jeśli dylemat ten adekwatnie odzwierciedla specyfikę myślenia teisty, to kontrpropozycja Dawkinsa – o ile jest wiarygodna – nie została przez niego odpowiednio uzasadniona.

Porównując oba argumenty ze względu na ich pośrednie i główne konkluzje, wypada ponadto zauważyć, że o ile z zaakceptowanych przez teistę przesłanek wynika to, że istnieje Projektant, o tyle w argumentacji Dawkinsa uznanie przedstawionych przez niego przesłanek pozwala wnioskować

jedynie o nieistnieniu projektu. Jednak na podstawie tej negatywnej konstatacji nie możemy wnioskować o nieistnieniu Projektanta. Zatem pierwszy cel publikacji Dawkinsa nie został przez niego osiągnięty.

Z kolei problem realizacji drugiego zamierzenia wymaga kilku uwag. Przede wszystkim, scharakteryzowany przez Dawkinsa teizm nie odzwierciedla całego spektrum postaw naukowców i teologów zajmujących się problemem postania świata, życia czy ewolucji. Po drugie, wypreparowany przez niego teistyczny oponent ma cechy, które bądź nakłonią potencjalnego czytelnika do uznania teizmu za postawę anachroniczną i irracjonalną, bądź też pozwolą Dawkinsowi bez większych problemów uporać się z teistą w polemicznej walce. Po trzecie, Dawkins używa wielu technik, które mogą ułatwić czytelnikowi bezkrytyczną akceptację przedstawianych przez autora poglądów. Co więcej, niektóre z tych praktyk perswazyjnych wymienia on jako stosowane przez teistów, a zarazem ocenia je negatywnie.

Z wymienionych względów tekst Dawkinsa wpisuje się w tradycję niebyt rzetelnej refleksji filozoficznej uprawianej przez naukowca optującego za pewnym sposobem patrzenia na świat. Mimo to można się spodziewać, że opinie wyrażone przez Dawkinsa znajdą – niestety – wielu zwolenników.

Summary

From the XVIIth century, when the modern science raised, many thinkers suggested that some philosophical problems may be resolved by application scientific results. One of these problems was the existence of God and one of the followers of its negative solution is Richard Dawkins.

The following article contains analysis some of the propositions formulated by Dawkins about the existence of God in *The God Delusion* from the point of view of argumentation theory. It will be shown that his reasoning is not purely essential and, secondly, that the main argument is formally incorrect.

Mirosław Pawliszyn CSsR
UWM – Olsztyn
WSD – Tuchów

Przyświadczenie i pewność jako fundament doświadczenia religijnego w *Logice wiary* Johna Henry'ego Newmana

1. Zarysowanie problemu

Stawianie uogólniających tez na terenie filozofii jest zawsze ryzykowne. Bierze się to chociażby stąd, że grozi zatarciem subtelności i specyfiki czyjejś myśli, która w żaden sposób nie mieści się w ramach wygłoszonego sądu ogólnego. Biorąc pod uwagę to istotne zastrzeżenie, wydaje się jednak, że jest kilka prawd, które pomimo swej ogólności zawierają w sobie jakąś dozę słuszności.

Jednym z takich sądów będzie takie oto stwierdzenie: wraz ze śmiercią Hegla w 1831 roku skończył się czas tworzenia wielkich systemów filozoficznych. Po tej dacie na arenę filozoficzną wkroczyły różne szkoły filozoficzne, poszczególni myśliciele, którzy przedmiotem swoich analiz uczynili wyłącznie fragmenty otaczającej rzeczywistości. Wśród nich wskazać można pozytywistów i empirystów, którzy ufając wyłącznie świadectwu zmysłów, uznali metafizykę za wiedzę bezowocną i irracjonalną. Wraz z nimi ten antymetafizyczny ton podjęli marksiści, głosząc zarazem poglądy antyreligijne. Filozofia, jak zostało zauważone, skierowała się ku minimalistycznym celom. Analizą objęte zostało tylko to, co nasuwa się z nieodpartą koniecznością. Wiedzę pewną mogą dać tylko wrażenia zmysłowe, a nie intuicja czy intelekt. Poprzez zmysły wiedzie droga do poznawczego kontaktu ze światem, intuicja uwikłana jest w jakąś bliżej nieokreśloną tajemniczość i niejasność. Wyłącznie poznanie zmysłowe odznacza się cechą intersubiektywności, zaś intuicja jest doświadczeniem indywidualnym. Zmysły dają wiedzę pewną, jasną i prostą. Tylko to się liczy, tylko to jest wartościowe, czego mogę dotknąć, co mogę zobaczyć czy zmierzyć. Wszelka inna wiedza, zdobyta poza oglądem zmysłowym, może mieć

wartość tylko dla jednostki, zaś dla ogółu jest bezwartościowa. Owszem, minimalizm poznawczy, filozofia, która nie tworzy systemów, nie była wynalazkiem XIX wieku. W czasach współczesnych stała się jednak prądem dominującym, co, nawiasem mówiąc, trwa aż po dzień dzisiejszy. Od tej pory uprawianie metafizyki czy zgłębianie zagadnień religijnych było zajęciem niewdzięcznym i skazanym z góry na niezrozumienie[1].

Pośród tych, którzy nie ulegli programowi „łatwej" filozofii, ważną rolę odegrał angielski filozof John Henry Newman. Ten tyleż znaczący, co chyba wciąż niedoceniany filozof brytyjski na przekór panującym trendom za przedmiot swoich analiz obiera wiarę religijną, co więcej, czyni to z punktu widzenia argumentów głęboko racjonalnych. Staje się tu spadkobiercą wielkiej tradycji filozoficznej, która poszukuje zrozumienia wiary. Będąc głęboko wierzącym, pyta: w jakim stopniu wiara jest zasadna, możliwa do pojęcia, czy w obszarach myśli ludzkiej da się odnaleźć takie wątki, które prędzej czy później nakierują ją, w sposób naturalny, na Boga?

John Henry Newman urodził się w Londynie w 1801 roku, w rodzinie anglikańskiej. Do piętnastego roku życia był religijnie obojętny. Dotknięty chorobą w szesnastym roku życia, przeżywa nawrócenie i w wieku dwudziestu czterech lat otrzymuje święcenia w kościele anglikańskim. Studiuje Pismo Święte i pisma ojców Kościoła. W 1833 roku przeżywa kolejny moment religijnej przemiany, zbliżając się coraz bardziej do wyznania katolickiego. Z tej racji zmuszony jest do opuszczenia Oksfordu. Udaje się do Rzymu i w 1847 roku przyjmuje święcenia kapłańskie w Kościele katolickim. W 1879 roku papież Leon XII mianuje go kardynałem, a 11 lat później Newman umiera.

Spośród różnych wątków, jakie dadzą się wyodrębnić z jego twórczości, połóżmy akcent na jeden. Wydaje się, że jest on szczególnie wart zauważenia.

1. Przyświadczenia pojęciowe i realne

Myśląc o problemie pewności poznania, Newman przyjął dość zaskakujące jak na owe czasy rozwiązanie. Otóż nic innego, ale właśnie prawdy wiary mają, jego zdaniem, przywilej pewności. Świat, który poznajemy

[1] Zastrzeżenie, od którego rozpoczęto rozważania, zachowuje swoją aktualność. Nie wolno zapomnieć o takich filozofach jak E. Husserl, H. Bergson, M. Heidegger, J. P. Sartre, L. Wittgenstein (mimo łączenia tej postaci z Kołem Wiedeńskim), którzy podejmują zagadnienia będące w znaczącej opozycji do postaw minimalistycznych.

przez zmysły, nie gwarantuje jej i jest co najwyżej prawdopodobny. Cały wysiłek filozofowania sprowadził Newman do tego, by to przekonanie uzasadnić.

Problematykę pewności podjął Newman w swoim podstawowym dziele zatytułowanym *Logika wiary*[2]. Należy zauważyć, że tytuł ten jest nieco mylący. Oryginalny *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* można przetłumaczyć jako „Esej pomocny dla gramatyki przyświadczenia". Zatem nie chodzi tu ściśle o wykazanie logiczności aktu wiary, ale raczej wykazanie, że to, co zwie się przyświadczeniem, przytaknięciem, stwierdzeniem, prowadzi w sposób naturalny również, a może przede wszystkim, do aktu religijnego.

Newman rozpoczyna od stwierdzenia, iż zdania, w których pragniemy wyrazić naszą wiedzę o otaczającym nas świecie, przybierają formę pytania, warunku lub stwierdzenia[3]. Są one niczym innym jak sposobem zewnętrznego wyrażenia naszego stanu wewnętrznego, który związany jest z odpowiednim aktem umysłu. I tak pytanie będzie uzewnętrznieniem aktu wątpienia, warunek wiązać się będzie ze stanem wnioskowania, zaś stwierdzenie zakorzenione będzie w przyświadczeniu. Te trzy akty naszego umysłu różnią się między sobą i występują jako trwały stan ludzkiego umysłu. Na terenie religii mają one odzwierciedlenie w postawie sceptyka, który wszystkie prawdy wiary poddawać będzie próbie pytań, filozofa, który uważać je będzie za mniej lub bardziej prawdopodobne, wreszcie człowieka wierzącego, którego wiara będzie niezachwiana[4].

Newman zajął się w głównej mierze analizą aktu przyświadczania. Polega on przede wszystkim na bezwzględnym przyjęciu zdania, bez stawiania mu jakiegokolwiek warunku. To zakłada, że warunkiem koniecznym dla zaistnienia tego aktu jest jakieś uprzednie wnioskowanie na korzyść tego zdania, a także to, że terminy w nim użyte są dla nas możliwe do pojęcia[5]. Jak rozumieć pojmowanie terminów użytych w zdaniu? Chodzi tu o „interpretację terminów, z których się ono składa"[6]. Ściślej rzecz ujmując, i jest to jedna z różnic pomiędzy wnioskowaniem a przyświadczeniem, chodzi o to, iż wnioskując, rozważamy zdanie w jego odniesieniu do innych zdań, zaś przyświadczając, rozważamy zdanie dla niego samego, rozpatrując je w jego wewnętrznym znaczeniu[7].

---

2 J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1956.
3 Por. tamże, s. 27.
4 Por. tamże, s. 29.
5 Por. tamże, s. 35.
6 Tamże.
7 Por. tamże.

Nie możemy przyświadczyć zdaniu bez pojmowania terminów. Z tym stwierdzeniem Newmana wiąże się istotna kwestia. Terminy odnoszą się do rzeczy konkretnej lub ogólnej. W pierwszym przypadku mają charakter jednostkowy, w drugim są terminami ogólnymi. Pojmowanie rzeczy konkretnej będzie pojmowanie realnym, zaś ogólnej – pojmowaniem pojęciowym[8]. Jednak pojmowanie realne jest silniejsze niż pojęciowe, a dzieje się tak dlatego, ponieważ rzeczy jako takie wywierają większe wrażenie, w większym stopniu absorbują umysł, aniżeli pojęcia abstrakcyjne[9]. Rzecz jasna, brytyjski filozof chce uzasadnić postawioną tezę. Stwierdza więc, że w przyświadczeniach pojęciowych, których przedmiotem są pojęcia ogólne, umysł kontempluje własne tory, nie zaś rzeczy, a to właśnie sprawia, że nie wywierają one tak silnego wrażenia jak to, co przedstawione we wrażeniach[10].

Przyświadczeniom realnym Newman przypisuje trzy zasadnicze cechy. Po pierwsze, mimo iż mają one do czynienia z konkretem, a więc charakteryzują się realnością i wyrazistością oglądu, nie suponują konieczności istnienia przedmiotu, który jest oglądany. Obraz może być wyraźny i wymowny dla umysłu, może wywierać presję na podmiocie, która każe uznać jego realne istnienie, jednak może nie istnieć dla niego żadna odpowiadająca mu rzeczywistość. Zatem dając przyświadczenie jakiemuś twierdzeniu, mam jakąś bardziej uzasadnioną rację niż siła oddziaływania samego obrazu, którego wyrazem jest twierdzenie[11].

Dalej, pisze Newman, przyświadczenie niekoniecznie musi mieć charakter praktyczny[12]. Znaczy to, że kieruje się tu nie samą wyobraźnią, która pozwoliłaby nam jakoś dane przyświadczenie wykorzystać. Swą rolę odgrywają „nadzieja i obawa, sympatia i antypatia, żądza, namiętność, przywiązanie, poruszenia egoizmu i samolubstwa"[13]. Zaanalizujmy: w akcie przyświadczenia zaangażowana jest cała osoba, ze wszystkimi jej komponentami, a nie tylko sama jej zdolność do obrazowego przedstawiania rzeczy. Newman chce powiedzieć nie tylko to, że przyświadczenie jest aktem głęboko ludzkim, ale również to, iż nie jest ono wyłącznie efektem praktycznych dążeń człowieka. Otóż nie przyświadczam rze-

8 Por. tamże, s. 42–43.
9 Por. tamże, s. 54–55.
10 Na marginesie wolno zauważyć, że wypowiedziana prawda jest, owszem, słuszna, ale nie działa chyba w każdym przypadku. Wystarczy wspomnieć chociażby tych filozofów, dla których kontakt z rzeczą może być jedynie pobudką do subtelnej analizy pojęć zawartych w umyśle. Być może jednak jest to tylko wyjątek potwierdzający Newmanowską tezę?
11 Por. J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 88–89.
12 Por. tamże, s. 90.
13 Tamże.

czy dlatego, że w moim wyobrażeniu jest ona korzystna bądź niekorzystna. Ów utylitarystyczny wątek może się pojawić wyłącznie jako element w całym procesie prowadzącym do przyświadczenia, ale nie jest czynnikiem determinującym.

Trzecią cechą przyświadczenia jest to, iż ma ono zawsze charakter osobisty. Nie ma wspólnych dla wszystkich ludzi przyświadczeń. Właśnie dlatego, iż są weń zaangażowane te najbardziej intymne składniki człowieczeństwa, każdy człowiek ma własne przyświadczenia, tak jak własne są jego doznania i przeżycia. Pisze Newman: „Przyświadczenie realne jako doświadczenie, które ono zakłada, jest właściwe jednostce i, jako takie, raczej przeszkadza niż pomaga w stosunkach między ludźmi. Zamyka się ono jakby w swoim własnym domu lub przynajmniej jest sobie samo świadkiem i swoją własną normą, i nie można na nie liczyć, oczekiwać go ani tłumaczyć, gdyż stanowi przypadłość tego lub owego człowieka”[14].

2. Przyświadczenia o charakterze religijnym

Newman pisze dalej: „Nazywa się czasem to przyświadczenie wiarą, przekonaniem, pewnością. Jak długo nie mamy tego przyświadczenia, mimo całkowitego pojmowania i przyświadczania w dziedzinie pojęć, tak długo nie będziemy mieli intelektualnego punktu oparcia i zostaniemy zdani na łaskę popędów, kaprysów i majaków zarówno w dziedzinie postępowania osobistego, działania społeczno-politycznego, jak i w dziedzinie religii”[15]. Wiara religijna, bo ta nas tutaj interesuje, ma więc do czynienia z konkretem, a nie z abstrakcją, angażuje człowieka w całości, wraz z jego światem doznań, pragnień i działań. Różni się ona więc zasadniczo od przekonań pojęciowych i od wnioskowania, z którymi mamy do czynienia w naukach. Te bowiem są tylko „opinią o czymś”, ale nie „obcowaniem z tym czymś”. Wnioskowanie to tylko opinia, wydanie sądu o czymś, czego po prostu jesteśmy pewni, i nie ma ono siły przekonującej[16].

Wyciągając takie wnioski, należy je oprzeć na jakiejś tezie. Sformułujmy ją w pytaniu: skoro w doświadczeniu religijnym nie mamy do czynienia z przyświadczeniem pojęciowym czy wnioskowaniem, to czy – i jak – możliwe są tu przyświadczenia realne? Przedmiotem tychże jest konkret,

[14] Tamże, s. 91.
[15] Tamże, s. 94.
[16] Por. tamże, s. 98.

a nie abstrakt. Czy więc możliwe jest przyświadczenie realne tej Istocie, która jest Bogiem, o której intelekt wie tyle, że nie może Go ani zobaczyć, ani dotknąć, ani sobie wyobrazić? Jakiej realności daję przyświadczenie w akcie wiary?

Newman stawia te pytania, sprowadzając je do jednego: „Czy mogę udzielać jeszcze żywszego przyświadczenia Istocie Bożej od tego, które odnosi się tylko do pojęć intelektualnych"[17], i dalej: „Czy mogę wierzyć tak, jakbym widział"[18]?

Boga nie jestem w stanie zobaczyć. Prawda to oczywista i tak traktuje ją również Newman. Postrzegam jednak Jego stworzenia, a świadectwem ich istnienia są zjawiska, które działają na nasze zmysły. Mamy instynktowną pewność, że są to istotnie świadectwa istnienia przedmiotów. Droga wiedzie więc od zjawisk ku przedmiotom, które stanowią pewien zbiór czy, inaczej mówiąc, otoczenie życiowe jednostki. Podobnie do poznania Boga nie dochodzi się na zasadzie prostego skojarzenia, które wiedzie od postrzegania stworzeń ku temu, kto jest ich twórcą. Bóg jest raczej doświadczany w sferze zjawisk i doświadczeń duchowych, a nie zmysłowych[19].

Ten ściśle epistemologiczny wątek pozwala Newmanowi sformułować interesującą analogię. Otóż tak jak w poszczególnych spostrzeżeniach zmysłowych dochodzimy do twierdzenia o istnieniu świata względem nas zewnętrznego, a następnie tworzymy obraz tegoż świata, w podobny sposób od doświadczenia wewnętrznego głosu sumienia przechodzimy do pojęcia Tego, który jest najwyższym Sędzią i Władcą świata. I dalej, Jego przymioty stają się dla nas wyrazistsze w głosach, z których jako zjawisk duchowych pierwotnie doszliśmy do uznania Jego istnienia[20]. Widać więc, że pewna wrażliwość sumienia, otwarcie się na głos, który osądza nasze czyny, jest drogą wiodącą do spotkania z Bogiem.

Według Newmana, sumienie ma uprzywilejowane miejsce pośród naszych aktów duchowych. Ów wewnętrzny głos jest równie realny jak działanie pamięci, wyobraźni czy nawet rozumowanie logiczne. Kwestia moralności, tak ściśle związana z aktami sumienia, nie jest więc doświadczeniem pozbawionym znamion realności. Jestem rzeczywiście odpowiedzialny za to, co czynię. Wniosek, jaki stąd wynika, jest następujący: „W tym szczególnym uczuciu, które następuje po popełnieniu tego, co na-

[17] Tamże, s. 105.
[18] Tamże.
[19] Por. tamże, s. 105–106.
[20] Por. tamże. s. 106. Owo „pierwotne uznanie Jego istnienia" dokonało się w przyświadczeniach pojęciowych, kiedy to wygłaszaliśmy tezę „Bóg istnieje", bądź w aktach wnioskowania, gdy na terenie nauki dochodziliśmy do stwierdzenia o koniecznym istnieniu pierwszej przyczyny.

zywamy dobrem lub złem, tkwi materiał do realnego pojmowania Boskiego Władcy i Sędziego"[21].

Sumienie nie jest więc ulotnym stanem umysłowym, skojarzeniem, które rodzi się w rozumie jako rezultat podjętych czynów. Nie jest ono owocem wiedzy nagromadzonej przez *ratio* i rzutowanej na konkretne działania, w celu wydania o nich opinii. Sumienie to trwały ślad obecności Boga, tego, który odwiecznie i niezmiennie ustalił zasady moralności. Doświadczenie prawdy, która ujmuje problem sumienia w całej głębi i doniosłości, staje się motywem dla aktu przyświadczenia. Dla tego, kto uczynił ów akt, przedmiot, któremu przyświadcza, przedstawia się jako na wskroś realny i konkretny. Na tym właśnie przykładzie Newman chce pokazać, że na terenie religii mamy do czynienia z przyświadczaniem realnym[22].

Spróbujmy przeanalizować dokładniej teorię przyświadczeń o charakterze religijnym. Zaznaczono już wyżej, że przyświadczenie jest poprzedzone jakimś rodzajem wnioskowania. Brytyjski filozof zauważa jednak, że są możliwe przyświadczenia, których w żadnym momencie nie poprzedza wnioskowanie. Sytuacja taka zachodzi wówczas, gdy mamy do czynienia z postawą „przyjęcia czegoś na wiarę" oraz gdy przyjmujemy do wiadomości jakąś opinię. Mówiąc ściślej: sytuacja pierwsza zachodzi wtedy, kiedy akceptujemy jakieś zdania, uważając je z góry za prawdziwe. Przyjmujemy tu postawę bierną, niezaangażowaną[23]. Opinia zaś to cała sekwencja posiadanych przez człowieka pojęć, z którymi nie jest mu łatwo się rozstać. W tych przypadkach przyświadczenie też nie jest poprzedzone wnioskowaniem. Można więc powiedzieć, że w ten proces przyświadczania jakimś zdaniom nie jest zaangażowana świadomość. Nie pojawia się tu element ważenia racji, nie poprzedza się tego aktu uprzednią analizą logiczną. Nie konfrontuje się go też z ewentualną korzyścią praktyczną. Taki sposób wnioskowania Newman nazywa przyświadczeniem prostym[24]. Rzecz jasna, owo przyświadczenie może być korygowane. Ktoś, kto przyjął jakieś twierdzenie czy pogląd „na wiarę", może od niego odstąpić, kiedy np. dojrzeje czy zorientuje się, że nie zgadza się ono ze stanem faktycznym.

---

21 Tamże, s. 107.

22 Podobnie próbuje Newman wykazać, że kiedy mamy do czynienia z twierdzeniem o istnieniu Boga w Trójcy, może się ono również jawić jak doświadczenie realne. Dzieje się tak dlatego, że terminy użyte w doktrynie na temat Trójcy są potocznie zrozumiałe, konkretne. Nie ma w nich nic niejasnego, dane są wprost, jako realne.

23 Por. J. H. Newman, *Logika wiary*, dz. cyt., s. 154–155.

24 Por. tamże, s. 172.

Proces odchodzenia od danego raz przyświadczenia może być stopniowy bądź nagły, dostrzegalny lub niedostrzegalny[25].

Jest też druga grupa przyświadczeń, w które zaangażowana zostaje świadomość. Takie przyświadczenie zostaje poprzedzone aktem wnioskowania i określane jest przez Newmana jako przyświadczenie złożone bądź refleksyjne[26]. Newman nie twierdzi, jak mogłoby się wydawać, że takie przyświadczenie utożsamia się z procesem dowodzenia, bowiem, jak sam mówi, możliwość dowiedzenia jakiegoś twierdzenia nie jest równoznaczna z Jego prawdziwością, a prawdziwe twierdzenie może nie być dowodliwe[27]. Zaangażowanie świadomości w przyświadczeniach złożonych może sprawić, że nastąpi odwołanie danego raz przyświadczenia. Okazuje się więc, że dane niegdyś przyświadczenie proste mogło być niczym więcej jak tylko przesądem czy błędnym mniemaniem. „Z biegiem czasu, stopniowo i bez świadomego zamiaru, na drodze refleksji i doświadczenia zaczynamy potwierdzać i korygować te pojęcia i obrazy, do których odnoszą się nasze przyświadczenia"[28]. Proces korekty przyświadczeń prostych (bezrefleksyjnych) nie oznacza świadomego obalania danych kiedyś przesądów. Poprzez analizę i refleksję zachodzi sytuacja, w której osłabia się więź pomiędzy mną a przyświadczeniem, które kiedyś dałem. Newman mówi o „osłabieniu nawyku" dla przyświadczenia[29]. Pierwsze dane przez nas przyświadczenia, słuszne bądź nie, często nie różnią się od przesądów. Rozumowania, które im towarzyszą, nie mają tej samej siły co samo przyświadczenie. Jednak z biegiem czasu pojawiają się kontrargumenty przemawiające za rewizją naszych nastawień. Co ciekawe, Newman zauważa, że proces ten dotyczy „zwłaszcza tych przyświadczeń, które są związane z religią, z obowiązkami społecznymi, z polityką, lub z ogólną postawą życiową"[30]. Skąd to, dość zaskakujące na pierwszy rzut oka, stwierdzenie? Wiara nie zakłada w sobie myśli czy zamiaru, żeby się nigdy nie zmienić, „lecz zupełny brak jakiejkolwiek myśli, oczekiwania, lub obawy zmiany"[31]. Przyświadczenie złożone różni się od prostego znaczącą siłą ja-

[25] Newman opisuje szczegółowo przypadki, którym zwykliśmy dawać przyświadczenia proste. Przyświadczamy tym dziedzinom naszego życia, które 1) dotyczą obszarów naszej świadomości (nie mamy wątpliwości i nie szukamy uzasadnień, kiedy orientujemy się, że istniejemy, mamy swoją tożsamość, uczucia, doznania); 2) są naszymi podstawowymi wrażeniami, a wychodzą poza obręb samoświadomości (nie mamy wątpliwości, że obok nas istnieją inne rzeczy i inni ludzie); 3) przynależą do dziedziny autorytetu, schematów kulturowych, przekonań etycznych (por. tamże, s. 163–164).
[26] Por. tamże, s. 172.
[27] Por. tamże, s. 173–174.
[28] Por. tamże, s. 176–177.
[29] Por. tamże, s. 177.
[30] Tamże.
[31] Tamże, s. 176.

kościową. Nie jest to przyświadczenie dane tylko jakiemuś twierdzeniu, jest to „przyświadczenie przyświadczeniu, czyli to, co się zwykle nazywa przekonaniem”[32].

3. Przyświadczenie i pewność

W tym miejscu w naturalny sposób pojawia się temat pewności. Newman zajmuje się tą kwestią w kontekście dawania świadomego przyświadczenia twierdzeniu, które jest absolutnie prawdziwe. Dane mu przyświadczenie jest percepcją, a więc momentem poznawczego uchwycenia prawdziwości twierdzenia, przekonanie o tym twierdzeniu pewnością, a samo twierdzenie – pewnikiem[33]. Mówiąc inaczej, pewność to tyle, co przekonanie co do prawdziwości tego, co właśnie twierdzę. W pewności jestem przekonany, że jest dokładnie tak, a nie inaczej. Wynika z tego wniosek, iż to, co jest pewne, nie jest jeszcze tym, co jest znane. W pewności bowiem zawiera się w sposób konieczny element trwałości. Dzieje się tak dlatego, że jej przedmiotem jest prawda, twierdzenie uznane za prawdziwe. Pewność to tyle, co słuszne przekonanie. To, co jest prawdziwe, będzie takie zawsze[34]. Tak więc, będąc pewnym czegoś, wierzę, że to coś pozostanie zawsze tym, za co je uważam. Nawet jeśli zdarzy się, że od tego czegoś odstąpię, to nie znaczy, że przestało być prawdziwe.

Wróćmy do kwestii przyświadczeń w ramach doświadczenia religijnego. Powiedzieliśmy już, że mają one charakter przyświadczeń realnych. Znaczy to, że ich przedmiotem nie są pojęcia, a więc same sposoby orzekania o Bogu, lecz konkretna Osoba. Terminy, w których próbuję Ją wypowiedzieć i zrozumieć, nie mają charakteru ogólnego, pojęciowego, lecz jednostkowy, realny. Przyświadczenia te mają zazwyczaj charakter przyświadczeń prostych. Są więc nieuświadomione, niepoddane procesowi analizy. Prawdy wiary są akceptowane na zasadzie „przyjęcia na wiarę”. Newman nie bagatelizuje ich znaczenia. Co więcej, przyświadczenie proste na terenie religii ma swoją wagę. Pisze on: „Jeżeli chcemy widzieć, jaką siłę może mieć proste przyświadczenie, nie bacząc na jego refleksyjne potwierdzenie, to możemy tylko spojrzeć na tę szczodrą i niewyrachowaną

[32] Tamże, s. 177.
[33] Por. tamże, s. 178.
[34] Por. tamże, s. 190–199.

energię wiary, która objawia się na przykładzie pierwszych męczenników, na przykładzie młodzieńców, którzy stawiali czoła pogańskiemu tyranowi. To jest przyświadczenie czyste i proste, które jest przyczyną sprawczą wielkich osiągnięć, to jest ufność, która wyrasta raczej z instynktów niż z argumentów"[35]. Dane przyświadczenie jest formą przylgnięcia podmiotu do prawdziwości danej rzeczy. Nie jest to jeszcze pewność, ale właśnie spontaniczny akt, charakterystyczny dla przyświadczeń prostych. Pewność wiąże się raczej z procesem refleksji nad tym, czemu przyświadczam, jest czynnością o charakterze intelektualnym. Na jej pełny obraz składają się jednak obydwa sposoby przyświadczania, co znajduje szczególny wyraz tam, gdzie mamy do czynienia z religią. W akcie intelektu potwierdzam stan rzeczy, ale w spontaniczności nadaję „ostrze", impet, przyświadczeniu.

Widać z tego, że przyświadczenie nie jest pewnością. Ono samo może się zmienić, może podlegać rewizji, może obumierać lub powstawać. Pewność charakteryzuje się trwałością. Jej przedmiotem jest prawda, do której jestem słusznie przekonany. W pewności przyświadczam temu, co jest prawdziwe. Tak więc „nienaruszalność niemal wchodzi w skład idei pewności, przynajmniej do tego stopnia, że jej niepowodzenia dowodziłyby, iż pewność była mimo wszystko w gruncie rzeczy aktem niemożliwym, a to, co wyglądało na pewność, było po prostu wyskokiem intelektu"[36].

Postawa religijna domaga się pewności. Nie może być oparta tylko na samym przyświadczeniu. Jeżeli pozostanie się przy prostym, bezrefleksyjnym mniemaniu, może się okazać zabobonem, jeśli zaś stanie się owocem zimnej, intelektualnej analizy, będzie tylko rodzajem wiedzy. Obydwa rodzaje przyświadczeń stają się podstawą pewności, w której dokonuje się akt przylgnięcia do tego, co rzeczywiste. Wiara pozbawiona pewności to tylko deklaracja, w której nie ma miejsca na obcowanie z osobą Boga. Newman kończy swe wywody takim stwierdzeniem: „Pewność zatem jest rzeczą istotną dla chrześcijanina; a jeśli ma on wytrwać do końca, to pewność ta musi zawierać zasadę trwałości"[37].

Wniosek, jaki się tutaj nasuwa, jest następujący: dla religii sprawa pewności ma kluczowe znaczenie. Jednak w kwestii Boga, tam gdzie rozstrzygają się sprawy ostateczne, trzeba wyzwolić się od pokusy ciągłego wątpienia. Pisze Newman: „Jeżeli pozwala się na stawianie pytań w każdej sprawie, to wchodzi to łatwo w nawyk i prowadzi umysł do zastąpienia

[35] Tamże, s. 195.
[36] Por. tamże, s. 199.
[37] Tamże.

przyświadczenia operacjami wnioskowania. Racje przyświadczenia nasuwają racje do odmowy przyświadczenia"[38]. Na terenie religii nie wystarczy być przekonanym, że obcuje się z Bogiem. Potrzebna jest pewność, która staje się motywem dla przeżycia pełni wiary. Tylko wtedy jest ona bezpośrednim współprzebywaniem z Bogiem, żywym kontaktem z Tym, który jest niewidzialny i wieczny.

Podsumowanie

Podsumowując myśl Newmana, warto raz jeszcze zaakcentować jej główne wątki, by zorientować się, jak cenne, również dla współczesnej kondycji religii i wiary, są jego refleksje.

Akt przyświadczenia, który jest podstawą naszych stwierdzeń, ma charakter osobisty; znaczy to, że każdy z nas przyświadcza w sobie właściwy sposób. Nie znaczy to oczywiście, że nie możemy mieć wspólnych przyświadczeń odnośnie do tych samych postrzeżeń. Jednak mimo to każdy przeżywa je indywidualnie. Dzieje się tak dlatego, że w akcie przyświadczania zaangażowana jest cała osoba. Przyświadczenia nasze kierują się ku temu, co konkretne, a nie abstrakcyjne. Czymś naturalnym i spontanicznym jest sytuacja, w której przyświadczamy rzeczom bez uprzedniego ważenia racji. Dopiero później przychodzi moment „intelektualnej obróbki" naszych przyświadczeń, która każe zostawić to, co okazało się przesądem, i zaakceptować to, co jest prawdziwe. Oba te przyświadczenia składają się na przeżycie doświadczenia pewności. Na terenie religii przyświadczenie proste, poparte złożonym, staje się aktem całkowitego przylgnięcia do Boga. Przylgnięcie to ma swoje korzenie w tym, iż dostrzegamy naturalną konieczność Jego istnienia. Co więcej, uznanie tego istnienia nie jest suchym stwierdzeniem stanu rzeczy. Człowiek dostrzega, w oczywisty sposób, że to istnienie nie jest dlań obojętne. Bóg jest Bogiem zatroskanym o los ludzki, a nie filozoficzną zasadą istnienia rzeczywistości. Refleksja rozumowa nad problemem Boga podparta naturalnym przylgnięciem do Jego osoby składają się na pełnię aktu religijnego. Dopiero tak doświadczony Bóg staje się podstawą pewności wiary.

[38] Tamże, s. 195.

Riassunto

Questo articolo tenta di analizzare la problematica delle affermazioni e delle certezze nel più celebre libro di filosofia di J. H. Newman "Logica della fede" (An Essay in Aid of a Grammar of Assent). Il filosofo britannico, vissuto nel XIX secolo, è un uomo profondamente credente ed è il continuatore della tradizione filosofica, che si occupa della questione della fede e della religione, cercando di sottolineare il loro carattere razionale. Affermazione vuol dire la constatazione delle realtà che si dividono in irriflessive e riflessive. Questi due tipi di affermazione sono il fondamento della certezza che è l'aggrapparsi alla verità. Queste realtà, insieme, sono la base dell'atto religioso. Senza di queste, la religione diventerebbe una superstizione oppure una raccolta delle verità.

Janusz Urban CSsR
WSD – Tuchów

Das Wesen der Freiheit in Hans-Eduard Hengstenbergs Philosophie

1. Einleitung

Einer von vielen Philosophen, die sich im letzten Jahrhundert mit dem Thema „Freiheit" befasst haben, ist Hans-Eduard Hengstenberg (1904–1998), der in einem bestimmten philosophischen Kontext die Antwort auf die Frage nach der Freiheit gesucht hat.

Im 20. Jahrhundert kam es zur Renaissance der Ontologie, die seit den Tagen eines Leibnitz oder eines Christian Wolff in den Hintergrund geraten war und fast völlig in Vergessenheit geraten war. Erst im 20. Jahrhundert kam die Ontologie im Zusammenhang mit der Renaissance der Metaphysik, als selbständige philosophische Strömung zur Geltung. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde das Interesse an ontologischen Problemen wiederbelebt. Der einflussreichste Vertreter des ontologischen Denkens war Nicolai Hartmann, und seine Einflüsse sind in der Philosophie Hengstenbergs deutlich zu erkennen.

Hans-Eduard Hengstenberg hat mit seiner Philosophie versucht aus dem 20. Jahrhundert einen Bogen zu schlagen zur Tradition Aristoteles' und der Scholastik. Er wurde zu einem der wenigen großen Metaphysiker, Ethiker und Anthropologen des letzten Jahrhunderts. Er versteht sich als christlicher Philosoph, der stets an einem Zueinander von Philosophie und Theologie interessiert war, ohne deren jeweilige Eigenständigkeit preiszugeben. Auch für das Verhältnis der Philosophie zu den Naturwissenschaften verfolgte er ein ähnliches Anliegen.

Hengstenberg steht aber zugleich auch in der Tradition von Max Scheler und der Münchner Schule der Phänomenologie, insbesondere Alexander Pfänders.

Mit der Philosophie Hengstenbergs wird ein Versuch gemacht über Freiheit anders zu denken, nicht mehr in den Kategorien Determinismus – Indeterminismus. Hans-Eduard Hengstenberg versucht weiter zu denken, Freiheit und Notwendigkeit nicht als gegenüberstehende Wirklichkeiten zu verstehen und damit neue Perspektiven zu öffnen für das Verstehen der menschlichen Freiheit und letztlich des Menschen als solchem. Die Werke von Hengstenberg sind Auseinandersetzungen mit dem Idealismus der Neuzeit und ein Versuch die Ontologie weiter zu entwickeln und damit den Realismus in der Philosophie neu anzumahnen. Die Ontologie bedarf heute u.a. einer phänomenologischen Ausweisung.

2. Die Unterschiede zwei Freiheitsdimensionen

Wenn man das Wesen der Freiheit in Hengstenbergs Philosophie bestimmen will, muss man Unterschiede und das Gemeinsame der beiden Freiheitsdimensionen herausfinden: der Entscheidungsfreiheit, die vor allem in der Form der Vorentscheidung[1] vorkommt und der Seinsfreiheit.

Der erste Unterschied besteht darin, dass die Entscheidungsfreiheit unter dem Gesetz des ‚Entweder-oder', die Seinsfreiheit aber unter dem des ‚Sowohl-als-auch' steht. In der Seinsfreiheit ist das Bewusstsein davon geprägt, dass sowohl das eine als auch das andere gut und notwendig sein kann[2]. Hingegen ist eine solche rationale Überlegung im Status der Vorentscheidung ontologisch unmöglich, weil die Vorentscheidung keine rationale Überlegung (Vornahme, Entschluss, Absicht usw.,) ist, so wäre eine solche ‚Indifferenz' immer schon Folge einer Vorentscheidung, nämlich einer schlechten. Denn die Bereitschaft zu Unsachlichkeit im Angesichte eines begegnenden Seienden impliziert bereits eine Abweisung der Forderung auf sachliche Zuwendung, die vom Begegnenden ausgeht, also eine Entscheidung gegen Sachlichkeit[3].

---

1 Die Vorentscheidung ist ein Geschehen. Sie wird aus der Ganzheit der Person als Einstellung des Subjektes vollzogen, in der undifferenzierten Einheit aller Geisteskräfte. Vorentscheidung ist nun jenes Geschehen, in dem alle inneren Seinsbestände (geistige, psychische, leibliche Wirklichkeiten) der Person entweder in Richtung auf ein verantwortliches Engagement mit dem Seienden oder im Gegensinne dieses Engagements eingesetzt werden. In der Vorentscheidung wird somit eine Richtung eingeschlagen bezüglich des Einsatzes all dieser Bestände.

2 Vgl. Hengstenberg, Hans-Eduard: Freiheit und Seinsordnung, Dettelbach [2]1998, 389 (im Folgenden FS).

3 Vgl. FS, 389–390.

Der Grundunterschied zwischen den beiden Freiheitsdimensionen besteht aber darin, dass es bei der Seinsfreiheit um ein Sein geht, das sowohl in dieser als auch in jener Notwendigkeit sich ausdrücken kann (z.B. die Haltung sowohl in diesem als auch jenem Motiv), während die Vorentscheidung kein ‚Etwas' ist, das sich sowohl in dieser als auch in jener Haltung ausdrücken kann. Die gute Vorentscheidung lebt sich vielmehr eindeutig in der sachlichen, die schlechte in der unsachlichen Haltung aus. Es gibt kein umfassendes ‚Sein Vorentscheidung', das einmal im Sein der sachlichen, einmal im Sein der unsachlichen Haltung identisch bliebe. Jede Vorentscheidung ist ein absolut neuer Anfang, und zwischen schlechter Vorentscheidung und guter gibt es keinerlei Kontinuität wie zwischen sachlicher Haltung in diesem und sachlicher Haltung in jenem Motiv[4].

Ein weiterer Unterschied ergibt sich, wenn man fragt, welchen Wesen die beiden Dimensionen zuzusprechen seien. Die Entscheidungsfreiheit ist den geistigen Wesen, den Personen vorbehalten. Denn sie verlangt die Fähigkeit zu Sachlichkeit (bzw. Unsachlichkeit). Seinsfreiheit gibt es dagegen in minderen Graden bereits in der untermenschlichen Natur, überall nämlich, wo es sich um ein selbstständiges existierendes Seiendes handelt: Mensch, Tier, Pflanze, selbst das Atom ist nicht ganz ausgeschlossen – sagt Hengstenberg[5].

Zum Beweis greift er auf die Wesenscharakteristik der Seinsfreiheit zurück: Sichgleichbleiben eines Seinsbestandes in verschiedenen Notwendigkeiten und Beitragen zu eben diesen Notwendigkeiten. Das trifft aber für jedes selbstständige Seiende zu. Z.B. baut jedes lebendige Wesen dauernd konstitutive Gebilde (Zellen, und in ihnen wieder biochemische Verbindungen) auf und wieder ab, darin besteht der Vollzug seiner lebendigen Existenz. Jedes der Gebilde entsteht gemäß den psychophysischen Umweltkonditionen und insofern notwendig. Aber der Organismus hält sich durch im Wechsel dieser konstitutiven Gebilde als identisch derselbe. Das ist das, was Hengstenberg „Konstanz im Wandel" nennt[6]. Es macht zugleich die Überzeitlichkeit des Seienden aus[7]. Damit hat man das Moment des Sichgleichbleibens in verschiedenen Notwendigkeiten. Aber auch das zweite Moment der Seinsfreiheit findet sich: denn die einzelnen Konstituenten gewinnen ihre volle Seinsbestimmung und Stellung im Ganzen, d.h. die Notwendigkeit ihres So-und-nicht-anders-seins nicht ohne die ente-

4 Vgl. FS, 390.
5 Vgl. FS, 391.
6 Vgl. FS, 104; 160 f.; 190.
7 Vgl. FS, 53 f.; 104 f.; 121 ff.; 190.

lechiale Bestimmungsmacht des Organismus. Das Ganze vernotwendigt seine Teile. Diese Seinsfreiheit des Lebendigen zeigt sich auch im Spielraum, den es gegenüber den Nahrungsteilen besitzt. Es ist nicht auf bestimmte singuläre angewiesen, sie sind für den Organismus gegenseitig vertretbar. Sogar bezüglich der Nahrungsart bemerkt Hengstenberg einen (artspezifisch begrenzten) Spielraum. Bei Stoffwechselkrankheiten (Diabetes) ist diese Art von Seinsfreiheiten abnorm eingeschränkt. Oder – sagt Hengstenberg – das Tier kann den jeweiligen Ort mit einem anderen vertauschen (sei es freiwillig oder gezwungen) und realisiert in Bezug auf die Ortlichkeit eine (ebenfalls artspezifisch begrenzte) indifferentia, Seinsfreiheit, Freiheit des Spielraums. Die Pflanze hat diese Art der Seinsfreiheit nicht. Daran zeigt sich schon, dass es im Seinsreich Höhenstufen der Seinsfreiheit gibt. Je höher das Seiende im metaphysischen Range steht, umso mehr Freiheit besitzt es. Denn je höher es geschichtet ist, umso vielartiger sind die Herausforderungen aus der Welt, die an es ergehen und deren Einwirkungen es in sich selbst für seine Existenz vernotwendigen kann und muss[8].

Der letzte Unterschied, den Hengstenberg nennt, ist die Möglichkeit der Steigerbarkeit.

Die Seinsfreiheit des Menschen ist durch aktiven Einsatz der Person, und nicht nur durch naturhafte Entwicklung (als natürliches physisches, psychisches und geistiges Wachstum), steigerbar. Jeder Zuwachs an Sachlichkeit ist ein Zuwachs an Seinsfreiheit, und die einzelnen Tugendhaltungen sind nur spezifische Differenzen der Grundhaltung der Sachlichkeit auf sittlichem Gebiet. Im Bereich der Seinsfreiheit liegt einer der höchsten Sollensaufträge an den Menschen: werde frei und immer frei! Hengstenberg bezeichnet Freiheit als das höchste irdische Gut, Ziel aller Bildung und Erziehung. Auf dieser Ebene gilt für ihn der Satz: Die Freiheit wird euch frei machen[9].

Es ist bei Hengstenberg auch ersichtlich, dass die Seinsfreiheit von der Person ausgesagt wird und nicht von einer Schicht oder einem einzelnen Vermögen. Die Eingrenzung auf die so genannte ‚Willensfreiheit' ist – nach Hengstenberg – ein Verwirrung stiftender Krampf. „In Wahrheit ist der Wille gar nicht das, was frei ist, sondern die Person ist es durch ihn, das heißt, der Wille ist causa instrumentalis für die Freiheit der Person"[10]. In-

[8] Vgl. FS, 391–392.
[9] Vgl. FS, 392–393.
[10] FS, 393; vgl. Hengstenberg, Hans-Eduard: Seinsüberschreitung und Kreativität, München–Salzburg 1979, 111–112 (im Folgenden SK).

dem der Wille so der Person dient, wird er im Sinne eines Habitus geprägt, bei sachlicher Vorentscheidung im sachlichen Sinne. „Die Person ist daher mit ihrer Sachlichkeit im Willen gegenwärtig, und, weil Sachlichkeit Seinsfreiheit vermittelt, mit ihrer Seinsfreiheit. Deswegen ist die Formulierung auch richtig: Die Person ist frei in ihrem Wollen. Sie ist aber nicht nur frei durch ihren Willen, sondern auch durch ihren Intellekt und ihr Gefühl, auch sie sind instrumental für die Freiheit der Person“[11]. „Und da hier die entsprechende habituelle Prägung wie beim Willen erfolgt, so gilt nicht nur, dass ein bestimmter Mensch in seinem Wollen frei ist, er ist es auch in seinem Denken und Fühlen“[12]. Hengstenberg sagt deutlich, dass Denken, Wollen und Fühlen im Dienste der Person (und nicht aus sich und für sich!) jene gelöste Gelassenheit erlangt haben, die das Kennzeichen der Seinsfreiheit ist und das Gegenteil von aller ‚Festgelegtheit' und Schablonisierung bedeutet. Man darf also nicht behaupten, dass Freiheit in jedem Augenblick genauso gut in dieser wie in entgegengesetzter Richtung denken, wollen und fühlen zu können besagt[13].

Hier gibt es die verschiedensten Grade. Manch einer ist gar nicht frei in seinem Denken, sondern ‚festgelegt' und sieht keine anderen Denkmöglichkeiten mehr als diese. Manch einer ist in seinem Wollen viel weniger frei als er meint, vielmehr starr und in einem begrenzten Kreis von Motiven festgelegt. Schließlich frei sein in seinem Fühlen. Was das bedeutet, sieht man leicht, wenn man an die Engbrüstigkeit des Fühlens bei vielen Menschen denkt und die herabgesetzte Ansprechbarkeit für mannigfache Werte[14].

Im Unterschied zur Seinsfreiheit gibt es bei der Entscheidungsfreiheit keine Entwicklungs- und Steigerungsmöglichkeiten. Je nachdem, ob die Konditionen (psychophysische Reife, Gesundheit, soziales Milieu) für sie erfüllt sind oder nicht, ist sie vorhanden oder nicht vorhanden (wiewohl der Mensch als geistiges Wesen von Natur die Anlage zu ihr besitzt). Ein Drittes gibt es nicht. Bei einer erheblichen Gefühlspsychopathie ist der Affekt, der den Menschen zu einer bestimmten Triebhandlung drängt, entweder so stark, dass der Mensch völlig zu der Tat determiniert wird, oder sie ist nicht so stark (tertium non datur). Im ersten Falle kann von Sachlichkeit oder Unsachlichkeit keine Rede sein, die Entscheidung ist suspendiert. Im zweiten Falle hat der Betreffende die Fähigkeit und die Pflicht,

11 FS, 393; vgl. SK, 111–112.
12 SK, 111.
13 Vgl. FS, 393.
14 Vgl. SK, 111–112.

gegen den Impuls anzugehen. Tut er es, so hat er sich im Sinne der Sachlichkeit entschieden (auch dann, wenn diese Entscheidung nicht voll im äußeren Verhalten zur Erscheinung kommen kann), lässt er sich aber gehen, so hat er mit diesem aktiven Aufgeben der Entschlossenheit zum Guten die Entscheidung gegen die Sachlichkeit realisiert. Die Fähigkeit zur Entscheidung ist also vorhanden oder nicht vorhanden, es gibt kein Mittleres, keine ‚Grade'. Allerdings – fügt Hengstenberg hinzu – kann es sein, dass sie bestimmten Lebensbereichen gegenüber suspendiert ist, anderen gegenüber wieder nicht (so ist für die Neurose charakteristisch, dass ganz bestimmte Bereiche für die freie Entscheidung ausfallen und dem Zwang ausgeliefert werden). Dann gilt aber wieder: In jedem Bereich ist die Entscheidungsfreiheit, bzw. Fähigkeit zur Entscheidung, entweder vorhanden oder nicht vorhanden[15].

Diesen Sachverhalt erklärt Hengstenberg aus dem Wesen der Vorentscheidung. Sie ist ein Sicheinstellen, ein Richtungseinschlagen entweder auf sachliche oder auf unsachliche Vermögensaktualisierungen zu. Eine solche Richtung wird entweder eingeschlagen oder nicht, sie geht entweder dorthin oder dorthin. Von einem Mehr oder Weniger, oder einer geringeren Intensität zu reden, ist dabei sinnlos.[16]

Die Entscheidungsfreiheit ist dem Menschen gegeben um der Seinsfreiheit willen, genauer, um der Steigerung der Seinsfreiheit willen[17]. Es geht um jenes Maß an Seinsfreiheit, das der Mensch durch sachliche Vermögensaktualisierungen in Wort und Werk selbst hinzuerwerben kann und soll. Das ist aber nicht möglich ohne sachliche Vorentscheidung, die am Anfang der Ausgliederung von sachlichen Vermögensaktualisierungen in der extensio von der Haltung über Motiv und Ziel bis zum Mittel steht. So ist die Entscheidungsfreiheit auf die Seinsfreiheit sinnvoll hingeordnet.

Hengstenberg bemerkt aber, dass dieser Sinn der Entscheidungsfreiheit verfehlt werden kann, was bei jeder schlechten Vorentscheidung der Fall ist. Indessen ist Verfehlung eines vorgegebenen Sinnes nicht Annullierung dieses Sinnes. Das zeigt sich beim Sinn der Vorentscheidung daran, dass der Mensch eine schlechte Vorentscheidung durch ‚Umsinnen' in einer neuen guten Vorentscheidung aufheben kann, womit er dem Sinn der Entscheidungsfreiheit wieder gerecht wird. Dieser Sinn war also niemals nichtexistent. Auch im Status der schlechten Vorentscheidung war

15 Vgl. FS, 393-394.
16 Vgl. FS, 394.
17 Vgl. Hengstenberg, Hans-Eduard: Philosophische Anthropologie, München–Salzburg ^{4}1984, 347 (im Folgenden PhA).

der Mensch sinnmäßig hinbestimmt zur guten und zu den aus ihr möglichen sachlichen Vermögensaktualisierungen. Das sittlich Böse kann zwar das aktuelle sittlich Gute aufheben, nicht aber den Sinn des Menschseins in der Hinordnung auf das sittlich Gute[18].

Für Hengstenberg ist ein vollendeter Zustand denkbar, in welchem die Entscheidungsfreiheit gar nicht mehr betätigt zu werden braucht, weil die Person den Versuchungen zum ‚Umfallen' in die Unsachlichkeit entrückt ist, ein Zustand, in welchem aber die Seinsfreiheit gerade auf ihrem Höhepunkt angelangt ist. Die Entscheidungsfreiheit ist eine endliche, im Wesen fehlbare Freiheit. Gott bedarf ihrer nicht, weil er von Natur bei sich, mit seinem Sein identisch ist. Hier gibt es nur Seinsfreiheit, und zwar absolute, die sich mit der Notwendigkeit des ens necessarium deckt[19].

Mit der Steigerung der Seinsfreiheit und der entsprechenden Vollkommenheit verliert auch die Wahlfreiheit an Gewicht. Gewiss sind in keinem Leben Wahlsituationen auszuschließen, aber sie verlieren mit wachsendem Zusichselberkommen des Menschen an Gewicht und Not, sie werden in die Peripherie gedrängt und können nicht mehr ‚erschüttern'. Dadurch gewinnt das Leben als solches Klarheit und Eindeutigkeit. Je freier ein Mensch ist, umso weniger hat er es nötig, überhaupt zu wählen, weil er auf alles, was auf ihn zukommt, a priori sachgerecht zu antworten fähig ist. Das ist das Gegenteil zur ‚Qual der Wahl'[20]. „Wer in sich und in der Welt richtig steht, braucht weniger zu laufen, weil die Dinge auf ihn, den Stehenden, zukommen. Das ist die Gelassenheit, Freiheit des Seins"[21].

Hengstenberg also fasst den Gesamtbereich der menschlichen Freiheit im Sowohl-Entweder-oder als auch Sowohl-als-auch.

3. Das Gemeinsame der beiden Freiheitsdimensionen. Das Notwendigmachen

Das, worin Entscheidungs- und Seinsfreiheit übereinstimmen, macht eigentlich das Wesen der Freiheit überhaupt aus.

Die Formel für die Seinsfreiheit lautet: Sichgleichbleiben eines Seinsbestandes in verschiedenen Notwendigkeiten und Beitragen zum Zustan-

[18] Vgl. FS, 395.
[19] Vgl. FS, 396.
[20] Vgl. FS, 396.
[21] FS, 396.

dekommen der jeweiligen Notwendigkeit (z.B. kann die sachliche Haltung sowohl in diesem wie in jenem jeweils notwendigen Motiv leben, und sie trägt selbst zur Notwendigkeit des jeweiligen Motivs bei). Hengstenberg nennt das ‚Vernotwendigung'.

Diese Vernotwendigung gibt es auch in der Vorentscheidung. Denn aus der Entscheidung für die Sachlichkeit folgt notwendig die sachliche Haltung, aus der Entscheidung gegen die Sachlichkeit notwendig die unsachliche. Im zweiten Teil der Formel stimmen also beide Freiheitsdimensionen überein.

Nicht aber ist das im ersten Teil der Formel der Fall. Es gibt nämlich kein ‚Sein der Vorentscheidung', das einmal in der sachlichen, einmal in der unsachlichen Haltung mit sich identisch bliebe, sowie die gleiche Haltung einmal in diesem, einmal in jenem notwendigen Motiv gegenwärtig bleibt. Zwischen einer guten Vorentscheidung und entsprechender Haltung hic et nunc und einer schlechten Vorentscheidung mit entsprechender Haltung hic et nunc besteht ein absoluter Hiatus. Bei der Suche nach dem gemeinsamen Wesen muss man sich auf den zweiten Teil der obigen Formel beschränken: das Notwendigmachen[22].

Das Notwendige ist das eigentlich Seiende, das, was eine volle Bestimmtheit hat und nicht anders sein kann als so, wie es ist. Notwendigmachen heißt also: etwas zum Eigentlichsein bringen, und das hat ein schöpferisches Moment in sich. Es ist auch wesentlich für alle Freiheit.

Bei der Vorentscheidung ist das sehr ersichtlich: Die gute Vorentscheidung bringt eine notwendige sachliche Haltung hervor. Hengstenberg charakterisiert das als einen ‚integralen Seinsbestand', der der Kraft nach alle möglichen Motive, die in dem betreffenden Sachzusammenhang in Frage kommen, in sich enthält. Die sachliche Haltung ‚ermächtigt' den Menschen zur Begegnung mit Seiendem und dazu, jedem Seienden gerecht zu werden, das heißt, ihm das ‚Seine' (also Sein) zu geben[23].

Die gleiche Vernotwendigung findet sich aber auch in der Seinsfreiheit, z.B. in der extensio von der sachlichen Haltung in sachliche Motive, von den Motiven in Ziele und vom Ziel in die Mittel. Die Profilierung der menschlichen Verhaltensganzheit am Ende der extensio ist nichts als schöpferische Vernotwendigung, in der er zu sich selbst kommt[24].

Hengstenberg sagt, dass diese Vernotwendigung geschieht durch ‚ein In-Beziehungsetzen'[25].

---

22 Vgl. FS 399.
23 Vgl. FS, 398.
24 Vgl. FS, 399.
25 Vgl. FS, 400.

Das ist auch bei der Vorentscheidung möglich zu erkennen. In ihr lässt sich das begegnende Seiende in einer bestimmten Weise begegnen. Entweder schlägt der Mensch ihm gegenüber die Richtung auf sachliche Vermögensaktualisierungen ein oder die Richtung auf unsachliche. In beiden Fällen ‚stiftet' er eine ganz bestimmt charakterisierte Relation zwischen dem Begegnenden und sich selbst. Eben durch die Stiftung dieser Relation und in dieser Stiftung kommt seine sachliche oder unsachliche Haltung als Novum zustande. Dabei ist er zwar keineswegs autonom, sondern vom Relat abhängig. Nur weil das begegnende Seiende so ist, wie es ist, kann er sich mit ihm entweder so einlassen, dass er mit seiner Ordnung konspiriert, oder so, dass er dieses Konspirieren ablehnt. Aber in jedem Falle entsteht die Relation aus der menschlichen personalen Aktivität, und indem er die Relation setzt, entsteht in ihm die sachliche oder unsachliche Haltung. Das ist ein ebenso überraschender wie tiefgründiger Sachverhalt, dass in einer Relation und durch sie neues Sein entsteht. Hengstenberg nennt das ‚schöpferische Relation'[26].

Sie wird erst ganz in ihrem Sinngehalt aufgeschlossen, wenn das Begegnende in sich eine eigene metaphysische Ordnung besitzt, wie es vor allem bei einer begegnenden Du-Person der Fall ist. Der Mensch ist ein vielfach geschichtetes Wesen: vom molekularen über den biologisch-psychischen bis zum geistigen Bereich; und die Person schließt alles zusammen, indem sie in jedem Bereich ungeteilt ganz gegenwärtig ist. Die Vorentscheidung im Angesichte der Person schließt aber eine vorrationale Stellungnahme zu dieser Seinsordnung ein, diese Ordnung wird entweder in der guten Vorentscheidung bejaht oder in der schlechten Vorentscheidung verneint. Die Forderung nach sachlicher Zuwendung, die ontologisch von der begegnenden Person ausgeht, ist identisch mit der Forderung des Ja zu dieser Ordnung[27].

Hengstenberg erläutert das an einem Beispiel. Zwei Menschen verschiedenen Geschlechts begegnen einander beim Wirksamwerden dieser Geschlechtsdifferenz entweder so, dass der eine die Vitalsphäre des anderen im Hinblick auf dessen Gesamtperson sinnhaft durchleuchtet sieht (gute Vorentscheidung), oder so, dass die Person des Du um ihrer selbst willen gar nicht thematisch wird, sondern im Hinblick auf die Vitalsphäre relativiert wird (schlechte Vorentscheidung). Tertium non datur. Das sind zwei entgegengesetzte ‚Um-zu', entgegengesetzte Relationssetzungen. Die

[26] Vgl. FS, 400–401.
[27] Vgl. FS, 401.

erste entspricht der Seinsordnung der Person, indem das Vitale in Unterordnung zur Person gesetzt wird, wie es im Sein faktisch ist; die zweite widerspricht der Seinsordnung, indem das Ganze der Person zum Mittel der Vitalsphäre gemacht wird, wie es im Sein nicht ist; entweder Mit- und Nachsetzen oder Widersetzen im Hinblick auf die faktische Seinsordnung. Gemäß der einen oder anderen Relationssetzung wird entweder die sachliche oder unsachliche Haltung ‚konzipiert' und hervorgebracht[28].

In diesem Beispiel zeigt Hengstenberg zugleich, was eigentlich das Fundament seiner Freiheitstheorie ausmacht – der Zusammenhang von Freiheit und Seinsordnung (sein letztes Werk hat diesen Titel). Es lässt auch klar werden, was gemeint ist, wenn er die Sachlichkeit ein ‚Konspirieren' mit dem Sinn- und Seinsgesetz des begegnenden Seienden nennt.

Auch bei der Seinsfreiheit wird das Novum durch ein In-Beziehungsetzen schöpferisch hervorgebracht. Das gilt z.B. für das Hervorbringen und Notwendigmachen der Motive auf Grund der sachlichen Haltung. Das zeigt auch das Lieblingsbeispiel Hengstenbergs. Das Motiv des Friedensstiftens oder des Kampfes konnte im Menschen nur entstehen, weil er die Begegnenden ‚sich etwas anschließen ließ' innerhalb jenes Beziehungshorizontes, der schon durch die gute Vorentscheidung und die in ihr gesetzte sachliche Haltung eröffnet war. Und jede weiter folgende Stufe der extensio ist nur möglich als entsprechend fortschreitendes Engagement mit den Begegnenden. Jede neue Stufe der extensio wird von einer neuen Stufe der Beziehungnahme getragen. Und schließlich ist die ganze Vernotwendigung der menschlichen Verhaltensstruktur nur die andere Seite der Vernotwendigung des personalen Engagements. Dieses Engagement ist die schöpferische Relation, innerhalb deren die Nova der Motive, Ziele und Mittel zustande kommen bzw. erblickbar werden[29]. Der Mensch kann sich überhaupt nicht echt angagieren, ohne diese Vernotwendigung aus Freiheit[30].

Novumschaffen durch Schaffung neuer Beziehungen liegt auch im banalen Falle der Seinsfreiheit vor, wenn ein Nahrungsmittel vom Organismus angeeignet wird und durch seine neue Stellung im Ganzen neue Qualitäten, in der Assimilation ‚Verlebendigung' empfängt[31].

Dass die notwendigen Nova durch In-Beziehung-setzen hervorgebracht werden, gilt auch für das Innere der Persönlichkeitsstruktur. Wie

[28] Vgl. FS, 401–402.
[29] Vgl. FS, 402–403.
[30] Vgl. PhA, 60.
[31] Vgl. PhA, 346–347.

geschrieben: Die Motive werden zueinander in ein konstitutives Verhältnis gesetzt, und erst indem jedes Motiv im Motivverband seine unauswechselbare Stelle und seine Relation zu den anderen hat, ist es das, was es ist und sein muss. Das In-Beziehung-setzen erweist sich als schöpferischer Faktor für das einzelne Motiv und den Motivverband, denn auch dieser ist Schöpfung. Das gilt besonders, wenn man über die integrierten Motive im einzelnen Handlungszusammenhang hinausgeht und an die Dauermotive denkt, die unser ganzes Leben durchherrschen. Sie machen aber zum wesentlichen Teil die Struktur der menschlichen Persönlichkeit aus. Auch die Gestalt der Persönlichkeit ist ein schöpferisches Novum mit Notwendigkeitscharakter: „Persönlichkeit ist der Inbegriff aller geistigen, seelischen und leiblichen Verwirklichungen, die innerlich notwendig zu einer einmaligen Einheit verbunden sind“[32].

Das lebendige Ganze vernotwendigt seine Teile. Das ist aber nur als Mitteilung einer Ordnung, also schöpferisches In-Beziehung-setzen möglich. Der Lebensvorgang ist als ‚Labilität' gekennzeichnet[33], konstitutive Gebilde werden auf- und abgebaut. Dieser sinnvolle Auf- und Abbau kann nur nach einer sinngesetzlichen Ordnung geschehen[34], die nicht mit den einzelnen konstitutiven Gebilden identisch sein kann. Sie muss vielmehr vom Vitalprinzip mitgeteilt werden, das somit den Konstituentien schon in ihrem Entstehen eine bestimmte Stelle anweist, sie darin qualifiziert und vernotwendigt.

Die Labilität des Lebendigen ist ein besonders sprechender Ausdruck der Seinsfreiheit. Sie ist das Gegenteil von Starre, Festgelegtheit. Wiewohl die einzelnen Konstituentien (Zelle, biochemische Verbindungen) nur so entstehen können, wie sie faktisch entstehen, so klammert sich der Organismus nicht daran, er vermag sie immer wieder dahinzugeben, um neue aufzunehmen. Das ist das erste Moment der Seinsfreiheit: Sichgleichbleiben in wechselnden Notwendigkeiten. Das zweite liegt im Notwendigmachen der Konstituentien. Es geschieht durch Einordnung ins Ganze, In-Beziehung-setzen nach Leitung des entelechialen Prinzips. Und gerade die Labilität zeigt, dass dies In-Beziehung-setzen ein persistentes ist, es

---

32 PhA, 327; vgl. Hengstenberg, Hans-Eduard: Das Band zwischen Geist und Leib in der menschlichen Persönlichkeit, in: Christliche Philosophie in Deutschland 1920–1945, 261–295, 263–264.

33 Wenn das In-Beziehung-setzen der Konstituentien durch das entelechiale Prinzip frei im Sinn der Seinsfreiheit ist, dann hat das die Vereinbarkeit von Kausalität und höheren Ursprungsbeziehungen zur Voraussetzung. Besonders wichtig ist bei Hengstenberg, dass die Raum- und Zeitstellen für das Ansetzen der Kausalrelationen durch die letzteren nicht determiniert sind, sondern für die höheren Determinationen (Begründung, Ausdruck, Sinnmitteilung) offen bleiben.

34 Die Sinnhaftigkeit, die sich in der Ordnung der Konstituentien realisiert, ist ontologischer Sinn und darf nicht als Sinnurhebung im Seienden selbst missverstanden werden. Über den Unterschied von ontologischem und persönlichem Sinn bei Hengstenberg vgl. z.B. PhA, 249 f.

muss fortgesetzt aktualisiert werden und erweist sich damit als Wesensmoment der Seinsfreiheit[35],

Das Schaffen von neuen Seinsbeständen durch Setzen von Relationen erweist sich als das gemeinsame Wesen von Entscheidungs- und Seinsfreiheit. Hengstenberg fasst das so zusammen: „Freiheit besteht in der Fähigkeit zum Setzen einer schöpferischen Relation; und der freie Vollzug ist das Setzen dieser Relation selbst, innerhalb deren notwendiges Neues entsteht"[36]. So erweist sich Metaphysik der Relationen als ein Fundament der Metaphysik der Freiheit.

Hengstenberg erklärt, warum in seiner Philosophie der Relation eine solche ontologische Mächtigkeit zugesprochen wird. Doch jedes echte Kunstwerk zeigt, dass durch Relationssetzung neues Sein entstehen kann[37]. Laut Hengstenberg ist das Schaffen tatsächlich in gewissem Sinn das Urbild aller Freiheit. Es zeigt auch die Verbindung von Freiheit und Notwendigkeit. Z.B. ist der schaffende Künstler erst dann vom Druck der Aufgabe befreit, wenn sein Werk ganz vernotwendigt ist, das heißt, wenn alle Einzelheiten da stehen, wo sie stehen müssen und keine mehr durch eine andere ersetzbar ist. Zugleich ist diese Notwendigkeit Ausdruck der Freiheit. „Denn der Schaffende hat sich selbst zu ihr bestimmt, aus seiner personalen Initiative, aus seinem Engagement mit Welt und Wirklichkeit. Er kommt im Werk zu sich selbst und hat sich in ihm zugleich von sich selbst und zu sich selbst befreit. Schließlich ist die ‚Entbindung' vom Werk und seine Entlassung in die Welt Ausdruck dieser Selbstbefreiung. Das Sichgleichbleiben im Wechsel der Notwendigkeiten ist durch das Fortschreiten von Werk zu Werk repräsentiert"[38].

Entscheidungs- und Seinsfreiheit sind nicht gleichrangig. Die erste ist dem Menschen um der Steigerung der letzteren willen gegeben. Für Hengstenberg ist ein Zustand denkbar, in dem die Entscheidungsfreiheit gar nicht betätigt zu werden braucht, aber dessen ungeachtet bzw. gerade deshalb die Seinsfreiheit in letzter Vollendung spielt[39].

Hengstenberg bezeichnet die Freiheit als das höchste irdische Gut, bemerkt aber, dass jedes irdische Gut nur Bestand hat in schöpferischer Relation zu einem ewigen Gut[40].

---

35 Vgl. FS, 404–405.
36 FS, 405; vgl. PhA, 346–347.
37 Vgl. FS, 405.
38 FS, 406.
39 Vgl. PhA, 347.
40 Vgl. FS, 407–408.

4. Schöpferischer Charakter der Freiheit[41]

„Freiheit besagt nicht zwischen schon bestehenden Möglichkeiten zu ‚wählen', in ihr werden vielmehr neue Möglichkeiten geschaffen"[42].

Der schöpferische Charakter der Freiheit nimmt seinen Anfang im Hervorbringen des Seins der Haltung. Die Person als Urheber der Vorentscheidung bringt diese ‚grundlos' im Sinne von ‚motivlos' hervor (denn alle Motive folgen erst auf die Vorentscheidung). Diese Entscheidung ist auch nicht als ontologische Folge aus dem Sein der Person aufzufassen (was die Freiheit aufheben würde); von der Person zu ihrer Vorentscheidung gibt es keine Relation im Sinne von Grund → Folge oder Ursache → Wirkung. Vielmehr bringt die Person als Urheber (und nicht Ursache) die Entscheidung selbst hervor als etwas absolut Anfängliches, und das ist das genaue Gegenteil von einem ‚Folgen' von etwas aus etwas. Es ist das ‚Urphänomenale'. Die Person bringt die Entscheidung im besagten Sinne ‚grundlos' hervor, weil sie selbst diese Entscheidung vollzieht und darin selbstgegenwärtig ist; weil der Person eigen ist, den Raum der Bestimmungslosigkeit, der Leere, mit ihrer selbigen Gegenwart auszufüllen. Durch ihre grundlosen Entscheidungen bringt sie dann selbst schöpferisch Gründe und Motive hervor[43].

Der Vollzug der Vorentscheidung ist prototypisch für die Fähigkeit der Person, einen echten Anfang zu machen. Anfang ist das Gegenteil von Wirkung und Folge eines anderen. Was anfängt, kann nicht Wirkung und Folge von etwas anderem sein. „Einen Anfang zu machen, ist das Charakteristikum des Urhebers im Gegensatz zur Ur-‚Sache' oder zum Ur-‚Grund'"[44]. Die Vorentscheidung ist für Hengstenberg Prototyp für alle Urhebungen aus der Person, für alles Schöpferische. „Genau dasselbe Anfangmachen der Person liegt allem orginalen Werkschaffen zugrunde"[45]. Das Schöpferische ist ‚Urphänomen', das heißt ein solches, das niemals in seinem Sosein und Dasein einfach durch anderes Sosein und Dasein abgeleitet werden kann[46].

---

41 Mehr über den Begriff ‚Schöpfung' und ‚fortgesetzte Schöpfung' vgl.: H.-E. Hengstenberg, Der Begriff der Schöpfung bei Thomas v. Aquin, und der Begriff der fortgesetzten Schöpfung, in: Die Kirche in der Welt, 4/1951, 29–34; H-E. Hengstenberg: ES, 28–230, 189–233.

42 PhA, 346.

43 Vgl. FS, 398–399.

44 Hengstenberg, Hans-Eduard: Grundlegung der Ethik, Würzburg ²1989, 137 (im Folgenden GE).

45 GE, 137.

46 Vgl. GE, 137.

Aber andererseits besteht eine Grenze der Freiheit am Sein: Die personale Spontaneität erhebt sich nur auf der Grundlage des Seins und kann niemals etwas anderes hervorbringen als entweder Erfüllung oder Defizienz jenes Seins- und Sinnentwurfs, der vorgegeben ist und nicht seinerseits wieder Produkt endlicher personaler Initiative sein kann[47].

Auch die aus der guten Vorentscheidung gesetzte sachliche Haltung ist ein schöpferisch hervorgebrachtes Sein. Diese Haltung ist weder psychologisch-genetisch aus Motiven abzuleiten noch einfache ontische Folge des Ontischen der Person. Es ist das schöpferische Hervorbringen von notwendigem Sein aus Freiheit[48].

Wenn Hengstenberg sagt, dass menschliche Freiheit ein Schaffen neuer Möglichkeiten ist, denkt er an die Vorentscheidung. Von ihrem Richtungscharakter häng es aber ab, welche Motive im Menschen ausgezeugt werden. Je nach dem ausgezeugten Motiv entstehen aber ganz verschiedene Ansatzpunkte, weil verschiedene Perspektiven, Ziele und schließlich ‚Wahlkreise' für die Mittelwahl. Dass heißt, die anfänglichen Möglichkeiten, aus denen sich die Richtungen auf Handlungen und diese selbst entfalten, sind von der einen Vorentscheidung her radikal verschieden von jenen, die durch die andere Vorentscheidung eröffnet werden. Erst aus diesen anfänglichen, initiatorischen, aus der Vorentscheidung geschaffenen Möglichkeiten kommt es dann ganz am Ende der extensio zu jenen Möglichkeiten der Mittel, die in dem aus menschlicher schöpferischer Freiheit mitbestimmten ‚Wahlkreis' vor ihm liegen[49].

Auch die Motivverbände[50], die aus integrierten Motiven ein konstitutives Gebilde bauen, sind ebenfalls ein Seinsbestand, der schöpferisch aus der Haltung – freilich nur in ständigem Sachkontakt und nicht autonom – hervorgebracht wird[51],

Es entsteht aber die Frage, ob im Falle einer schlechten Vorentscheidung etwas Schöpferisches entsteht. Hengstenberg spricht von einem Schöpferischen mit negativem Vorzeichen. Zweifellos, ist die unsachliche Haltung genauso wenig psychologisch aus Motiven abzuleiten und genau so wenig bloß ontologische Folge des Ontischen der Person wie die sachliche. Insofern gilt auch hier die Urphänomenalität. Aber Unsachlichkeit bedeutet eine Defizienz der Seinsfreiheit. Sie macht es unmöglich, mit Begegnen-

47 Vgl. GE, 137.
48 Vgl. FS, 399.
49 Vgl. GE, 188.
50 Vgl. FS, 376–377.
51 Vgl. FS, 399–400.

dem in wirklichen inneren Seinskontakt zu treten und hat daher von vornherein eine den Blick verengende Wirkung. Diese ontologische Defizienz zeigt sich auch an dem, was Hengstenberg ‚Uneins mit sich selbst' nennt[52], und eben dieses kennzeichnet den Status der unsachlichen Haltung. Aber dennoch ist Unsachlichkeit keine bloße ‚Ausfallerscheinung', keine Negation, sondern eine Privation, ein Ausschließen dessen, was sein sollte (das Sein der sachlichen Haltung), insofern also noch ein Novum gegenüber dem, was der Mensch vor der Entscheidung war[53].

Wenn Hengstenberg die Freiheit mit dem Schöpferischen in Verbindung bringt, so meint er natürlich kein demiurgisches Schöpfertum des Menschen. Er zeigt immer, dass alle menschliche Freiheit und alles menschliche Schöpfertum an die vorgegebene Wirklichkeit und an die Seinsordnung gebunden ist.

Hengstenberg versteht Freiheit als „die Fähigkeit zum Eröffnen einer schöpferischen Relation". Die höchsten Stufen der Freiheit sind die, bei denen die Spontaneität des Geistes beteiligt ist; und bei diesen sind wiederum die höchsten jene, die auf einer Vermögensaktualisierung durch den Geist beruhen. Hier ist der Mensch eigentlich Urheber (es handelt sich um persönlichen Ausdruck)[54].

Hengstenberg versteht aber ‚schöpferische Relation' nicht im Sinne des Deutschen Idealismus, nach dem das Subjekt eine ganze Welt aus sich heraus ‚produziert'. Der Mensch setzt für seine schöpferische Relation ein Ansichseiendes voraus, das er nicht gemacht hat, dem gegenüber er vielmehr zur sachlichen Haltung verpflichtet ist. Und das neue ‚Sein', das Folge der menschlichen Relation ist, hat nicht den gleichen Selbstbestand wie das naturhaft von ihm hervorgerufene; „So wie eine künstlerisch gestaltete Birne keine wirkliche Birne ist und niemals zur metaphysischen Existenz erwachen kann". „Schöpfung des Menschen ist Nachschöpfung, aber immerhin eine echte Schöpfung"[55].

Hengstenberg führt in seine Philosophie sehr stark den Begriff ‚Kreativität' ein[56]. Das bezieht er auch auf die Freiheit. In seinem Verstehen erweitert jede kreative Verhaltensganzheit, jede Sinnrealisierung (positiv sittliche), jeder neue Erkennungszusammenhang, jedes gewachsene Werk die Freiheit und macht den Menschen freier in seinem Denken, seinem

52 Vgl. PhA, 193, 203, 250;
53 Vgl. FS, 400.
54 Vgl. PhA, 347.
55 PhA, 347.
56 Vgl. sein Buch „Seinsüberschreitung und Kreativität". Er spricht über Kreativität aufgrund dessen, was er als das‚Transentitative' betrachtet.

Wollen und Fühlen, macht ihn frei zu immer mehr Initiationen. Auf der anderen Seite aber kommt alles Kreative aus Freiheit und setzt schon ein Maß an Freiheit voraus. „Kreativität und Freiheit rufen und steigern sich gegenseitig“[57].

„Je mehr existentielle Freiheit jemand besitzt, umso kreativer ist er. Kreativität erwächst aus der Freiheit des Spielraums“[58].

Allerdings gibt es aber eine Einschränkung. Wenn Kreativität immer mit Freiheit einhergeht, dann kann man das nicht einfach umkehren. Freiheit kann auch destruktiv realisiert sein (ein Beispiel ist die schlechte Vorentscheidung). Die Komplementarität von Freiheit und Kreativität gilt also nur für die im Raum der Sachlichkeit praktizierte Freiheit[59].

5. Freiheit und Kausalität

„Freiheit ist Anfangskraft. Echtes Anfangen aber steht jenseits aller Kausalität“[60].

Hengstenberg beweist am Beispiel musikalischer Komposition, dass Freiheit vom Boden der Kausalität gar nicht zu erreichen ist. Das Wesen der Komposition besteht nicht darin, an Noten, Tönen, Instrumenten etwas kausal zu verändern (das Erklingenlassen gehört nicht zum Schaffen und ist Sache des reproduktiven Künstlers). So wie G. Marcel gesagt hat, dass Freiheit sich „nicht in eine Kausalitätssprache übersetzen“ lässt[61]. „Solange wir Freiheit so zu denken suchen, dass wir uns eine zeitliche Kausalkette vorstellen, die in einem transzendenten Glied X anfängt, bleiben wir auf dem Holzweg. Denn X muss ja einmal ‚anfangen’ zu wirken, also von der Zeit abhängig sein und somit unter das Gesetz der zeitlichen Kausalkette geraten. (…) Alles, was man erreicht, wenn an Freiheit von der Kausalität her denkt, ist eine bloß ‚negative Freiheit’ (wie N. Hartmann es nennt): Es wird ein X gedacht, bei dem ich jede Bestimmtheit durch eine Ursache eliminiere. Das Ergebnis ist bloße Unbestimmtheit – Zufälligkeit oder Willkür – der Tod der echten Freiheit“[62].

57 SK, 169.
58 SK, 111.
59 Vgl. SK, 169.
60 PhA, 347.
61 Marcel, Gabriel: Der Mensch als Problem, Frankfurt 1956, 78.
62 FS, 406–407. Über die Grenzen der Kausal- gegenüber der Sinn- und Freiheitskategorie vgl. Steinberg, Wilhelm: Grundfragen des menschlichen Seins. Eine Einführung in die philosophische Anthropologie, München 1953, 77.

Kausalität mag conditio oder Instrument beim freien Vollzug eines endlichen Urhebers sein[63], das freie Prinzip steht in jedem Falle jenseits der Kausalrelationen und greift nicht selbst im Sinne der Kausalität in sie ein[64], Hengstenberg unterstreicht, dass es zur Interpretation der Freiheit der Ursprungsrelationen bedarf, die sich von der Kausalität grundsätzlich unterscheiden.

Den einzigen Zusammenhang mit der Kausalität sieht Hengstenberg darin, dass die Entitäten in eine solche Beziehung zueinander gebracht werden, dass neue Ursachenreihen erstmalig entspringen können. „So regiert z.B. unsere Vermögensaktualisierung den sinnlichen Vorstellungsablauf und lässt in diesem psychophysische Kausalfaktoren ins Spiel kommen, gerichtete Kausalprozesse erstmalig entstehen. Aber auch dann bleibt das die Relation bestimmende Prinzip jenseits der Kausalreihen"[65].

6. Die Wahlfreiheit

Die Wahlfreiheit ist nach Hengstenberg weder die repräsentativste noch die höchste Stufe der Freiheit. Nicht die repräsentativste: Mit der Entscheidungsfreiheit hat sie gar nichts zu tun, obgleich die landläufige Meinung beides dauernd durcheinanderwirft. Die Wahl geschieht ‚zwischen' einer Mehrheit von Objekten, die Vorentscheidung im Angesichte eines einzigen. Die Vorentscheidung ist ein anfängliches Sicheinstellen im Sinne oder Gegensinne der Sachlichkeit, die Wahl setzt eine Grundeinstellung immer schon voraus, sie bewirkt sie nicht, sondern lässt sie sich nur auswirken. Die Wahl ist höchst rational, die Vorentscheidung überbewusst und vorrational. Aber auch innerhalb der Seinsfreiheit ist die Wahl nicht repräsentativ. Ihr fehlt das Richtung Einschlagende, Horizonte Eröffnende, Weltaufschließende, wie es besonders bei der Motivbildung, aber nachgeordnet auch bei der Zielfassung, wesentlich ist[66].

Die Wahl ist für Hengstenberg die niederste Stufe der Freiheit. Das zeigt ihr utilitärer Einschlag: Wählend betrachtet man ein Objekt im Hinblick darauf, ob es ‚zu' etwas gut ist. Wahl ist daher nicht nur unangebracht, sondern geradezu zerstörend gegenüber Selbstwerten, d.h. solchen, die in sich und nicht bloß zu etwas gut sind. Dazu gehört alles, was dem Men-

63 Vgl. FS, 61, 75.
64 Vgl. FS, 73 ff., 78 ff.
65 PhA, 347.
66 Vgl. FS, 381-382.

schen heilig ist und im Zenit seines Wertreiches steht. Man wählt nicht zwischen Religionen und Konfessionen, nicht zwischen diversen möglichen Partnern zum Zwecke des Eheschlusses, im idealen Falle auch nicht zwischen Berufen. „Und gerade, wo sich Wahl verbietet, sind wir im eminenten Sinne frei" – sagt Hengstenberg. Man denke an den schöpferischen Augenblick, in dem sich in einem Menschen ein Motiv des Opfers oder der Hingabe aus der Liebeskraft entbindet – selbstverständlich, notwendig, aber in freier Notwendigkeit unter Erfüllung des tiefsten Selbstseins[67].

Die Wahl ist also gar nicht zentral für die menschliche Wesensverwirklichung. Im Gegenteil kann man sagen, dass der Mensch in dem Maße, wie er in der Seinsfreiheit wächst und verwesentlicht ist, auch der ‚Qual der Wahl' enthoben wird. Zumindest wird das Wählen in die peripheren Bereiche des Lebens abgedrängt, in den höheren herrscht das freie Annehmen dessen, was auf den Weisen in sinnhafter Entsprechung zu seinem Seins- und Sinnentwurf und zu seinem Auftragsgewissen als ‚An-Spruch' zukommt[68].

Hengstenberg nach liegt die Überschätzung der Wahlfreiheit an dem schier unausrottbaren Vorurteil, „dass wir am meisten bei uns selber seien, wenn wir den Vollzug mit unserem rationalen Kontrollbewusstsein begleiten, und dass Freiheit in jedem Falle die Übersicht über eine Mehrheit von Möglichkeiten und den Einsatz konturiert abgrenzbarer Vermögensaktualisierungen nach seiten des Denkens und des Wollens voraussetzte"[69].

Wenn die Wahl auch den niedersten Freiheitsgrad darstellt, so ist sie doch nur bei einem Wesen möglich, das alle Freiheitsgrade besitzt: Vorentscheidung und Haltung, Motivbildung und Zielfassung sind dazu vorausgesetzt. Deshalb kann man nur dem Menschen, nicht dem Tier, Wahlfreiheit zusprechen[70].

7. Determinismus – Indeterminismus

Die in der Theorie Hengstenbergs nachgewiesene eigenartige Verbindung von Indeterminiertheit der Vorentscheidung und Notwendigkeit bzw. Vernotwendigung bei der extensio im Raum der Seinsfreiheit sprengt das starre Schema ‚Indeterminismus – Determinismus'[71]. Wenn Heng-

67 Vgl. FS, 382; GE, 185.
68 Vgl. GE, 186.
69 FS, 383.
70 Vgl. FS, 383.
71 Vgl. PhA, 60.

stenberg die Vorentscheidung als indeterminiert erweist, dann steht die doch nicht als einfach pure Determination im Sinne des Determinismus im Raum der extensio gegenüber. Vielmehr besteht hier jener charakteristische ‚Spielraum' im Sinne der Seinsfreiheit.

Auf der anderen Seite kann man nicht sagen, dass in der extensio: Haltung – Ziel – Mittel eine Indeterminiertheit im Sinne des Indeterminismus herrsche. Hengstenberg weist ja gerade die wachsende ‚Selbstvernotwendigung' des Subjekts nach, die z.B. ‚Wahl' zwischen Motiven ausschließt. Im Bereich der Seinsfreiheit wird der Gegensatz ‚Indeterminismus – Determinismus' sinnlos[72].

Im konkreten Handlungsraum verliert also sowohl der Begriff des Determinismus als auch der des Indeterminismus seinen Sinn. Freiheit und Notwendigkeit durchdringen einander. Man kann nicht reden von einem absoluten Indeterminismus und auch nicht von Determinismus. Indeterminismus hat das absolute Recht nur im Raum der Vorentscheidung[73].

Man darf aber auch Hengstenbergs These nicht als einen schrankenlosen Indeterminismus missverstehen. Erstens bedürfen die Vorentscheidungen der Konditionen. Zweitens ist die Vorentscheidung noch kein konkretes Denken, Wollen, Werten oder Handeln, sondern nur ein Richtungeinschlagen, Sicheinstellen. Damit es zu konkreten Vermögensaktualisierungen kommt, müssen erst Motive ausgezeugt werden, aus diesen wiederum Ziele, die ihrerseits des öfteren eine Wahl der Mittel verlangen. Die ganze extensio der Vorentscheidung in den Handlungsraum verläuft selbstverständlich nicht mehr absolut indeterminiert, sondern angepasst an die sachlichen Notwendigkeiten der Umstände und Situationen. Das heißt nicht, dass in diesem Raum der extensio der Vorentscheidung überhaupt keine Freiheit mehr walte. Es tritt nur eine andere Dimension der Freiheit in Kraft, die Hengstenberg die der Seinsfreiheit genannt hat.

8. Zwang zur Freiheit und deren Bewusstsein

In der vierten Auflage seiner „Philosophischen Anthropologie" führt Hengstenberg zusätzlich noch einen Punkt mit folgendem Titel ein: „Der Mensch ist das zur Entscheidung für oder gegen Sachlichkeit fähige und

[72] Vgl. GE, 182. Vgl. Gomperz, Heinrich: Das Problem der Willensfreiheit, Jena 1907.
[73] Vgl. PhA, 343.

gezwungene Wesen“[74]. Und seine Theorie beweist das wirklich, dass der Mensch zu keinem Zeitpunkt der Verpflichtung zur Sachlichkeit enthoben ist und dass jedes seiner Objekte zumindest auch ein sachliches Verhalten von ihm fordert. Andererseits hat er im gleichen Umfang die Möglichkeit zur Verfehlung der Sachlichkeit, d.h. zur Unsachlichkeit. Damit steht der Mensch jeden Augenblick jedem Objekt gegenüber in der Situation der Entscheidung für oder gegen Sachlichkeit. Das Utilitäre kann ihm diese Entscheidung nicht abnehmen, da es selbst nur entweder von der Sachlichkeit oder Unsachlichkeit geformt sein kann.

„Entscheidung aber bedeutet Freiheit. Wäre der Mensch zur Sachlichkeit gezwungen, so wäre er der Getriebene eines Gesetzes wie das Tier auch. Dann aber wäre das Phänomen Sachlichkeit selbst zerstört, wenn nämlich Sachlichkeit heißt: Hinwendung aus dem eigenen Fürsichsein zum Ansichsein des Objektes“[75]. Der Mensch würde nicht ‚sich' hinwenden, sondern gewendet werden. Sachlichkeit schließt also beim Menschen ihrem Wesen nach die Möglichkeit zu ihrem Gegenteil ein. Das bestätigen die Phänomene: Es gibt auch Unsachlichkeit. Umgekehrt: Wäre der Mensch zu unsachlichem Missbrauch gezwungen, so verlöre seine Haltung den negativen, die Ordnung der Dinge negierenden Charakter. Sie wäre selbst nur ein Teil des notwendigen Vollzugs dieser Ordnung. Das Phänomen der Unsachlichkeit wäre zerstört. Sachlichkeit und Unsachlichkeit setzen also Freiheit voraus[76].

Hengstenberg sagt also: „Zur Entscheidung ist der Mensch gezwungen, in der Entscheidung aber frei. Das heißt: Der Mensch ist das zur Freiheit gezwungene Wesen“[77]. Allerdings können die Entscheidungen in verschiedenen Tiefenbereichen des menschlichen Wesens fallen und sobald die Konditionen zur Betätigung der Freiheit erfüllt sind[78].

Hengstenberg beruft sich auf Nicolai Hartmann, der gezeigt hat, dass es Situationen gibt, in denen der Mensch ‚die Härte des Lebens'[79] erfährt, indem er einer Entscheidung nicht entfliehen kann. Er muss auf die Betroffenheit in der Realsituation antworten so oder anders. Nichtreagieren und Nichthandeln ist auch ein Reagieren und ‚Handeln', nämlich ein Verpassen und Verfehlen der Situation, also eine negative Antwort. Könnte die Flucht

---

74 PhA, 40.
75 PhA, 40.
76 Vgl. PhA, 40.
77 PhA, 40. Ähnlich Hartmann, Nicolai: Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim [3]1948, 208; vgl. Jancke, Rudolf: Ursprung und Arten des realen Seins. Das Sein der Zeit, der Sittlichkeit, der Kunst, der Freiheit, der Geschichte, Bern 1963, 123–124.
78 Vgl. FS, 298.
79 Vgl. Hartmann: Zur Grundlegung der Ontologie, 179 ff.

vor der Entscheidung tatsächlich auf die Dauer gelingen, so wäre auch die Freiheit dahin. Die ‚Härte des Lebens', das Gezwungensein ist es also, was die Freiheit lebendig und realmöglich erhält[80].

„Der Mensch ist nicht nur das Wesen, das zur Freiheit gezwungen ist, er kann auch nicht anders als um diese seine Freiheit wissen"[81]. Das ergibt sich daraus, dass der Zwang zur Entscheidung nicht unbewusst sein kann. „Das Wissen um die Vorentscheidung ist zugleich auch Wissen um die Freiheit der Entscheidung, ein Wissen, das integrierender Bestandteil des elementaren, nichtgegenständlichen Selbstbewusstseins ist"[82]. Bekanntlich sehen die Indeterministen – so argumentiert Hengstenberg – das Bewusstsein der Freiheit als eines ihrer stärksten Argumente an. Hengstenberg zeigt, dass in diesem Argument etwas unveräußerlich Wahres liegt. „Es gibt untrügliches Bewusstsein der Freiheit"[83]. Die Deterministen überziehen nur dieses Freiheitsbewußtsein in seinem Zuständigkeitsumfang, wenn sie glauben, dass man bei einer konkreten Handlung rückschauend immer behaupten könne, man hätte bei der jeweils herrschenden Konstellation der Motive auch genau so gut anders handeln können[84]. Das Bewusstsein der Freiheit zeigt tatsächlich und gültig die in der Vorentscheidung vorliegende Entscheidungsfreiheit an.

„In dem Bewusstsein der Freiheit liegt Größe und Not des Menschen. Er kann dem Bewusstsein der Freiheit und damit der Verantwortung nicht entfliehen. Er kann beides nur verdrängen – aber auch nur wiederum aus zu Unsachlichkeit missbrauchter Freiheit. Und auch dem Bewusstsein solcher Verdrängung kann er nicht ganz entfliehen. Das zeigen z.B. die Neurosen"[85].

So ist auch das menschliche Wissen um existentiale Freiheit ein im Prinzip untrügliches Wissen. Was nicht ausschließt, dass der Mensch sich in Einzelfällen (zumal pathologischen) über seine faktischen Freiheitsgrade täuschen kann[86].

---

80 Vgl. PhA, 40–41.
81 PhA, 57.
82 PhA, 57–58.
83 PhA, 58.
84 Vgl. PhA, 58.
85 PhA, 58.
86 Vgl. PhA, 60.

9. Person und Freiheit

Die Philosophie Hengstenbergs zeigt uns deutlich, dass die ganze menschliche Person in der Freiheit beteiligt ist, nicht nur z.B. der Wille. In Wirklichkeit ist ja gar nicht der Wille das, was frei ist, sondern die menschliche Person als ganze ist es. Wille, Intellekt, Gefühl usw. nennt Hengstenberg ‚Instrumentarium', mittels dessen und durch das ‚hindurch' die Person ihre Freiheit verwirklicht. Gewiss ist der Mensch frei ‚durch' seinen Willen; aber eben nicht nur durch seinen Willen, sondern auch durch seinen Intellekt, sein Gefühl (sein Fühlen) usw. Der Mensch ist frei „in seinem Denken, in seinem Wollen, in seinem Fühlen" – sagt Hengstenberg[87]. Hier gibt es allerdings die verschiedensten Grade, die zugleich Grade der Kreativität sind. „Manch einer ist gar nicht frei in seinem Denken, sondern ‚festgelegt' und sieht keine anderen Denkmöglichkeiten mehr als die, auf die er sich eben festgelegt hat oder hat festlegen lassen (…). Manch einer ist in seinem Wollen viel weniger frei als er meint, vielmehr starr und in einem begrenzten Kreis von Motiven festgelegt (was dann leicht mit ‚Charakterstärke' verwechselt wird). Schließlich frei sein in seinem Fühlen. Was das bedeutet, sieht man leicht, wenn man an die Engbrüstigkeit des Fühlens bei vielen Menschen denkt und die herabgesetzte Ansprechbarkeit für mannigfache Werte"[88].

9.1 Sinnerfüllung

„Freiheit, Notwendigkeit und schöpferische Spontaneität rufen ihrerseits nach einer Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins und Verhaltens. Es handelt sich dabei sowohl um den ‚ontologischen Sinn', der im Vollzug des Seins im Seienden selbst gelegen ist, als auch den ‚persönlichen Sinn' der von der Person in Freiheit und Selbstbestimmung urgehoben wird"[89].

Der Mensch hat ontologischen Sinn. Der zeigt und erfüllt sich in der Entfaltung von Sein und Wesenheit des Menschen. „Aber dieser ontolo-

87 Vgl. SK, 111.

88 SK, 111–112. So wie die ganze Person in Freiheit beteiligt ist, so vollzieht z.B. die ganze Person die Akte, es tut nicht der Geist, die ganze Person handelt, nicht der Leib handelt. Vgl. PhA, 323. In ähnlicher Weise spricht über die Person auch Kunzmann. Was er beschreibt, ist die wechselseitige Veränderung von persönlicher Begabung, natürlicher Anlage, kultureller Prägung und persönlichem Entscheid unter Rücksicht auf ein wachsames Gewissen. Vgl. Kunzmann, Peter: Vorentscheidung als personale Initiative, Dettelbach 1993, 80 ff.

89 FS, 11.

gische Sinn ist nicht Selbstzweck. Er ist dem Menschen aus der Transzendenz mitgeteilt um des persönlichen Sinnes willen, den er verwirklichen soll“[90]. Und eben dafür ‚hat' der Mensch die Freiheit. „Es ist wichtig, dass der Mensch durch Freiheit an der Sinnerfüllung seines Seins mitwirken kann und muss, ohne dass er damit zum Urheber seines Seins und seines ontologischen Sinnes gemacht wird“[91]. Spezifisch menschliche Zweckstufenordnung und spezifisch menschliche Aktualisierungsordnung machen zusammen den spezifisch menschlichen Seins- und Sinnentwurf aus[92]. „Ob der Mensch seinem im Personalitätsprinzip vorgriffsmäßig gegebenen Seinsentwurf ganz gerecht werden wird, das hängt auch von seiner Freiheit, seiner Entscheidung für die Sachlichkeit ab“[93].

Freiheit und Sinn durchdringen einander letztendlich in der Philosophie Hengstenbergs. Es liegt im Wesen des Menschen, dass er zu der in ihm angelegten Wesenserfüllung durch sinnhaftes freies Wirken mit beiträgt. Der Mensch kann in der Realsphäre überhaupt keine Zusammenhänge tätigen, die nicht entweder sinnvoll oder sinnwidrig wären. Deshalb ist der Mensch das Wesen, das der Sinnfrage nicht entfliehen kann. Die unausweichliche Entscheidung für oder gegen Sachlichkeit ist zugleich Entscheidung für oder gegen Sinn. Die positive Vorentscheidung ist die Entscheidung für, die negative diejenige gegen den Sinn, die zur Sinnwidrigkeit – das heißt Unsachlichkeit – führt[94]. „Sinnvoll ist schlechthin alles Wirken des Menschen, das nach Vollzug einer positiven Vorentscheidung aus bewusster Initiative folgt“[95].

Der Mensch geht seinen Vollendungsweg nicht anders, als dass er sich sachlich-liebend den Seienden zuwendet. Er spiegelt den ontologischen Sinn der Seienden in eigenen, schöpferisch urgehobenen Sinngebilden ab, aber so, dass ontologischer Sinn der Seienden und urgehobenes persönliches Sinngebilde des Menschen einander in freier Zweckentbundenheit gegenüberstehen[96].

„Die schöpferische Freiheit erhebt sich auf der Grundlage des Seins und sie soll dem Sein des Handelnden die Sinnerfüllung schenken. Aber sie muss an der Seinsordnung orientiert werden“[97].

---

90 PhA, 348.
91 PhA, 195
92 Vgl. GE, 115.
93 PhA, 310.
94 Vgl. PhA, 66–67.
95 PhA, 67.
96 Vgl. PhA, 348.
97 FS, 11.

Sehr interessant über Sinn und Freiheit äußert sich auch G. Scherer: „Die Erfüllung dessen, worauf der Mensch (…) verwiesen ist, gehört mit zur Sinnfindung und zu dem mit sich selbst identisch gewordenen Dasein. (…) Freiheit als Selbstbestimmung und Freiheit als Affirmation sinnvoller Gehalte gehören ja zusammen. Freiheit, die nicht auf Sinn bezogen ist, rotiert leer um sich selbst. Sinn, der nicht in Freiheit angeeignet wird, kann nie mit meinem Dasein als meinem identisch werden, sondern bleibt Produkt von ‚Außensteuerung', keineswegs aber von Selbstmotivation (…)"[98]. „Die Verwiesenheit auf absoluten Sinn geht ja nicht neben den übrigen Sinnrealisierungen des Menschen einher, sondern durchstimmt alle und wird in ihnen anwesend"[99].

In der Philosophie Hengstenbergs zeigt sich sehr deutlich, dass der ethische Bereich mit der ontologischen Aktordnung zusammenhängt. Das Ontologische bleibt Grundlage. Durch die schlechte Vorentscheidung, die resultierende unsachliche Haltung und das Uneinssein mit sich selbst kann der ontologische Sinn des Selbst und der Akthierarchie nicht aufgehoben werden. Die Wesenheit des Menschen wird ebenfalls nicht vernichtet, sie erleidet nur eine Defizienz (das Gegenteil der Entfaltung). Von Menschen mit habituellem ethischem Mangel sagt man: ‚Sie haben an Substanz verloren', ‚sie haben ihr Gesicht verloren' oder ähnlich. Nicht der ontologische Sinn des Menschen, nur die Sinnerfüllung wird beeinträchtigt. Umgekehrt, durch die gute Vorentscheidung, die resultierende sachliche Haltung und Einssein mit sich selbst kann das Sein der einzelnen Akte nicht vermehrt, der ontologische Sinn der Akthierarchie nicht erst begründet werden. Desgleichen wird die menschliche Wesenheit nicht erstmalig begründet, sondern nur klarer entfaltet. Man sagt dann von solchen Menschen: ‚Sie haben gewonnen', ‚sie sind wesentlicher geworden', ‚sie haben zu sich selbst gefunden' usw.

Hengstenberg betont, dass es wichtig ist, dass der Mensch durch Freiheit an der Sinnerfüllung seines Seins mitwirken kann und muss, ohne dass er damit zum Urheber seines Seins und seines ontologischen Sinnes gemacht wird[100].

---

98 Scherer, Georg: Strukturen des Menschen. Grundfragen philosophischer Anthropologie, Essen ^{2}1980, 189.
99 Ebd., 190.
100 Vgl. PhA, 195.

10. Schluss

Die menschliche Freiheit nach Hengstenberg ist für die Person eine Aufgabe. Sie ist nicht etwas Stabiles und Festes: sie kann sich vergrößern. Sie ist ein Geschehen, ein Prozess. Aber noch mehr: sie ist ein schöpferischer Prozess. Sie schafft neue Seinsbestände: Freiheit besteht in der Fähigkeit zum Setzen einer schöpferischen Relation. Das Schaffen von neuen Seinsbeständen geschieht durch Setzen von Relationen. Nicht aber im demiurgischen Sinne. Alle menschliche Freiheit und alles menschliche Schöpfertum sind an die vorgegebene Wirklichkeit und an die Seinsordnung gebunden.

Man sieht in Hengstenbergs Philosophie, dass Freiheit keine Kategorie ist, die allein in die Anthropologie gehört. Es gibt eine Seinsfreiheit, die allen Existenzen eigen ist. Diese Seinsfreiheit ist mit dem Begriff der existentialen Freiheit gemeint.

Der individuelle Organismus muss nicht notwendigerweise in dieser Zelle anwesen und nicht in dieser Wahrnehmung gegenwärtig werden; er braucht nicht genau dieses Material zum Aufbau seines Organismus, sondern hat eine wenn auch beschränkte Freiheit hinsichtlich dessen, worin er sich ausdrückt. Hengstenberg spricht daher von einer ‚Freiheit des Spielraums', einer Freiheit zu etwas, einer Freiheit des ‚sowohl als auch'.

Menschliche Freiheit ist bei Hengstenberg nie absolut, nicht einmal unbedingt. Freiheit, und das hält er sich als Realismus zugute, kann bei ihm nur gedacht werden als durch Seiendes ermöglicht und bedingt.

Streszczenie

Hans-Eduard Hengstenberg (1904–1998), niemiecki egzystencjalista posługujący się metodą fenomenologiczną, jest jednym z wielu filozofów zajmujących się tematem wolności. Będąc zakorzenionym w tradycji Maksa Schelera i monachijskiej szkoły fenomenologicznej, stara się czerpać z tradycji Arystotelesa i scholastyki. Podejmuje próbę innego myślenia o wolności, nie w kategoriach determinizm–indeterminizm. Przechodząc ponad tym, stara się ukazać, że wolność i konieczność nie są przeciwieństwami, ale wzajemnie się uzupełniają.

Rozróżnia on zasadniczo dwie dymensje wolności: wolność bytu (*Seinsfreiheit*) i wolność decyzji (*Entschgeidungsfreiheit*). Ta ostatnia realizuje się przede wszystkim w formie tzw. decyzji pierwotnej (*Vorentscheidung*). Synteza obydwu tych odmian daje to, co nazywamy wolnością. Uczestniczy w niej cała osoba, a nie np. tylko wola. Wolny jest cały człowiek, albo wolny nie jest. Jest on istotą zmuszoną do wolności, ale jednocześnie wolną w swych decyzjach. Osoba zrealizowana w wolności staje się osobowością i jako taka odkrywa i realizuje to, co jest sensem, będąc jednocześnie twórczą, bo wolność oznacza również stwarzanie nowych możliwości.

część trzecia

teologia

Katarzyna Flader
UKSW – Warszawa

Metafory teologiczne w teatrze

O stosowaniu metafory teatralnej w celu zobrazowania zagadnień teologicznych napisano już wiele artykułów. Język teatralny służył teologom do opisywania miejsca człowieka na ziemi i jego relacji do Boga. Znamy porównania Hansa Ursa von Balthasara, który w dziele *Teodramatyka* bytowanie człowieka określał mianem dramatu, a jego działania – występami na scenie świata[1]. Zdaniem szwajcarskiego teologa, relacja między Bogiem a ludźmi ma charakter dramatyczny, a każda z trzech Osób Boskich uczestniczy w tworzeniu spektaklu: Bóg to Autor dramatu, Jezus Chrystus to pierwszy Aktor, Duch Święty zaś jest Reżyserem Bożego widowiska. Człowiek został posłany na scenę Theatrum Mundi jako aktor i wraz z innymi odgrywa powierzoną mu rolę[2]. W pierwszej części obszernej *Teodramatyki – Prolegomenie* – Balthasar stawiał pytania o użyteczność kategorii dramatycznych dla zrozumienia Objawienia[3]. Jak dowodzi całe jego dzieło, pojęcia te są niezwykle pomocne, choć oczywiście niewystarczające, do zobrazowania trudnych zagadnień wiary i religii.

Podobnie ks. Józef Tischner w swej rozprawie zatytułowanej *Filozofia dramatu* człowieka nazwał istotą dramatyczną, postacią grającą w dramacie, pod której stopami jest scena. „Być istotą dramatyczną znaczy: istnieć w określonym czasie i w określony sposób otwierać się na innych i na świat – scenę"[4]. Najważniejszym dramatem w życiu człowieka jest ten rozgrywający się między nim a Bogiem. Człowiek-postać nieustannie zadaje pytania o Boga: czy jest, kim jest, gdzie jest. W swym katalogu metafor teatralnych Tischner często umieszczał słowa kluczowe, takie jak „prosopon", oznaczające zarówno osobę, jak i maskę, „dialog", „czas dramatyczny", „dzianie się", „zaplecze sceniczne". Wszystko to służyło przedstawieniu relacji człowieka do Boga i do drugiego człowieka.

---

1 H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, tłum. M. Mijalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, t. I, *Prolegomena*, Kraków 2005.
2 Tamże, s. 614.
3 Tamże, s. 85.
4 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 7.

Metafor teatralnych do opisania życia religijnego używał także protestancki teolog Kevin Vanhoozer, zwłaszcza w pracy *The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*[5]. Zestawiał on m.in. teologiczne pojęcia i religijne kategorie z typami teatru Petera Brooka – jednego z najważniejszych współczesnych twórców. Vanhoozer przywoływał takie określenia jak: teatr śmiertelny, święty, życiodajny, bezpośredni. Ciekawe wydają się także jego rozważania dotyczące powiązań między „uświęceniem chrześcijańskim" i Wcieleniem a metodą aktorską wypracowaną przez Konstantego Stanisławskiego – reformatora teatru, współzałożyciela Moskiewskiego Teatru Artystycznego.

Max Harris, teolog i religioznawca, proponował, aby jedną z perspektyw ukazujących ziemskie życie Jezusa była właśnie perspektywa teatralna. Jego zdaniem, metafora teatralna pozwala na dostrzeżenie powiązań między życiem codziennym i Wcieleniem[6]. Autor pracy *Theatre and Incarnation* dostrzegał pewne powiązania między czasem, przestrzenią i widownią w teatrze i teologii. Twierdził, że teatralne analogie przyczyniają się do lepszego rozumienia chrystologii[7]. Harris w swoich pracach naukowych analizował teksty biblijne poprzez terminy teatrologiczne czy – jak sam twierdził – wyobraźnię teatralną, a dzieła sceniczne i teorie teatralne odczytywał i interpretował dzięki teologicznym pojęciom[8].

Warto zadać sobie pytanie, czy tak jak teologia wykorzystuje analogie teatralne, tak i teatr sięga do języka teologicznego. Czy, aby opisać rzeczywistość sceniczną, badacze i krytycy odwołują się niekiedy do metafor teologicznych? Czy teatr może stawać się źródłem teologicznego poznania (*locus teologicus*)? Chociaż nie ma wielu dzieł poświęconych temu zagadnieniu, to jednak odpowiedź wydaje się pozytywna. Ks. Jan Sochoń w artykule *Teatr jako miejsce teologiczne* pisał, że przez całą strukturę spektaklu mogą przeświecać tropy Objawienia, a przedstawienie można oglądać tak, aby odsłaniała się jego strona teologiczna[9]. Niejeden utwór sceniczny da się interpretować za pomocą kategorii z zakresu teologii. Znamy przecież bohaterów, których działania dobrze opisuje język teologiczny. To postaci – by posłużyć się wspomnianą terminologią – popełniające zło, bluźniące, buntu-

---

5 K. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*, Louisville 2005. Książka ta została uznana przez magazyn „Christianity Today" za najlepszą pracę teologiczną 2006 roku.

6 M. Harris, *Theatre and Incarnation*, London 1990.

7 Tamże.

8 Zob. M. Harris, *Carnival and other Christian festivals: folk theology and folk performance*, Austin 2003; tenże, *The dialogical theatre: dramatizations of the conquest of Mexico and the question of the other*, London 1993.

9 Zob. J. Sochoń, *Teatr jako miejsce teologiczne*, „Ethos" 2007, nr 77–78, s. 109–124.

jące się przeciw Bogu, odrzucające transcendentne odczytywanie losu człowieka, ale i doznające nawrócenia, otrzymujące łaskę, posłane, wypełniające powołanie, kroczące drogą przeznaczenia, czyniące dobro. Większość metafor z obszaru teologii można próbować zastąpić określeniami pozbawionymi religijnych odniesień, nadać im świecki wydźwięk. Nie zawsze jednak dojdzie się do równie ciekawych odpowiedzi interpretacyjnych.

O użyciu metafory teologicznej w teatrze wspominał Jacek Kopciński w artykule *Teologia w działaniu*: „W mojej krytyce teatralnej – interpretacji dramatów i spektakli, a także w rozmowach z ich twórcami – często używam pojęć, które odsyłają do teologii chrześcijańskiej: osoba, dusza, łaska, grzech, bluźnierstwo, powołanie, upadek, zbawienie, wiara, pewnie wiele innych. Nie zawsze jednak traktuję je jak mocne kategorie filozoficzne, czasem – jak metafory jedynie p r z y b l i ż a j ą c e sens pewnej rzeczywistości. Metafora teologiczna wychodzi naprzeciw metaforze teatralnej, tłumaczy ją, interpretuje – to w rozległym polu semantycznym dwóch metafor kryje się duchowa wartość odbieranego przeze mnie i analizowanego dzieła”[10]. Trudno nie zgodzić się z twierdzeniem, że metafora teologiczna może wzbogacić odbiór dzieła teatralnego, nadać mu nowe znaczenia, prowadzić do oryginalnych i uprawnionych odczytań. Nie chodzi o to, by przykładać teologiczne analogie do każdego utworu teatralnego – byłoby to wypaczeniem i nadużyciem. Tam jednak gdzie jest to uprawnione, można poszerzać odbiór dzieła teatralnego o wartości teologiczne. Myślę też o poszukiwaniu „ukrytej religijności” teatru[11]. Dzieła, które nie odnoszą się wprost do zagadnień wiary, w których tylko uważny czytelnik czy widz dostrzeże teologiczne konteksty, wydają się dla interpretatora i badacza szczególnie pociągające.

W dalszej części mojego artykułu chciałabym zatem opisać za pomocą teologicznych metafor współczesne realizacje teatralne, zinterpretować przy użyciu języka teologii wybrane dzieła sceniczne wystawiane w ostatnim czasie. Skupię się na dwu aspektach: złu i nawróceniu.

Ciemność, czyli grzech

Jednym z ciekawszych motywów podejmowanych często na scenie jest zło – jak twierdzi Maja Komorowska, zdecydowanie bardziej „atrak-

[10] J. Kopciński, *Teologia w działaniu*, „Teatr” 2008, nr 7.

[11] Termin ten został utrwalony w pracy ks. Marka Lisa *Figury Chrystusa w „Dekalogu” Krzysztofa Kieślowskiego*, w której autor skupił się na ukrytej religijności kina. M. Lis, *Figury Chrystusa w „Dekalogu” Krzysztofa Kieślowskiego*, Opole 2007.

cyjne" dla teatru niż dobro. To ostatnie bowiem zazwyczaj pokazywane jest w sposób nieciekawy, nudny, naiwny, wręcz kiczowaty[12]. Zło, które niesie ze sobą konflikty, dramaty ludzkie, tragiczne wybory, może stawać się czynnikiem napędzającym akcję. Popełniony przez bohatera grzech, czyli przejaw zła, staje się niejednokrotnie punktem wyjścia dramatycznej fabuły.

Z teologicznego punktu widzenia zło możemy podzielić na: moralne, kiedy poprzez czyny ludzkie zadawane jest cierpienie i ból, oraz fizyczne, które spełnia się przez procesy naturalne: śmierć, choroby, klęski żywiołowe[13]. Przez zło, którego źródła upatruje Biblia w grzechu, człowiek odwrócił się od Boga i tym samym stał się wrogiem dla samego siebie, dla drugiego człowieka, a także dla świata, będąc jego niszczycielem[14]. Jednak, bez zagłębiania się w teologiczne analizy i szczegółowe rozważania skądinąd fascynującego zagadnienia, zło nie jest „niewzruszoną koniecznością, której poddane jest bytowanie ludzkie. Zło można zwyciężyć przez udział w zwycięstwie Chrystusa"[15].

W sztuce możemy odnaleźć zarówno postaci dążące do własnej destrukcji lub niszczące innych, jak i takie, które chcą pokonywać zło. Z zaproponowanych wyżej kategorii to zło moralne wydaje się najbardziej „interesujące" do przedstawienia na scenie, może bowiem stawać się impulsem do rozwinięcia akcji lub zwrotu wydarzeń. Zło moralne przejawia się w samych działaniach bohaterów, jak również w wypowiadanych przez nich kwestiach. Niekiedy mówi się o metaforycznych figurach szatana w teatrze.

Wcieleniem zła jest Wiktor – postać z dramatu Mariusza Bielińskiego *Mrok*[16]. To on stara się kierować życiem Marka – głównego bohatera – który w codziennej egzystencji gubi sens i cel życia. Wiktor podsuwa młodemu mężczyźnie kolejne obrazy, mogące stać się rzeczywistością. Roztacza tragiczne wizje, w których giną najbliższe Markowi osoby: starszy brat w płomieniach palącej się fabryki, żona Marta, ruszająca na ulice

---

12 Zob. *Miejsca wspólne. Czy istnieje teologia teatru?* Panel dyskusyjny z udziałem M. Komorowskiej, A. Karoń-Ostrowskiej, W. Komasy i R. Kołakowskiego poprowadziła K. Flader, „Teatr" 2008, nr 3, s. 2–8.

13 H. Vorgrimler, *Zło*, w: tenże, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 441–442.

14 J. A. Ihnatowicz, *Zło*, w: *Słownik teologiczny*, t. II, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 419–423.

15 Tamże, s. 422.

16 Utwór ten został zgłoszony do konkursu na dramat inspirowany życiem, myślą i twórczością Jana Pawła II. Spośród 27 tekstów nagrodzono i wyróżniono 7. Dramat Mariusza Bielińskiego zdobył pierwsze miejsce. Najlepsze utwory złożyły się na tom *Mrok jak światło. Antologia dramatów inspirowanych życiem, myślą i twórczością Jana Pawła II* pod red. Michała Mizery. *Mrok* w reżyserii Artura Tyszkiewicza został wystawiony w Teatrze Narodowym w Warszawie. Premiera odbyła się 8 maja 2008 roku.

miasta w poszukiwaniu męża, której samochód zderza się z ciężarówką. W swych monologach Wiktor opisuje także drastyczne sceny, kiedy to Marek zabija swoich rodziców, a potem popełnia samobójstwo. Podsuwa młodemu mężczyźnie sposób, w jaki ten powinien odebrać sobie życie – podcięcie żył, ale nie w wannie, jak zazwyczaj postępują samobójcy, lecz nad umywalką. Taki rodzaj śmierci będzie bowiem łatwiejszy do zniesienia i bardziej estetyczny: „(…) trzeba ci będzie potem kości łamać. Wyjmą cię takiego skurczonego i sztywnego i myślisz, że co, na siedząco cię włożą do trumny? Ale ty w wannie nie wytrzymasz. To może podetnij się pod kranem? Tylko później nie biegaj po całym mieszkaniu. Krew trudno schodzi”[17].

Wiktor spokojnie, ale w wyrafinowany sposób dąży do zwycięstwa zła. Zdaniem Dariusza Konińskiego, postać ta pojawia się tylko wówczas, gdy Marek „wchodzi w czas zawieszenia, gdy odmawia podejmowania po raz kolejny trudu stwarzania samego siebie i własnego świata”[18]. Wiktor, który działa w momentach słabości Marka, jednoznacznie kojarzy się z szatanem, kusicielem, ujawniającym się, gdy człowiek okazuje słabość, gdy ma trudności, by przeciwstawić się złu. Postać ta stara się panować nad śmiercią, wyznaczać jej czas i ofiary (o wypadkach, zabójstwach i samobójstwach dowiadujemy się z monologów Wiktora). Można go nazwać władcą ciemności, panem śmierci. Czy ma jednak zdolność absolutnego panowania nad człowiekiem? Czy doprowadza do realizacji podsuwanych Markowi wizji? Zło ucieleśnione w Wiktorze nie odnosi pełnego zwycięstwa nad bohaterem *Mroku*, nie determinuje ostatecznie działań Marka, który, o czym będę jeszcze pisać, przebudzi się z marazmu.

Figurą szatana jest także Puszkinowski Borys Godunow. Postać ta pragnie władzy, pożąda jej bez względu na konsekwencje i ofiary. To z rozkazu Godunowa zostaje zamordowany carewicz Dymitr, gdyż dzięki tej zbrodni otwiera się droga do przejęcia tronu. W warszawskim spektaklu Andrieja Moguczija scenę koronacji Godunowa (granego przez Adama Ferencego) przyrównać można do zejścia do piekła[19]. Pop nie namaszcza nowego władcy olejami czy uświęconą wodą, lecz gęstą mazią przypominającą ropę, która symbolizować może krew, morderstwo, uwikłanie w zło. W tym świecie zbrodnia poprzedza gorszą zbrodnie, jedno zabójstwo pociąga za

---

17 M. Bieliński, *Mrok*, w: *Mrok jak światło. Antologia dramatów inspirowanych życiem, myślą i twórczością Jana Pawła II*, red. M. Mizera, Warszawa 2007, s. 58.

18 D. Kosiński, *De profundis*, w: Program teatralny do spektaklu *Mrok*, s. 11.

19 Powołuję się na spektakl *Borys Godunow* wyreżyserowany przez Andrieja Moguczija w Teatrze Dramatycznym w Warszawie, którego premiera odbyła się 6 października 2008 roku. Zob. P. Goźliński, *Ropopera*, „Teatr” 2008, nr 12, s. 20.

sobą kolejne. Nie ma miejsca na etykę, dochodzenie sprawiedliwości, karę. Godunow wpisuje się w „logikę" zbrodni, tworząc królestwo Antychrysta. „Jedyne, co można zrobić z bohaterami jednakowo okrutnymi i nieludzkimi, to próbować wbrew wszystkiemu i mimo wszystko – wydobyć z nich resztki człowieczeństwa utopionego w czarnej mazi"[20]. Antynomią zła ucieleśnionego w Borysie Godunowie jest dziecko – szczere, naiwne, głośno wypowiadające prawdę. Odsłania ono, kto odpowiada za zbrodnie, kto jest oprawcą i mordercą. Przywraca wiarę w nadejście sprawiedliwości, w wybawienie od zła zaprowadzonego przez nowego cara. Jeśli Godunowa można nazwać Mefistofelesem, to dziecko (duch zamordowanego carewicza) jest bożym szaleńcem, figurą Chrystusa, ucieleśnieniem dobra.

Metanoia

Nawrócenie, zwane też z greckiego metanoią, oznacza religijną czy moralną zmianę, radykalne powierzenie się Bogu. W teologicznej perspektywie do nawrócenia potrzebna jest łaska Boga. Same ludzkie wysiłki i osiągnięcia nie są w stanie doprowadzić do przemiany człowieka[21]. Zdaniem Tadeusza Sikorskiego, metanoia dla Greka była czym innym niż dla Semity[22]. Starożytni Grecy pojmowali ją jako zmianę intencji i towarzyszącą jej skruchę, zaś Semici dostrzegali w metanoi religijne implikacje. W ich pojęciu nawrócenie „jest decyzją religijną całkowitego zwrócenia się ku Bogu, a nie tylko oderwania się od popełnionego grzechu, co wyrażałoby pojęcie skruchy; jest nie tylko ekspiacją za przewinienie, co nasuwałoby słowo pokuta (…), ale także i nieodzownie jest nową orientacją życiową na przyszłość"[23]. W nawróceniu ważne są nie tyle oznaki zewnętrzne: posty, wyrzeczenia, ile zmiany we wnętrzu człowieka. Chrześcijańskie nawrócenie polega na zawierzeniu słowom płynącym z Ewangelii, wierze w Boskość Jezusa i królestwo Boga. Innymi słowy – przyjęciu daru zbawienia[24]. Zdaniem niemieckiego teologa Herberta Vorgrimlera, w czasach Orygenesa (około II wieku) narodziła się nowa koncepcja nawrócenia postrzeganego nie jako jednorazowy akt, lecz proces trwający przez całe życie[25].

---

20 Tamże.
21 Zob. *Nawrócenie*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 268–269.
22 Zob. T. Sikorski, *Nawrócenie*, w: *Słownik teologiczny*, t. I, dz. cyt., s. 355–357.
23 Tamże, s. 356.
24 Tamże, s. 357.
25 H. Vorgrimler, *Nawrócenie*, dz. cyt., s. 220.

Z metaforyczną metanoią mamy często do czynienia na kartach utworów literackich, w dziełach kinematograficznych, w pracach reżyserów teatralnych. Proces przemiany, związane z nim wysiłki i poszukiwania, podejmowane decyzje, wewnętrzna walka towarzysząca nawróceniu niosą ze sobą niezwykły ładunek dramatyczny. Dają ciekawy teatralny zaczyn. Nie zawsze jednak sceniczna metanoia jest związana z religijnym nawróceniem, dlatego traktuję ją tu jako metaforę, kategorię pomagającą zinterpretować pewne stany i czyny bohaterów.

Ze szczególnym typem nawrócenia spotykamy się w szkockim dramacie Davida Harrowera *Blackbird*. Utwór literacki i jego warszawską realizację w Teatrze Dramatycznym w reżyserii Grażyny Kani można interpretować z różnych perspektyw[26]. Uprawniony wydaje się także teologiczny punkt widzenia. Spektakl przedstawia losy dojrzałego mężczyzny – Raya, pracującego w jednej z przeciętnych firm, mieszczącej się w zwyczajnym, podobnym do setek innych miasteczku. Wraz z pojawieniem się na scenie młodej kobiety – Uny, i dialogami rozwijającymi się między nią a Rayem odsłania się tajemnica bohatera *Blackbird*: kiedy kobieta była dwunastoletnią dziewczynką, a on miał ponad czterdzieści lat, łączył ich fizyczny związek miłosny. Czy była to miłość, czy przestępstwo? Z różnych stron naświetlają ten problem sami bohaterowie. Ona czuje się wykorzystana, nigdy nie potrafiła stworzyć stałego związku z mężczyzną, wciąż wyraźnie pamięta tamte spotkania w parku, w hotelu. On, choć ma świadomość przekroczenia prawa, twierdzi, że łączyło go z Uną – dość prowokacyjną dziewczynką – uczucie. Bez wątpienia jednak bohater Harrowera popełnił przestępstwo.

Na czym polegało jego nawrócenie? Czy możemy z teologicznej perspektywy naświetlić kolejne jego elementy? Czas, który spędził w więzieniu, będąc poniżanym przez innych mężczyzn z wyrokami (pedofilia to najgorzej traktowane przestępstwo) możemy uznać za pokutę bohatera. Jego skrucha przejawiała się w rozmyślaniu i analizowaniu zaszłych faktów, pisaniu wyjaśniających, zawierających przeprosiny i prośbę o wybaczenie listów do Uny. W więzieniu analizował też naukowe rozprawy dotyczące pedofilii, chcąc się upewnić, że ta choroba go nie dotyczy. Po wyjściu na wolność Ray zamieszkał z dala od łączącego się ze wspomnieniami miasta. Znalazł pracę, ożenił się. Innymi słowy, rozpoczął nowe życie. Mamy tu zatem do czynienia z bodaj najważniejszym elementem – koniecznym

[26] Odwołuję się do realizacji *Blackbird* w reżyserii Grażyny Kani. Rolę Uny zagrała Julia Kijowska, a w postać Raya wcielił się Adam Ferency. Premiera odbyła się 28 października 2006 roku. Przedstawienie pokazywane jest na małej scenie Teatru Dramatycznego w Warszawie.

do zaistnienia metanoi – z „nową orientacją życiową na przyszłość". Bohater *Blackbird* stara się odciąć od przeszłości. Nie może jednak zupełnie wymazać z pamięci faktów, które niegdyś zaszły. Wspomnienia boleśnie odżywają, kiedy pojawia się pełna wyrzutów Una. Analizując krok po kroku minione wydarzenia, mężczyzna po raz kolejny mierzy się z dawnym życiem i popełnionym przestępstwem. Znowu musi zadać sobie pytanie, czy rzeczywiście był winny, a jeśli tak, to po raz kolejny musi doznać uczucia skruchy, oczyszczenia i przemiany. Zatem, jak pisał Vorgrimler, metanoia nie jest jednorazowym aktem, lecz długotrwałym procesem. Dopóki w Rayu będą żyły wspomnienia, dopóty będzie musiał z nimi walczyć i zadawać sobie pytanie o wielkość własnej winy.

Trzeba jednak postawić pytanie, czy nie są to tylko zewnętrzne oznaki przemiany. Czy uciekając od przeszłości, Ray naprawdę rozpoczął nowe życie, czy uległ przemianie wewnętrznej? Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Pod koniec akcji na scenie pojawia się kilkunastoletnia dziewczynka – córka jego żony – która z czułością przytula się do Raya. Widz staje wobec dylematu, czy to tylko niewinne okazywanie uczuć mężczyźnie, który imponuje dziewczynce i zastępuje jej ojca, czy może jednak Ray jest chory i nie uporał się z problemem, a jego nawrócenie było tylko pozorne.

Metanoia scenicznych bohaterów nie musi dotyczyć popełnianych przez nich czynów, które wywarły wpływ na inne osoby. Nawrócenie może łączyć się z wcześniejszą utratą: sensu życia, wiary w celowość ludzkiego istnienia, chęci stawiania czoła codzienności. Wtedy – najprościej mówiąc – metanoia polega na odzyskaniu nadziei. Analizując wspominany już w tym artykule dramat Mariusza Bielińskiego, możemy dostrzec przemianę w Marku. Tytułowy mrok ogarnia jego życie, które przestało mieć większą wartość. Żyjąc w marazmie codzienności, każdego dnia odczuwając ten sam ból istnienia, Marek pragnie radykalnej zmiany: spokoju lub śmierci. W wieczornych modlitwach prosi Boga: „przebacz mi moją pychę, moje winy. Zlituj się nade mną, nie mogę już dłużej. Jestem na dnie, u kresu wytrzymałości. Pozwól mi normalnie żyć albo mnie zabij. Tak, zabij mnie, pozbaw mnie świadomość, zabierz moje myśli, zatrzymaj moje serce. Błagam Cię. Sam zrobić tego nie potrafię, ale chcę, żeby tak się stało. Błagam Cię o śmierć"[27]. Każdy kolejny poranek przynosi cierpienie. Uzasadnione jest, zaproponowane przez Dariusza Kosińskiego, porównanie Marka do biblijnego Hioba[28]. Na dnie beznadziei bohater Bielińskiego odnajdu-

[27] M. Bieliński, *Mrok*, dz. cyt., s. 61.
[28] D. Kosiński, *De profundis*, dz. cyt., s. 12.

je jednak światło. Po przebyciu symbolicznej podróży przez świat swego dzieciństwa i lat młodzieńczych – wspominając dziecięce zabawy, szkolne lekcje, pierwszą miłość, pracę rodziców – przygląda się swemu obecnemu życiu. W przepięknym monologu, który w realizacji Artura Tyszkiewicza w Teatrze Narodowym wygłaszany jest zza oddzielającej aktora od widzów siatki, dostrzegamy skruchę i żal Marka. Mężczyzna jest świadomy, że z powodu braku odwagi nie potrafił okazać uczuć najbliższym, podziękować za przejawy miłości rodzicom, bratu, żonie, a nawet zwierzętom. Ale zmierzenie się z tym problemem jest już rozpoczęciem walki, początkiem zmiany w życiu bohatera *Mroku*. By posłużyć się terminologią ks. Tischnera: Marek zaczyna wierzyć, że jest istotą dramatyczną, która musi walczyć o swoje „bycie". Musi „przyswoić sobie siebie", gdyż „uczestnictwo w dramacie jest »przyswajaniem« siebie ze względu na nadzieję ocalenia"[29]. Jak świadczą ostatnie kwestie dramatu, Marek odnajduje sens. Jego droga do przeszłości okazała się „podróżą powrotną", „walką o odżycie"[30]. W ostatnim monologu, który rozpoczyna także akcję dramatu (na początku wygłaszany jest w trzeciej osobie przez Wiktora), Marek mówi o – wydawałoby się, bardzo subtelnej, a jednak niezwykle istotnej – zmianie, która dokonała się w jego życiu: „A dzisiaj obudziłem się i nic. Cisza. Nagle wszystko odeszło, odpłynęło. A przecież nic się nie zmieniło. Nie wydarzyło się nic, co usprawiedliwiłoby taki stan (…) te same myśli co wczoraj kołaczą się po głowie, ta sama świadomość beznadziei tkwi ciągle w mózgu (…) i tylko jeden błysk, ale bez niepokoju, bez strachu. Jeden błysk, że oto wszystko zaczyna się od początku"[31]. Dostrzeżone nagle światło (w chrześcijaństwie to jeden z najważniejszych symboli oznaczający Boga, Chrystusa, świętość, wieczność czy szczęście i chwałę) możemy nazwać przypadkiem, chwilą lepszej kondycji depresyjnej psychiki młodego mężczyzny, ale także odpowiedzią Boga, prywatnym objawieniem, łaską, która została dana Markowi. Wyjaśniają się wówczas słowa Psalmu 139, zapisane przez Bielińskiego jako motto dramatu: „Jeśli powiem: »Niech mię przynajmniej ciemności okryją/ i noc mnie otoczy jak światło«:/ Sama ciemność nie będzie ciemna dla Ciebie,/ a noc jak dzień zajaśnieje:/ (mrok jest dla Ciebie jak światło)"[32]. Fragment ten znalazł się także w programie spektaklu zrealizowanego w Teatrze Narodowym. Ten błysk światła, który dostrzega Marek, pozwa-

[29] J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 8.
[30] Tamże, s. 11.
[31] M. Bieliński, *Mrok*, dz. cyt., s. 62.
[32] Ps 139,11–12, Biblia Tysiąclecia, wyd. III popr., Poznań / Warszawa 1990, s. 701.

la nam przypuszczać, że bohater Bielińskiego wyjdzie z mroku i odnajdzie sens swej egzystencji.

Teatr od początku swego istnienia odnosił się w sposób bezpośredni lub pośredni do zagadnień transcendentnych, ukazywał relacje między człowiekiem a bogami (Bogiem); a czymże jest teologia chrześcijańska, jeśli nie nauką o Bogu i człowieku w relacji do Boga? Z biegiem czasu związki między teatrem a teologią ulegały jednak rozluźnieniu; teologia i teatr zaczęły iść drogami coraz bardziej oddalającymi się od siebie, a przecież, by posłużyć się słowami Pawła Goźlińskiego, „scena wciąż nadaje się do tego, by rozpętywać na niej wielkie batalie rozgrywające się między niebem a piekłem. Choćby nieba ani piekła nie było”[33]. Zaprezentowane powyżej przykłady dowodzą, że w utworach teatralnych, które nie zawsze bezpośrednio odnoszą się do wiary, których nie nazywamy „religijnymi”, można odkryć teologiczne odniesienia. Nie determinują one interpretacji dzieła, jednak naświetlają je z innej perspektywy. Nawet w wyraźnie odwołującym się do wartości transcendentnych *Mroku* nie trzeba przy interpretacji wychodzić od kategorii teologii chrześcijańskiej. Wiktor nie musi być postrzegany jako figura szatana. Można w nim widzieć wyimaginowaną przez Marka postać, można potraktować go jako drugie „ja” bohatera (z tekstu dramatu dowiadujemy się, że Marek i Wiktor są równolatkami – poznali się, gdy mieli 12 lat). Jednak przyjmując perspektywę teologiczną i przenosząc pojęcia teologiczne na grunt teatralny, zyskujemy nowy kontekst, nowy styl odbioru. Sztuka sceniczna, która bywa inspiracją dla prac teologicznych, może sama siebie „odkrywać” w nauce o Bogu i w tym kontekście docierać do kolejnych warstw semiotycznych. Przez współczesne dzieła teatralne określane często mianem postchrześcijańskich niejednokrotnie przecież „prześwieca” doświadczenie wiary.

[33] P. Goźliński, *Ropopera*, dz. cyt., s. 20.

Summary

Theatrical language and metaphorics have been used by theologists in order to depict the place of a human being on earth and his relation to God. This problem has been delt with by Hans Urs von Balthasar, Kevin Vanhoozer, Max Harris among others, and Józef Tischner on the Polish grounds. The relation between theatre and theology seems to be mutual. Theological metaphors can enrich a theatrical play, assign a new meaning to it, induce an original and justified reading. In this article I shall interpret modern productions using the language of theology and focusing on two aspects: the evil and conversion.

Witold Kawecki CSsR
UKSW – Warszawa

Potrzeba edukacji kulturowej

1. Istota edukacji kulturowej

Edukacja to zadanie i wyzwanie stojące przed każdą epoką historyczną. Łączy ona w sobie zagadnienia n a u c z a n i a i w y c h o w y w a n i a, a więc przekazywanie wiedzy i kształtowanie postaw i wzorów niezbędnych do pełnienia określonych funkcji społecznych[1]. Może przybierać formę edukacji kulturowej, gdy podstawową instancją wychowawczą staje się kultura rozumiana nie tylko jako dziedzictwo twórczych dokonań ludzkości, ale także jako humanizm ludzkich działań i sposobów życia[2]. Zwracał na to uwagę Bohdan Suchodolski, podkreślając, że edukacja kulturowa powinna prowadzić do kształtowania jednostki – poprzez akceptację takiej wspólnoty ludzkiej, której członkowie w dialogu wzajemnie się porozumiewają; poprzez nadrzędność wartości nad korzyściami, ponieważ kultura jako świat wartości jest podstawową rzeczywistością życia człowieka; poprzez prymat „być" nad „mieć" jako warunek bycia człowiekiem wartościowym; i wreszcie poprzez pierwszeństwo wartości nieinstrumentalnych (miłości, przyjaźni, mądrości) nad instrumentalnymi[3].

Poglądy Suchodolskiego wydają się zbieżne z kulturą personalistyczną, „zaniepokojoną losem człowieka", dla której najważniejszy jest sam

[1] Jan Paweł II na XV Krajowym Kongresie Nauczycieli Katolickich mówił: „Kultura nauczania nie może sprowadzać się po prostu do przekazywania zbioru »suchych wiadomości«. Powinna stawać się formą poznania, zdolnością osądzania rzeczywistości i historii, »mądrością« uzdalniającą wykładowcę i ucznia do możliwości formułowania sądów wartościujących w odniesieniu do religijnych, historycznych, społecznych, ekonomicznych i artystycznych zjawisk przeszłości i teraźniejszości. Wykładowca, jeśli jest również człowiekiem wierzącym, nie może w trakcie formułowania tej złożonej i globalnej oceny wartościującej kłaść swojej wiary w nawias, jak gdyby była ona elementem niepotrzebnym, lub wręcz alienującym w jego delikatnym i uprzywilejowanym stosunku wobec uczniów. Nauczyciel winien być autentycznym wychowawcą, który kształtuje charaktery, sumienia i duchowość przez nieustanne świadectwa przejrzystej spójni między swoją wiarą i swoim życiem zawodowym, między *homo sapiens* i *homo religiosus*"; za: Z. Lichniak, *Rekolekcje kulturalne*, Warszawa 1987, s. 80.

[2] Zob. I. Wojnar, *Aktualne problemy edukacji i kultury w Polsce*, w: *Edukacja wobec wyzwań XXI wieku*, red. I. Wojnar, J. Kubina, Warszawa 1996, s. 25.

[3] B. Suchodolski, *Wprowadzenie w problematykę konferencji*, w: *Edukacja kulturalna a egzystencja człowieka*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1986, s. 17.

człowiek. Kultura nie zaczyna się bowiem w sali koncertowej, muzeum, na wystawie obrazów czy w galerii rzeźb. Kultura zaczyna się tam, gdzie kształtuje się człowieczeństwo osoby ludzkiej, dlatego łacińskie pojęcie *cultura animi*, a w tradycji greckiej *paideia*, oznaczało udoskonalenie człowieka przez praktykowanie cnoty. Kultura jest nieustannym przeobrażaniem i udoskonalaniem natury, to jest świata, w którym centralne miejsce zajmuje człowiek. Należy ją zatem koniecznie ujmować w ścisłym powiązaniu z intelektualnym życiem człowieka i kształtowaniem jego osobowości, a także z jego zachowaniem moralnym. Żeby można było „kształtować człowieka w człowieku", potrzeba wychowania. Dzięki niemu człowiek jest zdolny poznać prawdę o sobie – kim jest i dokąd zmierza, oraz prawdę o świecie – o własnych prawach i obowiązkach, gdy zdolny jest uczyć się dokonywać wolnych wyborów prawd i wartości, a także przygotowywać się do odpowiedzialnego podejmowania ról społecznych. Kultura ma więc ścisły związek z pedagogią, jest „uprawą człowieka", który nigdy nie jest istotą „gotową", lecz ciągle się realizuje, ciągle zmierza do własnej pełni (doskonałości). Punktem wyjścia dla kultury jest człowiek, „który jest", a punktem dojścia – człowiek, „który ma być".

Człowiek od momentu narodzin jest związany z określoną kulturą, w którą wszedł, którą poznaje i w której działa. W ciągu swojego życia poznaje jednak i inne kultury, na które może się zamknąć albo otworzyć. Kultura jest zjawiskiem specyficznie ludzkim i wywiera ogromny wpływ na osobę, do tego stopnia, że poznać kulturę oznacza poznać osobę, bo osoba „jest objawieniem kultury, która ją ukształtowała"[4]. Kultura czyni człowieka „osobą" w pełnym znaczeniu, pozwala mu na indywidualizację w grupie i zaistnienie w historii. Życie osoby jest życiem kulturalnym. Kultura jednak nie jest dekoracją człowieka, nie jest także jedynie przekazem pewnego dziedzictwa społecznego, ale odpowiedzią na pytanie, jak człowiek ma się zachować w konkretnej sytuacji historycznej, w której przyszło mu żyć.

2. Specyfika chrześcijańskiej edukacji kulturowej

Integralne ujęcie kultury, bazujące na personalizmie, a będące podstawą chrześcijańskiego wychowania, podkreśla, że człowiek przychodzi na świat niedoskonały. Wkracza w wewnętrzne życie i ma je uprawiać, aby stawać się coraz bardziej człowiekiem. Potrzebuje wychowania, czyli ukształtowa-

[4] Jan Paweł II, *Wiara i kultura – dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym / Lublin 1988, s. 55–56.

nia dojrzałej osobowości zdolnej przekraczać granice doczesności[5]. Dokonać się to może poprzez kulturę chrześcijańską. Powstaje jednak pytanie, czy termin „kultura chrześcijańska" jest w ogóle uprawniony, czy raczej należałoby mówić o inspiracji chrześcijańskiej w kulturze, a tym samym o inspiracji chrześcijańskiej w wychowaniu i pedagogice? Problem jest o tyle ważny, że nie chodzi o propagowanie określonych zasad, lecz o zaangażowanie, a to z kolei oznacza kompetencję zawodową, otwarcie się na zdobycze naukowe, interdyscyplinarność, gotowość do wprowadzania innowacji i słusznego eksperymentowania[6]. Nie chodzi o nachalną i deformującą, by nie powiedzieć ideologiczną, obecność Kościołów chrześcijańskich w życiu człowieka. Nie chodzi także o absolutyzowanie prawd i dogmatyzowanie, lecz o dawanie świadectwa miłości do człowieka i jego duchowej wolności[7]. Czy zatem można wskazać podstawowe elementy kulturowej inspiracji chrześcijaństwem w wychowaniu? Wydaje się, że tak. Chodzić w nich będzie o pewien styl myślenia i wychowania charakterystyczny dla chrześcijaństwa. Ponieważ Objawienie Boże zawiera w sobie określoną wizję człowieka, to ona stanowi inspirację do działalności wychowawczej tak w teorii, jak i w praktyce. Pedagogika chrześcijańska wypracowana w ciągu dwudziestu wieków historii chrześcijaństwa uznaje Objawienie za tzw. „kryterium negatywne", tzn. poddające krytyce ewangelicznej wypracowane przez pedagogikę koncepcje, zwłaszcza w sferze stwierdzeń antropologicznych i aksjologicznych. Uwzględniając różne aspekty życia i różnorodne dziedziny wiedzy, pedagogika chrześcijańska otwiera się na jeszcze inne poznanie – na wiedzę teologiczną. Taka perspektywa nie wyklucza poprzednich, wychodzi jedynie od innych przesłanek (danych Objawienia) i pozwala tego rodzaju pedagogice nie popaść w izolujący redukcjonizm rozmijający się z bogactwem aspektów i ujęć, w które obfituje życie codzienne[8].

W tej perspektywie interesująca jest koncepcja Stefana Kunowskiego, znanego powojennego teoretyka pedagogiki związanego z Sekcją Pedagogiki KUL, który zajmował się pedagogiką kulturową. Czym dla niego była pedagogika kultury? Kunowski określa ją następująco: „Celem jest w niej kultura – a ośrodkiem kształcenie osobowości. Kultura asymiluje wychowanka, a wychowanek kulturę, która staje się wreszcie własnością osobowości. Tak pojęta kultura jest procesem duchowym składającym się

5 F. Adamski, *Integralna wizja kultury u podstaw chrześcijańskiego wychowania*, w: *Wychowanie chrześcijańskie a kultura*, red. M. Nowak, T. Ożóg, Lublin 2000, s. 19.
6 M. Nowak, *Kulturowa inspiracja chrześcijańska a wychowanie*, w: tamże, s. 42.
7 Tamże, s. 43.
8 Tamże, s. 34–35.

z następujących elementów: rozumienia i używania gotowych dóbr kulturalnych; z wytwarzania nowych dóbr kulturalnych; urabiania nowych pokoleń na istniejącej kulturze do czynnego w niej udziału”[9].

Wychowanie polega zatem na przejściu ze stanu naturalnego do wyższego, czyli na przyswojeniu pewnego poziomu kultury, który uszlachetnia naturalny stan człowieka. Proces ten jest rozwojowy, a jego efekty zależą od zasobów wartości w środowisku. Zdaniem Kunowskiego, opiera się on na osobowości jako strukturze przedempirycznej, duchowej, dążącej do postępowania opartego na poczuciu wartości własnej osoby. Każde postępowanie jest nakierowane na wartości, bo b e z w a r t o ś c i n i e m a p o s t ę p o w a n i a. Osobowość, będąca substancją postępowania i istnienia człowieka, działa od początku życia i rozwija się stopniowo, aż po pełną integrację osoby. Osobowość ma dwa ośrodki: metafizyczny (ośrodek realnego i twórczego „ja”) oraz empiryczny (ośrodek życia psychicznego). Ośrodek metafizyczny to życie duchowe, nastawione na wartości. Wychowanie polega na przechodzeniu od jednej struktury do drugiej, czego owocem jest dojrzewanie. W całym procesie wychowania nastawienie na wartości jest niezwykle ważne, a zatem introcepcja (przyswajanie) wartości jest podstawowym czynnikiem wychowania. W czym wyraża się introcepcja wartości? Kunowski uważał, że wartości tkwią obiektywnie w rzeczach, dlatego interioryzacja wartości polega na poznawaniu rzeczy i tego, co istnieje. Dokonuje się to etapami. Od zetknięcia się z danym przedmiotem, przez intuicyjną introcepcję materialnej wartości, poznanie nazwy i zdobycie wiedzy objaśniającej, aż po introcepcję wewnętrznego piękna pociągającego do realizacji wartości[10].

3. Wychowanie ku wartościom

Kultura jest drugą naturą człowieka, w której zakodowana jest dynamiczna aktywność nakierowana na tworzenie i przekraczanie otaczającej go natury (przyrody). Człowiek ma absolutną potrzebę przekraczania siebie i tworzenia kultury, bez której nie byłby w pełni sobą. W ten sposób doskonali swoje człowieczeństwo – poprzez realizowanie celów wartościowych, co dokonuje się właśnie dzięki kulturze. Kultura, będąc zespołem i całokształtem wartości, których człowiek pragnie, które ceni i realizuje,

[9] S. Kunowski, *Introcepcja wartości*, cz. I, Lublin, s. 48 (mps).
[10] T. Kukułowicz, *Kultura w koncepcji wychowania S. Kunowskiego*, w: *Wychowanie chrześcijańskie a kultura*, dz. cyt., s. 63–69.

sprowadza się w istocie rzeczy do kultywowania życia duchowego[11]. Ma ona charakter aksjologiczny w tym znaczeniu, że utrzymuje ścisły związek ze światem wartości, które są dla niej istotą i jakby jądrem istnienia i funkcjonowania. Wartości pozwalają kulturze przetrwać, a także lepiej poznać i uporządkować zjawiska społeczne[12]. Należy jednak zapytać, co rozumiemy przez słowo „wartości". Stanisław Kowalczyk, za Lavelle'em, Siwkiem i Rodzińskim, przekonuje, że wartość polega na przełamaniu obojętności człowieka-podmiotu wobec przedmiotu, w wyniku czego zostaje dostrzeżona doniosłość i waga tego ostatniego. Wartością jest to wszystko, czego poszukujemy, co kochamy, co jest dla nas cenne, co wypływa z relacji do osoby i jest celem ludzkiego pragnienia. Wartością zatem jest taki byt, który ze względu na swoje właściwości jest przez człowieka rozpoznawany, upragniony i realizowany[13]. Rodziński zauważa, że wartość *sensu stricto* to rzeczywista, a nie domniemana cenność czegokolwiek, dla konkretnej osoby, pewnej grupy ludzi lub dla każdego. Wartości urzeczywistniane przez człowieka stanowią całokształt środowiskowy, który można nazwać kulturą. Jest to pewnego rodzaju styl życia, zachowanie uważane za godne naśladowania, przynoszące chlubę, odpowiadające człowiekowi jako osobie. Wartością jest też osobowość – coś, co zostało częściowo odziedziczone, a częściowo przejęte od otoczenia lub wypracowane. Osobowość składa się na życie duchowe, ale obejmuje również to, co materialne. Tworzy ją pewien zespół wzorów, z których jedne afirmujemy i uznajemy za „ideały", a inne odrzucamy albo zaledwie tolerujemy. Człowiek realizuje wartości, a wartości tworzą i „realizują" człowieka z zewnątrz i od wewnątrz, dzięki jego pracy nad sobą. Najcenniejsze jednak wartości otrzymuje człowiek od Boga – bądź to bezpośrednio, bądź też jako drzemiący w nim potencjał. Człowiek nie uczynił sam siebie osobą, lecz został powołany do tej godności przez Boskie Osoby[14].

Kultura jest zespołem wartości różnych jakościowo, dlatego można mówić o hierarchii wartości. Na aksjologiczny wymiar kultury składają się jej normy i wartości. Normy wyznaczają sposób właściwego zachowania się w konkretnych sytuacjach i w odniesieniu do innych ludzi. Pojęcia normy kulturowej nie należy jednak rozumieć jedynie jako powszechności obowiązywania pewnych zasad, ale raczej jako wskazanie, że w określonej grupie istnieje zgoda w kwestii standardów zachowania, a jednostki

[11] S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, Lublin 1996, s. 54.
[12] A. Tyszka, *Kultura jest kultem wartości: aksjologia społeczna – studia i szkice*, Lublin 1994.
[13] S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, dz. cyt., s. 55–56.
[14] A. Rodziński, *Osoba i kultura*, Warszawa 1985, s. 115–119.

niepodporządkowujące się ustalonym regułom są marginalizowane. Rdzeniem każdej kultury są wartości, z których wynikają wzory zachowań regulujące wszystkie dziedziny życia społecznego. Spójny system wartości nadaje kulturze trwałość, pozwala lepiej poznać i uporządkować zjawiska społeczne, umacnia ciągłość struktur społecznych i stanowi klucz do lepszego zrozumienia i pełniejszego uczestnictwa w odmiennych wzorach kulturowych. Wartości mogą być uchwytne praktycznie, bez odwoływania się do teorii naukowych. Wartości światopoglądowe i wartości ostateczne stanowią cel sam w sobie. Zaliczamy do nich klasyczne wartości prawdy, dobra, piękna, *sacrum*. Wartości absolutne są normatywne. Pozostałe niekoniecznie mają taki charakter[15]. Można też wyliczyć wartości autoteliczne, to jest autonomiczne, realizujące się bezpośrednio w ludzkiej osobie, i instrumentalne, nakierowane na realizację wartości osobowych (naukowych, etycznych, ideowych itp.). Rozróżnia się także wartości niższe i wyższe. Przymiotnik „niższe" nie jest tu bynajmniej użyty w sensie oceniająco-pejoratywnym, ale raczej orzekająco-ontologicznym. Wartości niższe oznaczają w personalizmie chrześcijańskim wartości ekonomiczne (ziemia, żywność, pieniądze, mieszkanie itp.), witalne (zdrowie, uroda, rekreacja, kultura fizyczna itp.), ludyczne (zdobycie wykształcenia i zawodu, opieka nad rodziną, oświata, media, praca, przyjemność, hobby, doznania seksualne itp.). Wartości niższe nie są w chrześcijańskim personalizmie deprecjonowane, bo przecież dzięki nim człowiek może się rozwijać i godnie żyć. Nie stanowią one jednak elementu składowego bytu ludzkiego. Istnieją poza człowiekiem i powinny służyć jego dobru. Nie można ich absolutyzować. Gdyby stały się celem ludzkiego działania, a nie środkiem, jak jest to im przypisane, zubożałyby człowieka i sprowadzały go do roli *homo faber* i *homo consumus*. Wartości niższe nie mogą stanowić najwyższego kryterium, a jedynie być podporządkowane integralnemu dobru osoby ludzkiej. Z kolei wartości wyższe, odnoszące się do klasycznych ideałów prawdy, dobra i piękna, mają charakter poznawczy, estetyczny i etyczny. Na ich bazie powstają wartości religijne, odnoszące człowieka do rzeczywistości nadprzyrodzonej[16]. W ich obrębie sytuują się także wartości dotyczące szeroko rozumianej kultury i sztuki. Wartości wyższe istnieją realnie w sensie ontologicznym i personalistycznym. Realność ontologiczna jest związana z istnieniem bytu, będącego nosicielem konkretnych wartości. Można jednak mówić o nowym stopniu istnienia wartości, kiedy są one upragnione, doj-

[15] W. Łukaszewski, *Szanse rozwoju osobowości*, Warszawa 1984.
[16] S. Kowalczyk, *Filozofia kultury*, dz. cyt., s. 62–63.

rzałe i realizowane przez człowieka jako osobę rozumną i wolną. Dopiero w kontekście bytu osobowego możliwe jest mówienie o wartościach jako takich, zwłaszcza wyższych, w tym artystycznych[17].

4. Nierozdzielność wychowania i kultury

Wychowanie i kultura są nierozdzielne. Cele kulturalne można osiągnąć przede wszystkim przez wychowanie, to jest przez kształtowanie wrażliwości moralnej, estetycznej i intelektualnej. Jan Paweł II zdecydowanie podkreślał: „Pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie. W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, żeby bardziej »był«, a nie tylko więcej »miał« – aby więc poprzez wszystko, co »ma«, co »posiada«, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy ażeby również umiał bardziej »być«, nie tylko z »drugimi«, ale także i »dla drugich«"[18].

Jest to swoistego rodzaju proces, a dokonuje się on przede wszystkim w r o d z i n i e, która w pierwszym rzędzie zapewnia człowiekowi formację umysłową, moralną, afektywną i cywilizacyjno-kulturową. Małe dziecko nabywa w domu rodzinnym podstawowych nawyków, które z czasem stają się moralnymi sprawnościami, czyli cnotami odnoszącymi się nie tylko do życia codziennego, ale również do relacji z innymi, przeżywania wartości i miłości, poszanowania ojczystego języka i tradycji narodowej, patriotyzmu, solidarności itp. Wychowanie do kultury należy zatem rozpoczynać już na najwcześniejszym etapie ludzkiego życia. Rodzina jest najkorzystniejszym środowiskiem fizycznego i psychicznego rozwoju potomstwa i stanowi najistotniejszy czynnik w rozwoju osobowości człowieka. Kształtuje ona wszystkie te cechy i dyspozycje dziecka, które będą decydować o jego przyszłym losie. Rodzina uczy dziecko moralnej kontroli nad własnym postępowaniem, kształtuje jego światopogląd i w ten sposób czyni je członkiem określonego społeczeństwa oraz „producentem" i „konsumentem" dóbr jego kultury. Rodzina może odgrywać ogromną rolę w propagowaniu kultury, zwłaszcza tzw. kultury żywej w obrębie ogniska domowego. Człowiek odkrywa w rodzinie własną tożsamość kul-

[17] Tamże, s. 82.
[18] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, Paryż, 2 czerwca 1980, w: tenże, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 64–81.

turową, uczy się języka, poznaje zasady współżycia i współdziałania oparte na wartościach moralnych i duchowych.

Wychowanie do kultury dokonuje się także przez odpowiedni system szkolno-edukacyjny. Szkoły nie należy ograniczać tylko do przekazywania wiadomości; w równej mierze powinna ona wychowywać i kształtować charaktery swoich podopiecznych. Ma wprowadzać młodych ludzi w system wartości kulturowych i uczyć aktywnego w nim udziału, dlatego nie może być rażących dysproporcji pomiędzy kształceniem w zakresie nauk biologicznych czy technicznych a w dziedzinie nauk humanistycznych. Widoczna dziś tendencja do bardzo wąskiego, specjalistycznego kształcenia studentów zdaje się te proporcje naruszać i kreować mentalność technicystyczną, utylitarystyczną, a w konsekwencji konsumpcjonistyczną, prowadzącą do prymitywizmu kulturowego.

Państwo powinno partycypować w edukacji kulturalnej i dysponować należytymi środkami ku temu. Promowanie kultury, właściwa polityka kulturalna, należą do podstawowych zadań państwa. Zadania te nie powinny być jednak spełniane w sposób zmonopolizowany, ideologiczny, tendencyjny czy jednostronny.

Ważną rolę w pedagogice kultury odgrywają media. Zaliczamy do nich nie tylko prasę, radio, telewizję czy Internet, ale także kino i teatr. Wszystkie posługują się potęgą słowa, obrazu, dźwięku, wyobraźni – stąd ich rola w promowaniu kultury jest nie do przecenienia. Muszą one jednak sprostać zadaniu, by w sposób obiektywny, nie ideologiczny, prawdziwy i etycznie poprawny, wychowywać do odbioru i przeżywania autentycznych wartości kulturowych. Powinny unikać tandety, kiczu, wulgaryzmu, subiektywizmu i hedonizmu, niemających nic wspólnego z kulturą.

5. Edukacja poprzez kulturę moralną

Kultury nie można oddzielić od moralności, gdyż ma ona charakter normatywny i aksjologiczny. Na kulturę składa się wszystko to, co rozwija i doskonali człowieka oraz tworzy warunki do jego doskonalenia. „Mianem kultury w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i swego ciała" (KDK, 53). Kultura moralna zasadza się na podstawowej przesłance, że człowiek dojrzały, czyli w pełni wychowany, zdolny wychowywać siebie i innych, „zdrowy" etycznie, jest podstawowym wymiarem kultury. „Jest właściwością osoby

ludzkiej, że do prawidłowego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej, jak przez kulturę" (KDK, 53). Nie ma zatem kultury bez moralności, bo życie moralne człowieka przejawia się w doświadczalnym przeżywaniu wartości (zwłaszcza wyższych), które kształtują jego wewnętrzne przeżycia. Wartości zawsze są powiązane z osobą, dlatego też jako ich kryterium przyjmuje się kryterium antropologiczno-personalistyczne. Człowiek, będący osobą rozumną i wolną, może tworzyć dobro, które jest decydujące w aksjologii hierarchii bytów[19]. Jak wychowywać do wartości moralnych? Przede wszystkim przez dawanie dobrego przykładu, czyli pozostawanie w zgodzie z głoszonymi przez siebie wartościami. Następnie przez stwarzanie takich warunków życia i pracy, nieobarczonych „strukturą grzechu", w których można realizować dobro, a także przez stosowanie perswazji, bez przesadnego dydaktyzmu i moralizatorstwa, w wyjaśnianiu i przekonywaniu do wyboru wartości. Wreszcie przez metodę tak zwanego wzmocnienia pozytywnego, czyli nagradzania, stosowania pochwał itp.

Naczelnym zadaniem wychowania jest poszanowanie w każdym wychowanku osoby ludzkiej. Z tego względu personalizm jest próbą przełożenia przykazania miłości na język filozoficznej etyki. W chrześcijańskiej koncepcji kultury osoba ludzka jest autonomicznym, samorządnym podmiotem i centrum świadomych i wolnych działań. Osoba jest bytem, dla którego właściwe odniesienie stanowi miłość[20], będąca inspiracją do tworzenia prawdziwie ludzkiej kultury, którą zwykliśmy nazywać cywilizacją miłości. Moralność jest zatem związana z realizowaniem miłości. Moralność chrześcijańska, według odnowionego, posoborowego rozumienia, nie jest niczym innym jak przeświadczeniem, że Bóg jest miłością oraz że człowiek jest wezwany do życia w Bogu. W jaki sposób? Poznając prawdziwe oblicze miłości, co dokonuje się poprzez wiarę. W wierze Bóg objawia się jako miłość i zbawienie. W wierze człowiek otwiera się na dar łaski, dzięki której może „porozumieć się" z samym Bogiem. Słowa Chrystusa z Modlitwy arcykapłańskiej – *To jest życie wieczne: aby poznali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa* (J 17,3) – są tego dowodem. Biblijne słowo „poznać" oznacza odkryć miłość (poznać miłość). Miłosne poznanie Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, oznacza poznanie prawdziwego oblicza miłości, jej odwiecznego źródła i doskonałego odbicia w człowieku. Moralność chrześcijańska cały swój wysiłek kieruje na poszukiwanie prawdziwego

[19] K. Czuba, *Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2003, s. 51.
[20] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 149.

oblicza miłości, a w konsekwencji na przekazywanie jej w przekonujący sposób innym i tworzenie tym samym „nowej kultury". Nie można poznać prawdziwego oblicza Boga w Jezusie Chrystusie i przekazać go innym, jeżeli najpierw nie zostało się wciągniętym w tę miłość Boga do świata i człowieka.

Moralność powinna być zatem głębokim nawróceniem, w wierze wdzięcznej i radosnej, na świadome życie według łaski i odkupieńczej miłości Boga, która obejmuje wszystko i wszystkich. Nie jest to tylko moralność cnót w rozumieniu Arystotelesa czy stoików. Nie jest to także samodoskonalenie, ale „przynoszenie owoców w miłości, radości i pokoju (…) dla zbawienia świata" (OT, 16). Tym, co w sposób szczególny określa moralność chrześcijańską, jest jej powiązanie z wiarą, jej ścisłe „przyleganie" do wiary. Wiara chrześcijańska nie ogranicza się jednak tylko do moralności, której nie można przedkładać ponad wiarę, gdyż mogłoby to zrodzić pokusę „moralizowania" religii. Moralność jest jednym z wymiarów (koniecznych) wiary chrześcijańskiej. Bez niej wiara mogłaby stać się czymś oderwanym od życia. Moralność jest częścią wiary i jako taka ma funkcję pośredniczenia pomiędzy wiarą a praktyką życia, jest moralnością religijną, co oznacza, że formułuje konkretne wymagania etyczne, a jako punkt wyjścia ma zawsze perspektywę nadprzyrodzoną. Wiara nadaje moralnemu zachowaniu wierzących nowy, zupełnie szczególny charakter. Dzięki niemu można odczytywać rzeczywistość ludzką w nowej perspektywie i w pełniejszym znaczeniu[21].

Kultura ma bez wątpienia swój moralny wymiar[22]. Jawi się ona bowiem nie tylko w kategoriach antropologicznych, aksjologicznych, ale także w kategoriach etycznych zobowiązań i praw; jawi się jako etos. W dobie kryzysu kultury coraz częściej powraca się w poszukiwaniu ładu i źródeł przezwyciężania epokowych przesileń bylejakości do etyki i jej zasad. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* nie omieszkał zauważyć, że istotę kultury „stanowi zmysł moralny, którego podłożem i wypełnieniem jest zmysł religijny" (VS, 98). Zmysł moralny, o którym pisze papież, jest nierozdzielnie związany z czynem człowieka, z jego działaniem i wyborem. I niezależnie od tego, czy jest to działanie na polu gospodarczym, politycznym czy artystycznym, będzie ono emanacją dobra wyrastającego z duchowej natury człowieka. Kryzys współczesnej kultury polega na kryzysie duchowości człowieka, kryzysie moralności. Rozwiązaniem kryzysu mo-

[21] Zob. W. Kawecki, *Dylematy moralne współczesnego człowieka*, Warszawa 2003, s. 63.
[22] Zob. H. Wistuba, *Kultura moralna*, „Ateneum Kapłańskie" 3 (1970), t. 75, s. 228–239.

ralnego kultury jest doskonalenie człowieka i uczestniczenie w przetwarzaniu kultury. Zachęca nas do tego Sobór Watykański II: „Niech więc chrześcijanie współpracują w tym, żeby duch ludzki i chrześcijański przepajał właściwe naszej epoce przejawy kultury i działania zbiorowe" (KDK, 61). Nie wystarczy zatem być konsumentem kultury, należy także ją tworzyć i kształtować w ten sposób swoje człowieczeństwo.

6. Wychowanie do patriotyzmu jako szczególny rodzaj edukacji kulturowej

Wychowanie dokonuje się w rodzinie i narodzie. Jan Paweł II napisał poemat pod tytułem *Myśląc Ojczyzna*, w którym odnajdujemy ścisły związek wychowania i patriotyzmu:

> „Ojczyzna – kiedy myślę – wówczas wyrażam siebie
> I zakorzeniam (…)
> gdy myślę ojczyzna – by zamknąć ją w sobie jak skarb.
> Pytam wciąż, jak go pomnożyć, jak poszerzyć tę przestrzeń, którą wypełnia".

Naród i ojczyzna to pojęcia zbliżone. Papież tłumaczy, że ojczyzna to ojcowizna, czyli zasób dóbr, które otrzymaliśmy po ojcach. To nie tylko ziemia i język, lecz także kultura, a więc duchowe dobra narodu. Ojczyzna to ojciec i matka, o których przykazanie Boskie mówi, że trzeba ich czcić, dlatego ojczyznę również należy szanować. Z takiego myślenia rodzi się patriotyzm, czyli umiłowanie tego, co ojczyste: historii, tradycji, języka, a nawet krajobrazu. Patriotyzm to także miłość do dzieł genialnych rodaków – muzyki, sztuki, literatury. Ojczyzna jest naszym „zbiorowym obowiązkiem" – pisał Norwid, a papież powtórzył za nim tę prawdę. Słowo „naród" jest znaczeniowo bliskie słowu „ojczyzna". Pochodzi ono od wyrazu „ród", rodzenie. Naród znajduje swoją ojczyznę w określonym miejscu i tam żyje własną kulturą. Naród jest gruntem, na którym rodzi się państwo, lecz państwo nigdy nie może zostać postawione przed narodem. W czasach komunistycznego zniewolenia potrafiliśmy odróżniać państwo polskie (komunistyczne) od narodu polskiego. Naród trwa dzięki swojej kulturze, w niej bowiem wyraża to, co dla niego istotne. Naród istnieje z kultury i dla kultury. Świadczą o tym losy i doświadczenia Polski,

która wielokrotnie zniewolona przetrwała dzięki swojej kulturze[23]. Naród jest wspólnotą, którą łączą różne spoiwa, ale najbardziej łączy go kultura[24]. Kultura narodowa integruje i wychowuje. Nie można jednak dopuścić, aby „niezdrowa gloryfikacja" kultury narodowej, granicząca z nacjonalizmem, dominowała, poniżała mniejszości narodowe i etniczne, a nawet przybierała formy rasistowskie. Kwestie te szczególnie ważne są dziś, gdy jesteśmy świadkami wielu migracji ludzkich, a społeczeństwa, w których żyjemy, są społeczeństwami wielokulturowymi i pluralistycznymi. Kulturę narodu trzeba więc budować z należytą delikatnością i szacunkiem dla niezbywalnej tożsamości każdej grupy. Kwestią podstawową jest dla narodu podmiotowość osoby ludzkiej, a wraz z nią całego społeczeństwa. Rodzi się ona z samej natury bytu osobowego i odpowiada godności osoby ludzkiej. Zakłada autonomię, służbę prawdzie i przyjęcie zasady solidarności[25].

Należy wyraźnie odróżnić patriotyzm od nacjonalizmu. Patriotyzm jest miłością narodu, którego jest się członkiem. Jest uczuciem miłości do wspólnoty duchowej i materialnej pokoleń przeszłych, żyjących i przyszłych, uczuciem miłości do ziemi, języka, tradycji, kultury. Jest także, jak pisze Jan Nowak-Jeziorański, gotowością do ofiary, poświęcenia, wyrzeczenia, niekiedy nawet oddania własnego życia czy życia najbliższych członków rodziny. Z całą pewnością jest to kategoria moralna. Uczucie miłości do własnego kraju nie idzie bowiem w parze z nienawiścią do innych. Patriotyzm zawiera w sobie szacunek dla patriotyzmu innych i nie jest konfliktogenny[26]. Nacjonalizm z kolei jest ideologią, która nie kieruje się zasadami etycznymi. Swój naród i jego dobro nacjonalista stawia ponad wszelkimi innymi wartościami. Wszystko jest podporządkowane ideologii, nawet szacunek dla własnego życia (terroryści samobójcy) czy życia innych. W przypadku nacjonalizmu ludzie nie rozwijają własnego szczęścia i dobra, aby stało się ono w konsekwencji dobrem narodu – jak to się dzieje w patriotyzmie – lecz swoje ambicje, plany, dążenia, uzdolnienia, interesy osobiste podporządkowują ideologii, u której fundamentów leży doktryna walki gatunków[27]. Nacjonalizm to także butne i aroganckie przekonanie o wyższości własnej kultury oraz o tym, że odrębność i tożsamość

[23] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005. Na temat filozofii kultury narodowej według Jana Pawła II zob. także Z. Lichniak, *Rekolekcje kulturalne*, dz. cyt., s. 97–103.

[24] Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, dz. cyt., s. 157.

[25] Jan Paweł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną*, w: *Do końca ich umiłował*, Watykan 1987, s. 43–44; 141–142. Na temat relacji narodu i kultury zob. K. Czuba, *Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 88–101.

[26] J. Nowak-Jeziorański, *Patriotyzm i nacjonalizm*, w: *Europa wspólnych wartości. Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu zjednoczonej Europy*, red. S. Zięba, Lublin 2004, s. 246.

[27] Tamże, s. 247.

wspólnoty określa się poprzez zaślepioną wrogość do innych. Wróg, jeśli go nie ma, musi zostać wymyślony, a jego zwalczanie staje się najwyższą racją. Każdy inny jest postrzegany jako zagrożenie. Współczesna cywilizacja – pisze Ryszard Kapuściński – ma w swoim charakterze cechy, które mogą w odpowiednim momencie umożliwić kolejny akt ludobójstwa. Niebezpieczeństwo takie rodzi się wszędzie tam, gdzie powstaje rozbrat między kulturą a *sacrum*, gdzie zanika pierwiastek duchowy w kulturze, gdzie następuje uśpienie etyczne w społeczeństwie i zanika wrażliwość na zło[28].

Reasumując, należy powiedzieć, że pedagogika kultury to kształtowanie człowieka w taki sposób, aby był on w stanie dzielić się wartościami z innymi[29]. Oczywiście, nie chodzi tu tylko o formowanie intelektualne, lecz także i w równej mierze kształtowanie etyczne, religijne, afektywne. Formowanie do miłości jawi się dziś jako podstawowe zadanie kultury. W pedagogice kultury ważne jest to, żeby nie była ona narzucana z zewnątrz, ale dobrowolnie przyjęta i zaakceptowana przez osobę. Tylko wtedy bowiem będziemy mogli mówić o dojrzałym kształtowaniu osoby.

Riassunto

Il mondo contemporaneo sta vivendo una crisi non di fede ma di cultura. Inoltre assistiamo a una nuova centralita della cultura nel discorso ecclesiale, come dimostrano varie parole chiave impostesi in seno al cattolicesimo negli ultimi decenni. La religione e la cultura hanno reciproche relazioni. La cultura rimane come punto cruciale per il sviluppo non solo della teologia ma anche per pedagogia cristiana. Nel nostro articolo stiamo tentando mostrare essenza della educazione culturale e anche specifica della educazione cristiana basata sui valori.

[28] R. Kapuściński, *Współczesne patologie władzy a banalność zła*, w: *Sacrum i kultura*, red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Lublin 2000, s. 96–97.

[29] Mówi o tym artykuł A. Kaczora, *Edukacja kulturalna wobec aksjologicznych wyzwań współczesności*, w: *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*, red. T. Szkołuta, Lublin 1999, s. 43–53.

Marek Raczkiewicz CSsR
Madryt

Wokół śmierci i zmartwychwstania Chrystusa w myśli Orygenesa

W epoce patrystycznej nie brakowało tzw. pluralizmu teologicznego. Kwitły tradycje różniące się egzegezą, chrystologią, antropologią… które z biegiem czasu rozwijały się, ubogacały bądź ubożały, znikały jedne na korzyść innych, wzajemnie się „zarażały" pewnymi elementami. Można je ograniczyć do trzech: azjatyckiej, aleksandryjskiej i augustyńskiej[1]. Ireneusz byłby reprezentantem myśli azjatyckiej, Orygenes – aleksandryjskiej, natomiast św. Augustyn przedstawicielem myśli, która została szeroko przyjęta na Zachodzie. Analiza poszczególnych tradycji pozwala na śledzenie i zrozumienie rozwoju teologii chrześcijańskiej, a także antropologii, duchowości itd.

Niniejszy artykuł ogranicza się do tematu śmierci i zmartwychwstania w myśli Orygenesa. Celowo unikam wyrażenia „tajemnica paschalna", którego używa się dzisiaj powszechnie w odniesieniu do tych dwóch rzeczywistości. Po pierwsze, dlatego że określenie jest późne i nie wszyscy autorzy epoki patrystycznej go używali; po drugie, aby nie wchodzić w dywagacje na temat znaczenia „Paschy" w różnych tradycjach[2]. Zbytnie ograniczenie się do różnych wyjaśnień etymologicznych terminu nie pozwala ukazać bogactwa teologii autorów patrystycznych zajmujących się kwestią śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Fałszywa koncepcja etymologiczna nie jest przeszkodą do głębokiego zrozumienia tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Jezusa, i odwrotnie.

Charakter studium nie pozwala na rozwinięcie ścisłych związków, jakie istnieją pomiędzy śmiercią-zmartwychwstaniem a wcieleniem. Innym interesującym aspektem jest też zstąpienie do piekieł.

---

1 Por. A. Orbe, *La patrística y el progreso de la teolgía*, „Gregorianum" 50 (1969), s. 545.
2 Por. R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino 1978, s. XVIII–XXVIII.

1. Ważne przesłanki teologiczne

Myśli Orygenesa na temat śmierci i zmartwychwstania Chrystusa nie można właściwie zrozumieć, jeśli nie weźmiemy pod uwagę pewnych przesłanek teologicznych, których późniejsza tradycja aleksandryjska się pozbędzie, chociaż nie uwolni się całkowicie od napięć, jakim zostały poddane niektóre aspekty reguły wiary. Chodzi przede wszystkim o preegzystencję dusz. Orygenes, wychodząc naprzeciw tezom uczniów Marcjona i gnostyków na temat Boga Stwórcy oraz by bronić Go przed oskarżeniem, że stworzył ludzi w nie do przyjęcia nierówności w chwili narodzin, uciekł się do Platońskiej nauki o preegzystencji dusz. Na początku wszystkie byty rozumne zostały stworzone jednocześnie i w całkowitej równości na obraz Boży. Miały cielesność eteryczną, odmienną od tej, jaką mają ludzie obecnie, a bardziej podobną do tej, jaką mają aniołowie. Byty rozumne zajęte były kontemplacją Bożą i tworzyły Kościół preegzystujący. Od momentu stworzenia jedna z dusz była złączona z Synem Bożym w tak silnej komunii, że cokolwiek zostałoby powiedziane o Synu Bożym, można było odnieść do niej i odwrotnie. On był już Oblubieńcem Kościoła preegzystującego. Należy więc zwrócić uwagę, że „uczłowieczenie się"[3] Słowa ma zatem miejsce w preegzystencji, dużo wcześniej niż przyjęcie ciała w łonie Maryi[4].

Wszystkie stworzenia racjonalne zostały stworzone bez różnicy. Jakakolwiek różnica pomiędzy nimi nie wynika z woli Stwórcy, ale z wolnej decyzji stworzenia. W tym kontekście preegzystencji Orygenes ucieka się do zniechęcenia Bożą kontemplacją, oziębienia w miłości do Boga, pierwotnego upadku – aczkolwiek należy podkreślić, że nie chodzi o upadek powszechny[5] – by wyjaśnić pojawienie się różnych stworzeń rozumnych (aniołowie, ludzie i demony), a także różnic pomiędzy członkami tych grup. Stworzenie świata, jaki znamy, w którym żyjemy i poruszamy

---

[3] Rozumiana jako zjednoczenie Słowa z duszą. „*Dove si trova veramente l'incarnazione? Nella comunione 'Logos-anima di Cristo', che ha avuto luego nel mondo intelletivo, oppure nella congiunzione fra l'anima di Cristo e la carne, avvenuta nel seno di Maria? Su questo punto l'expressioni origeniane sono quanto meno sconcertanti*"; A. Orbe, M. Simonetti, *Il Cristo*, t. I: *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Milano 1990, s. XCII. Zob. także M. Simonetti, *La morte di Gesù in Origene*, w: tenże, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993; H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, Madrid 1998, s. 270–271.

[4] Por. H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, dz. cyt., s. 268–269.

[5] Orygenes przyjmuje, że narodziny pewnych ludzi – oprócz narodzin Chrystusa – na tym świecie nie są konsekwencją grzechu popełnionego w preegzystencji. Są dusze, które nie zniechęciły się Bożą kontemplacją ani nie oziębiły w swojej miłości do Oblubieńca, ale wcieliły się w świecie widzialnym, pragnąc naśladować działanie Syna w jego miłości do grzeszników. Por. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma / Salamanca 1988, s. 632–634; tenże, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, t. I, Madrid 1976, s. 109–111; H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, dz. cyt., s. 295–296; J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, Bilbao 1973, s. 61–67.

się, stworzenie cielesności, jakiej człowiek dzisiaj doświadcza, nie ma nic wspólnego z pierwotnym projektem Boga, ale jest swego rodzaju drugim stworzeniem, tym razem namacalnym i materialnym, którym Bóg posłuży się, aby w odpowiednim czasie dokonać odkupienia człowieka. A zatem wszystko to, co zostało stworzone później i jako konsekwencja grzechu bytów rozumnych, ma znaczenie drugorzędne[6], szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę podstawową zasadę w myśli Orygenesa: koniec jest podobny do początku[7]. „Historyczny wymiar Chrystusa, w ogóle historia, mają dla Orygenesa niewielkie znaczenie, ponieważ nie odbijają pierwotnego planu zbawienia"[8].

Fascynacja Orygenesa światem preegzystencji i tym, co niewidzialne – innymi słowy, kosmologią platońską[9] – rodzi napięcie z regułą wiary przekazaną przez Kościół, której jednak pragnie on pozostać wierny i w żaden sposób nie oddalić się od niej[10]. Zarówno Pismo Święte, jak i reguła wiary zmuszają go do zwrócenia uwagi na tajemnice Słowa Wcielonego, jednak w całości jego wizji zostają zubożone na rzecz kontemplacji Słowa Odwiecznego. Orygenesa bardziej interesowało Słowo Boże niż tajemnice „w ciele" z życia Jezusa[11]. Dlatego możemy znaleźć w jego dziełach stwierdzenia zaskakujące, tym bardziej jeśli weźmiemy pod uwagę ich kontekst: „Dlatego trzeba być chrześcijaninem w sposób duchowy i cielesny. Tam, gdzie trzeba głosić ewangelię cielesną, mówiąc, że wśród cielesnych [człowiek] zna tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego, tak trzeba postąpić. Kiedy jednak spotyka się z [ludźmi] duchowymi, którzy zostali przygotowani przez Ducha, przynoszą w Nim owoce i miłują mądrość niebieską, trzeba uczynić ich uczestnikami Słowa, które po wcieleniu wróciło do tego, czym było na początku u Boga"[12]. Jak słusznie zauważył Antonio Orbe: „Ciało przeszkadzało mu w Chrystusie, ponieważ było obce pojęciu człowieka. I było mu obce z powodu zwykłego uprzedzenia w środowisku"[13].

---

6 H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, dz. cyt., s. 287.

7 Por. Orygenes, *O zasadach* I, 6, 2: SCh 252, 196, tłum. S. Kalinkowski, Źródła Myśli Teologicznej 1, Kraków 1996, s. 108–110.

8 A. Orbe, M. Simonetti, *Il Cristo*, t. I, dz. cyt., s. XCII.

9 Por. H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris 1962, s. 215; A. Orbe, *Ideas sobre la Tradición en la lucha antignóstica*, „Augustinianum" 12 (1972), s. 20.

10 Por. H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, s. 47–91; J. J. Ayán, *Orígenes: audacia y fidelidad del teólogo*, „Communio" 15 (1993), s. 268–286.

11 B. Studer pisze: „*Tout d'abord, on ne peut ne pas voir que le mystère du Logos éternel domine toute la théologie origènienne. Tout ce qui est sensible ou temporal ou historique n'est que le symbol de l'évangile éternel, à savoir du Logos lui–même, qui est l'image du Dieu tout transcendant. En d'autres termes, c'est toujours le Logos qui agit dans le monde au moyen, soit des théophanies, soit des Écritures, soit de la chair assumé, soit du corp de son Église*"; B. Studer, *La résurrection de Jesús d'après le 'Perì Archôn' d'Origène*, „Augustinianum" 18 (1978), s. 308.

12 *Komentarz do Ewangelii Jana* I, 43: SCh 120bis, s. 80–82.

13 Por. A. Orbe, *Ideas sobre la Tradición en la lucha antignóstica*, dz. cyt., s. 20. I w innym miejscu: „*Propenso a porre i misteri della fede nel mondo delle essenze, piuttosto che nell'ambito della storia, non na-*

W tym właśnie kontekście należy rozumieć to, co zostanie dalej powiedziane o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Orygenes, mając przed sobą doketystów, stanowczo podkreśla, jako część nauki wyraźnie przekazanej przez apostolskie przepowiadanie, że „Jezus Chrystus cierpiał prawdziwie, nie pozornie, i naprawdę umarł śmiercią wspólną wszystkim ludziom; prawdziwie też zmartwychwstał, po zmartwychwstaniu obcował ze swoimi uczniami i został wzięty do nieba"[14].

Polemika z doketystami sprawia, że Orygenes podkreśla, iż Chrystus umarł śmiercią wspólną lub śmiercią fizyczną, moralnie obojętną, aby odróżnić ją od innych rodzajów śmierci, które mają wielkie znaczenie w jego myśli: śmierć grzechowi, moralnie dobra, i śmierć grzechu (tzn. grzech jako śmierć), która jest zła[15] i która w rzeczywistości jest jedyną prawdziwą śmiercią[16]. Jednak ani Pismo Święte, ani reguła wiary, ani liturgia nie przedstawiają „wspólnej śmierci" Chrystusa jako jednej śmierci więcej. Nic więc dziwnego, że jawi się ona w dziełach Orygenesa jako niezwykle ważny temat soteriologiczny[17]. W ostatnich latach krytyka podkreślała go jako reakcję na wizję Orygenesa, który jakoby nie potrafił organicznie włączyć śmierci Chrystusa do swojej myśli[18].

Nie zatrzymam się tutaj na mniej ważnych tematach[19] ani też tematach przykładowości związanych ze śmiercią Jezusa: wzór, jak trzeba umierać,

---

sconde l'imbarazzo che costituisce per lui la presenza del corpo carnale nell'uomo, ma sopratutto nel Salvatore"; A. Orbe, M. Simonetti, *Il Cristo*, t. I, dz. cyt., s. XCIII.

14 *O zasadach, Przedmowa* 4: SCh 252, s. 80–82.

15 Por. *Dialog z Heraklidesem* 25–26: SCh 67, 102–106; H. Crouzel, *Mort et immortalité selon Origène*, w: tenże, *Les fins dernièrs selon Origène*, Hampshire 1990, I, s. 20.

16 „*La mort physique qui n'atteint que le corps, comme nous allons le voir, n'est donc pas un mal, car les maux du corps ne sont pas de vrais maux: elle ne rentre ni dans la catégorie des biens, ni dans celle de maux, mais dans le troisième de celles que distinguaient les stoïciens, les indifférentes*"; H. Crouzel, *Mort et immortalité…*, dz. cyt., I, s. 21; „*La 'vraie' mort est la mort de l'âme, appartenant à l'odre surnatural et mystérieux; la mort physique, qui est de l'ordre natural, est son ombre*"; tamże, I, 23. „*La única verdadera muerte, de significado moral y soteriológico, sería el pecado, separación del hombre de la Vida, que es Dios. Semejante discurso va en la línea de la más noble filosofía… Los platónicos lo confirmarían mediante la idea del Hombre–Nous. Y es obvio que Filón, Orígenes y San Ambrosio, amigos de su antropología, desestimen la muerte física del compuesto humano como impropia del hombre esencial y sin valor ético. Por ahí caminaban igualmente los gnósticos. Sobre desatender al elemento material (carne, hombre hílico), relegaban el campo del delito al de la psique en el destierro de la vida terrena, única verdadera muerte. Según ellos, la muerte, 'ley de la naturaleza', comenzaba con el nacimiento (génesis) a este mundo; la vida, con la gnosis*"; A. Orbe, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1997, s. 476. „*Sin mucho esfuerzo asocia las cadenas al pecado, siguiendo a la misma Escritura, pero da un salto mortal al considerar este mundo como una prisión y la muerte como algo carente de hondura humana. Ha de pasar a la muerte moral y al que tiene el poder sobre la muerte para dar peso a los textos bíblicos que hablan de la muerte*"; J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención del hombre en Orígenes*, dz. cyt., s. 144. Zob. także s. 131–140.

17 Por. M. Simonetti, *La morte di Gesù…*, dz. cyt., s. 145–146; B. Studer, *Croce*, w: A. Monaci Castagno (red.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, s. 102.

18 Korekcją tez E. de Faye i H. Kocha są prace: M. Simonetti, *La morte di Gesù…*, dz. cyt., s. 145–147, oraz J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 33–38.

19 Np. śmierć Chrystusa jako objawienie Jego bóstwa czy relacja śmierci Chrystusa z szybkim szerzeniem się chrześcijaństwa. Por. M. Simonetti, *La morte di Gesù…*, dz. cyt., s. 147–148.

być ukrzyżowanym dla świata, pokora, posłuszeństwo, walka ze złem…[20] Interesuje nas wymiar zbawczy tej śmierci, która stanowi kulminacyjny moment kenozy rozpoczętej we wcieleniu[21], owoc „miłosnej pasji" (*caritatis passio*) Boga wobec człowieka[22]. Zostawimy z boku złożony, trudny i dyskutowany temat odkupienia aniołów i demonów w myśli Orygenesa[23]. Zbawczy charakter śmierci Chrystusa zakłada szereg przesłanek[24]: 1) wszyscy ludzie żyją w niewoli i potrzebują odkupienia lub wyzwolenia; 2) niezdolność człowieka, by się wyzwolić lub odkupić; 3) stąd konieczność, aby ktoś boski, Chrystus[25], przyszedł go wyzwolić; 4) to odkupienie musiało się dokonać przez wcielenie, aby ludzie nie zostali porażeni Jego chwałą i majestatem.

2. Odkupieni, ale od czego?

Czym jest niewola, z której uwalnia nas śmierć Jezusa? W jaki sposób Orygenes wyjaśnia, że śmierć Chrystusa jest przyczyną odkupienia człowieka?

Egipt, ziemia faraona i wyjątkowy symbol niewoli i cierpienia, stanowi dla Orygenesa nie tylko moralną sytuację, ale świat, któremu dał początek upadek bytów racjonalnych[26]. Egipt nie jest jedynie symbolem ciemności, błędu i grzechu, ale także tego świata[27] i tego ciała[28], które teraz posiadamy. Nie oznacza to, że Orygenes uważa je za rzeczywistości moralnie złe, ponieważ nie ma zła bez wolności, ale ten świat i to ciało – chociaż nie są bezpośrednim skutkiem grzechu, lecz wolnym stworzeniem Boga jako

[20] Teksty ilustrujące te przykłady można znaleźć w: B. Studer, *Croce*, dz. cyt., s. 106, oraz M. Simonetti, *La morte di Gesú…*, dz. cyt., s. 148–149.

[21] Por. M. Simonetti, *La morte di Gesú…*, dz. cyt., s. 158–161.

[22] Por. *Homilie na księgę Ezechiela* VI, 6: SCh 352, 230.

[23] Por. M. Simonetti, *La morte di Gesù…*, dz. cyt., s. 150–155.

[24] Obszernie omówione i udokumentowane w: J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 305–314; M. Simonetii, *La morte di Gesù…*, dz. cyt., s. 155–156.

[25] Orygenes mówi wprost o niezdolności Ducha Świętego, by odkupić człowieka; zob. *Komentarz do Ewangelii Jana* II, s. 83. A. Orbe, *Cristología gnóstica…*, dz. cyt., t. II, Madrid 1976, s. 111–115.

[26] Szerzej na ten temat por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 41–67.

[27] „*… descensio patrum sanctorum in Aegyptum, id est in hunc mundum*"; *De principiis* IV, 3: SCh 268, 384; „*… no solum in hoc mundo, qui Aegyptus figuraliter dicitur…*"; *Homilie na księgę Wyjścia* VIII, 1. W *Homiliach na księgę Liczb* często pojawia się wyrażenie „*Aegyptus mundi huius*"; por. II, 1; XVII, 6. O utożsamieniu Egiptu z tym światem pisze J. A. Alcaín: „*Es consciente Orígenes de la pluralidad de significados que la palabra mundo tiene en la Escritura, y él los usa en toda su variedad. El más amplio incluye toda la realidad… El más restringido abarca sólo la tierra en que nos movemos… La insistencia con que usa Orígenes el determinante 'este' al referirse l mundo simbolizado por Egipto, insinúa que 'mundo' hay que entenderlo en su sentido más restringido*"; J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt. s. 51.

[28] „*… Paulus ad Timotheum scribit: Memor esto Christum Iesum surrexisse a mortuis, dum haec meminit in Aegypto, id est in carne nostra…*"; *Homilie na księgę Wyjścia* I, 5.

konsekwencja grzechu i Bożego miłosierdzia, by zbawić grzeszników – nie są jednak rzeczywistościami neutralnymi, ponieważ „dusza znajduje się w ciele jakby w obcym środowisku, bez możliwości rozwinięcia całej swojej siły umysłowej. W tym znaczeniu wyjść z Egiptu, wyjść z tego ciała, uwolnić się od materii cielesnej jest czymś, co ma reperkusje moralne"[29]. Przebywanie duszy w ciele jest przebywaniem w więzieniu, nawet jeśli chodzi o środek leczniczy, aby oczyścić duszę[30]. Święci faktycznie nigdy nie celebrują rocznicy swoich narodzin. Robią to jedynie ludzie źli, ci, którzy czują się szczęśliwi z faktu, że żyją w tym śmiertelnym ciele[31].

Sytuację człowieka na tym świecie można określić jako niewolę i więzienie. Istnienie, przebywanie na tym świecie jest związane z grzechem, i grzech trzyma nas w okowach pod władzą szatana, który przywłaszczył sobie człowieka nieprawnie – w stosunku do Boga – i zgodnie z prawem – w stosunku do człowieka, ponieważ ten oddał mu się dobrowolnie[32]. Sam fakt przyjścia na ten świat oznacza ślepotę, co więcej, człowiek przychodzi ślepy na świat, który jest spowity ciemnościami[33]. Na tym świecie, który jest cieniem śmierci, człowiek żyje oddalony od prawdziwego Życia, którym radował się w preegzystencji[34]. Stąd też życie na tej ziemi zupełnie dobrze można by określić jako prawdziwą śmierć duszy[35]. Ta negatywna sytuacja jest namacalna w śmiertelnym ciele lub nędznym ciele, które nie oznacza jedynie zmiany fizycznej, biorąc pod uwagę preegzystencję. Zjednoczenie duszy z ciałem zakłada plamę – nie grzech, ale *sordes* – oddalenie od Pana, przeszkodę w poznaniu Boga, do tego stopnia, że „wiemy, iż przez nędzne ciało staliśmy się dziećmi gniewu z natury"[36].

Przy takim postawieniu sprawy śmierć fizyczna wydaje się pozbawiona ludzkiej głębi[37], ale nie wystarczy opuścić śmiertelne ciało, aby przestać być niewolnikiem szatana[38], ponieważ w Hadesie (po śmierci i oddzieleniu od ciała i obecnej historii) można być nim nadal[39]. Oprócz bowiem pierwotnego zniewolenia, jakim jest przebywanie na tej ziemi i życie w ciele, trzeba wziąć pod uwagę niewolę, w jaką człowiek popada przez swoje działanie

[29] J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 49.
[30] Por. M. Simonetti, *I Principi di Origene*, Torino 1968, s. 58.
[31] Por. H. Crouzel, *Mort et immortalité…*, dz. cyt., I, s. 28.
[32] Por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 90–97, 173.
[33] Por. tamże, s. 98–100.
[34] Por. tamże, s. 101–103.
[35] Por. tamże, s. 105–106.
[36] Por. Orygenes, *Fragment IX do listu do Efezjan*: JThS 3 (1902), 404; J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 104–105, 108–109.
[37] Por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 144.
[38] Por. tamże, s. 124.
[39] Por. tamże, s. 155.

na tym świecie[40]. Historia jest bowiem sceną walki pomiędzy Bogiem i diabłem, w której główna rola przypada ludzkiej wolności. Wolność czuje się podzielona pomiędzy atrakcyjnością dobra i atrakcyjnością ciała[41]. W znaczeniu moralnym można uwolnić się od tego nędznego ciała w takim stopniu, w jakim człowiek przezwycięża ten stan walki, tzn. o ile przezwycięża atrakcje skłonności cielesnych, ale całkowite uwolnienie od nich nastąpi dopiero w eschatologii, kiedy ludzie będą jak aniołowie[42].

3. Tajemnica odkupieńczej śmierci Chrystusa

Śmierć Chrystusa jest lekarstwem na ludzką sytuację, którą wyżej opisano. W jaki jednak sposób Orygenes wyjaśnia, że śmierć Chrystusa uwalnia człowieka z jego niewoli? Najlepiej przestudiował ten temat José Antonio Alcaín, który wskazał, jak Orygenes ucieka się do różnych schematów (komercyjny, wojenny, prawny, rytualny i misteryjny), a każdy z nich jest autonomiczny i ma własną logikę i spójność, jednak każdy potrzebuje perspektywy i ubogacenia pozostałych, ponieważ wszystkie są jedynie metaforami, analogiami i różnymi podejściami do tej samej rzeczywistości[43].

Schemat, który można nazwać komercyjnym, nawiązuje do zakupu/sprzedaży niewolników w świecie antycznym i opiera się na tekstach 1 P 1,18–19[44], 1 Kor 6,20[45] i 7,23[46] oraz Ap 5,9[47]. Śmierć Chrystusa jest przedstawiona jako kupno. Człowiek, odrzucając w sposób wolny swoją relację stworzenia z Bogiem, sprzedał się drugiemu panu, diabłu, w zamian za usatysfakcjonowanie grzesznego pragnienia. W swojej wolności człowiek stał się obcy Bogu i został niewolnikiem szatana. Ten właśnie człowiek jest odkupiony od diabła przez Chrystusa, który płaci cenę własnej krwi. Ukazuje to wielką wartość człowieka w oczach Boga[48].

---

40 Por. tamże.
41 Por. tamże, s. 113–121, 144, 173.
42 Por. tamże, s. 112, 174.
43 Por. tamże, s. 301–302.
44 „Wiecie bowiem, że (…) zostaliście wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa…".
45 „Zostaliście nabyci bowiem za [wielką] cenę".
46 „Za [wielką] bowiem cenę zostaliście nabyci".
47 „… zostałeś zabity i nabyłeś Bogu krwią twoją [ludzi]".
48 „Przyznacie bez wątpienia, że prawdą jest to, co zostało zapisane w Liście do Piotra: 'Albowiem zostaliśmy wykupieni nie za nędzną cenę srebra i złota, lecz za drogocenną krew Jednorodzonego" (1 P 1,18–19). Jeśli zatem zostaliśmy odkupieni za wielką cenę, jak potwierdza to również Paweł (por. 1 Kor 7,23), to niewątpliwie zostaliśmy odkupieni od kogoś, komu służyliśmy jako niewolnicy i kto wedle swego uznania zażądał zapłaty za wypuszczenie spod swej władzy tych, którymi rządził. A rządził nami diabeł, któremu zostaliśmy zaprzedani przez grzechy nasze. On więc jako cenę za nas zażądał krwi Chrystusa"; *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* II, 13, tłum. Ś. Kalinkowski, PSP 57, t. 1, s. 129. „Jest rzeczą pewną, powiadają, że każdy kupuje to, co nie stanowi jego własno-

Komercyjny schemat zakupu jest niekiedy przekształcany przez Orygenesa w analogię wykupu i opiera się wówczas szczególnie na Mt 20,28[49], oprócz wyżej wymienionych tekstów z Nowego Testamentu na temat kupna/sprzedaży. Człowiek nie jest jedynie niewolnikiem, ale także więźniem wojennym, który nie posiada niczego, aby oddać w zamian za swoją duszę poddaną panowaniu śmierci. Bóg ofiarował diabłu krew swojego Syna jako okup za dusze ludzi[50]. Są jednak miejsca, gdzie Orygenes – opierając się na Mt 20,28 – stwierdza, że Syn Człowieczy przyszedł, aby dać jako cenę okupu własną duszę[51]: „Zostaliśmy odkupieni za drogocenną krew Jezusa i jako cena okupu została dana za nas dusza Syna Bożego"[52]. Krew i dusza nie są dla Orygenesa tym samym: prawdziwą ceną okupu była dusza Jezusa, natomiast krew jest narzędziem, które umożliwiło okup[53]. Taka interpretacja jest zgodna z tym, że nie mogły być dane jako okup ani ciało, ani duch, ale dusza Jezusa, oraz zgadza się z wizją antropologiczną Orygenesa, dla którego ludzka osoba jest definiowana przez duszę, natomiast ciało jest swego rodzaju koniecznym dodatkiem, aby móc się poruszać w świecie materialnym[54].

Analogia kupna/sprzedaży i wykupu rodzi pewne trudności w rozumieniu tajemnicy odkupienia. Z jednej strony, jeśli przynależność człowieka do diabła, jako jego zwykłego niewolnika bądź jeńca wojennego, wymagała aktu ludzkiej woli, to kupno przez Chrystusa pomija ludzką wolność. Z drugiej strony, kupno czegoś zakłada brak u kupującego lub przynajmniej pragnienie, aby posłużyć się (użyć) rzeczą kupioną, natomiast cena krwi i dusza Chrystusa szukają wyłącznie dobra kupionej osoby. Pomimo

ści; Apostoł bowiem stwierdza: 'Za wielką cenę zostaliście nabyci' (1 Kor 7,23). Posłuchaj jednak, co mówi prorok: 'Za wasze grzechy zostaliście sprzedani i za wasze zbrodnie odprawiłem waszą matkę' (Iz 50,1). Widzisz więc, że wszyscy jesteśmy stworzeniem Boga, każdy zaś za swe grzechy zostaje sprzedany i z powodu niegodziwości swoich odchodzi od swego Stwórcy. Jesteśmy więc własnością Boga, bo przez Niego zostaliśmy stworzeni; staliśmy się zaś niewolnikami diabła, ponieważ za grzechy nasze zostaliśmy sprzedani. Chrystus zaś, skoro przyszedł, 'odkupił nas' (por. Ga 3,13), gdyśmy byli sługami owego pana, któremu sami się zaprzedaliśmy przez popełnienie grzechów. Wydaje się więc, że Chrystus jako swoją własność przyjął tych, których stworzył, nabył zaś jako cudzą własność tych, którzy przez grzech poszukali sobie obcego pana"; *Homilie o księdze Wyjścia* VI, 9, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31, s. 206. „Dlatego też, jeśli kiedyś niepokoi cię pokusa jakiejś złej pożądliwości, pamiętaj o tym, co teraz słyszysz, i odeprzyj tego wroga, który pochodzi z ciebie samego, to znaczy z 'serca twojego' (por. Mt 15,19), odeprzyj go i powiedz: 'Ja nie należę do siebie, nabyty zostałem za cenę krwi Chrystusa' (por. 1 Kor 6,20; 1 P 1,19)"; *Homilie o księdze Jozuego* V, 6, tłum. S. Kalinkowski, PSP 34, t. 2, ATK, Warszawa 1986, s. 31. „A zatem Bóg, który uczynił nas drogocennymi przez wylanie za nas drogocennej krwi własnego Syna, jakże wraz z Nim nie da nam wszystkiego?"; *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* VII, 9, t. 2, s. 382. Por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 178–183.

49 „Syn Człowieczy przyszedł, aby dać swoje życie na okup za wielu".

50 Por. *Komentarz do Ewangelii Mateusza* XII, 28.

51 Por. tamże, XVI, 8.

52 Tamże.

53 W ten sposób interpretuje ten fragment M. Simonetti, *La morte di Gesù…*, dz. cyt. Można też zobaczyć tam inną propozycję rozwiązania, która samemu Simonettiemu wydaje się „zbyt zawiła".

54 Por. M. Simonetti, *La morte di Gesù…*, dz. cyt., s. 181, 183 i 302.

tych braków analogia ukazuje jednak bardzo wyraźnie, że uwolnienie człowieka przekracza możliwości jego samego, niezdolnego uwolnić się z niewoli własnymi siłami[55].

Zarówno metafora kupna/sprzedaży, jak i okupu nie zadowalają do końca, ponieważ uwolnienie człowieka wyjaśniają nie tyle przez fakt, że dusza Chrystusa została oddana jako okup i zstąpiła do Hadesu, ile przez fakt, że nie mogła jej zatrzymać moc śmierci: „Także śmierć, która myślała, że go zdominowała, już nad nim nie panuje, ponieważ był jedynym wolnym pośród zmarłych i silniejszym niż moc śmierci, i silnym do tego stopnia, że może uwolnić tych wszystkich, którzy będąc poddani śmierci, chcą iść za nim. Śmierć zaś nie może już nic przeciwko nim"[56]. Trudno mówić o kupnie lub wykupie, o transakcji handlowej, kiedy w rzeczywistości diabeł zostaje bez ceny, bez okupu i bez jeńców[57].

Schemat komercyjny stopniowo doprowadził nas do kolejnego – wojennego, który uzupełnia rozumienie odkupienia Chrystusa. Życie Jezusa, a szczególnie Jego męka i śmierć są widziane jako walka i zwycięstwo nad nieprzyjacielem, którego reprezentuje wąż, Zwierzchności i Władze, diabeł lub śmierć[58], „ponieważ Pan Jezus, mocny w walce, przyszedł, aby zniszczyć wszystkich naszych nieprzyjaciół, uwolnić nas z ich zasadzek, z rąk wszystkich naszych wrogów i tych, którzy nas nienawidzili"[59]. W chwili Pasji wypełniają się słowa Psalmu 2,2: „Królowie ziemi powstają i władcy spiskują wraz z nimi przeciw Panu i przeciw Jego Pomazańcowi". Jednak za nimi ukrywa się inicjatywa duchów zła, którym wydaje się, że prowadzą Chrystusa do klęski krzyża i śmierci, nie wiedząc[60], że Ukrzyżowany doprowadził do kulminacyjnego momentu walkę, którą rozpoczął wąż i która jest opisana na pierwszych stronach Księgi Rodzaju[61]. Orygenes przytacza Kol 2,15, aby pokazać, że właśnie na krzyżu, do którego Chrystus został doprowadzony przez duchy zła, zostały pokonane Zwierzchności i Władze, ponieważ On jest „jedynym, który obdarł Zwierzchności i Władze, pokazał je publicznie i zatriumfował na drzewie, czyniąc z krzyża jakby trofeum przeciwko wszelkiej wrogiej mocy"[62]. Według Orygenesa, na krzyżu

55 Por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 181, 183 i 302.
56 *Komentarz do Ewangelii Mateusza* XVI, 8.
57 Por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 88–189, gdzie można znaleźć dyskusję na temat możliwego oszukania, dzięki któremu Jezus zwycięża diabła. Inne rozwiązanie dla tematu oszukania proponuje M. Simonetti, zob. tenże, *La morte di Gesù…*, dz. cyt., s. 181.
58 Por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 201–222; M. Simonetti, *La morte di Gesù…*, dz. cyt., s. 173–177. Więcej na temat Chrystusa jako wielkiego bojownika w: A. Orbe, *Cristología gnóstica…*, t. 1, dz. cyt., s. 134–153.
59 *Komentarz do Ewangelii Łukasza* X, 3.
60 Na temat ignorancji diabła por. M. Simonetti, *La morte di Gesù…*, dz. cyt., s. 180–182.
61 Por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 204–205.
62 *Komentarz do Ewangelii Jana* XX, 330: SCh 290, s. 318.

nie został ukrzyżowany tylko Chrystus, ale także diabeł. Widzialne ukrzyżowanie Chrystusa jest także niewidzialnym ukrzyżowaniem diabła wraz ze Zwierzchnościami i Władzami[63]. Wydaje się, że Orygenes rozumie to ukrzyżowanie diabła analogicznie jak Ga 6,14[64]: Chrystus jest ukrzyżowany dla diabła w tym sensie, że diabeł nie znajduje niczego swojego w Jezusie, a diabeł jest ukrzyżowany dla Chrystusa, ponieważ swoimi pokusami nie zdołał splamić Go grzechem[65]. Duch zła nie znalazł bowiem niczego w Chrystusie, co pozwoliłoby mu nad Nim zapanować. Natomiast Chrystus, dzięki śmierci na krzyżu, mógł wkroczyć do królestwa śmierci – nie jako więzień, ale jako wolny i wielki bojownik, zdolny uwolnić dusze, które moc śmierci trzymała w Hadesie. Jego zmartwychwstanie spośród umarłych ukazuje, że oścień śmierci (por. 1 Kor 15,55) nie mógł Mu nic zrobić[66].

Schemat wojenny jest użyteczny, by podkreślić, że Chrystus jako jedyny jest w stanie pokonać duchy zła, stwarzając niezbędne warunki, aby człowiek przyłączył się i wziął udział w Jego zwycięstwie. Ostatecznie ma jednak rysy, ponieważ pokonane siły zła i śmierci, pomimo zwycięstwa Zbawiciela, nadal czyhają na człowieka aż do drugiego przyjścia Chrystusa, podczas którego nastąpi Jego ostateczne zwycięstwo[67].

Orygenes stara się też zrozumieć tajemnicę śmierci Chrystusa za pomocą metafor jurydycznych. Używa takich terminów jak „dług" zaciągnięty przez grzech i „kara" jako zapłata za dług. Na podstawie „zapisu dłużnego" z Kol 2,14 grzech jest rozumiany jako dług, a grzesznik jest dłużnikiem i podpisuje akt stwierdzający zaciągnięty dług, zobowiązanie, które musi zostać zrealizowane[68]. Nie należy myśleć, że ów zapis dłużniczy jest czymś zewnętrznym wobec człowieka, ale jest nim sam człowiek jako nosiciel śla-

---

63 „Krzyż Pana naszego, Jezusa Chrystusa, był 'podwójny'. Może słowa moje wydają ci się dziwne i niesłychane. Był to krzyż 'podwójny', to znaczy zawierał w sobie podwójny, dwojaki sens: otóż widzialnie Syn Boży został ukrzyżowany w ciele, niewidzialnie zaś diabeł 'wraz ze Zwierzchnościami i Władzami został zawieszony na krzyżu' (por. Kol 2,14). Czyż nie uznasz tego za prawdę, jeśli na świadka tych stwierdzeń powołam apostoła Pawła? Posłuchaj przeto, co on mówi na ten temat: 'To, co było nam przeciwne, usunął, zawieszając na swym krzyżu; po rozbrojeniu Zwierzchności i Władz jawnie wystawił je na widowisko, powiódłszy je w tryumfie na drzewie krzyża' (Kol 2,14–15). Wprawdzie w innych rękopisach znajduje się lekcja: 'powiódł je w tryumfie w sobie samym', jednakże w wydaniach greckich jest wersja: 'na drzewie'. Tak więc krzyż Pański ma dwojaki sens: o jednym mówi apostoł Piotr, iż ukrzyżowany Chrystus zostawił nam wzór (por. 1 P 2,21), w drugim znaczeniu krzyż był łupem zdobytym na diable – na nim to diabeł został powieszony i poprowadzony w tryumfie"; *Homilie do księgi Jozuego* 8, 3, t. 2, s. 46.

64 „… świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata".

65 Por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención*…, dz. cyt., s. 212.

66 Por. tamże, s. 216–222; M. Simonetti, *La morte di Gesù*…, dz. cyt., s. 178–179.

67 Por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención*…, dz. cyt., s. 223–224.

68 „Są pewne listy, które pisze Bóg, ale są i takie, które my piszemy. My piszemy listy grzechu. Posłuchaj, co mówi Apostoł: 'Skreślił zapis dłużniczy, obciążający nas grzechami; to, co było nam wrogie, usunął z drogi, przygwoździwszy je do swego krzyża" (Kol 2,14). To, co Apostoł nazywa 'zapisem dłużniczym', było zastawem gwarancyjnym za nasze grzechy. Bo każdy z nas staje się dłużnikiem w tym, co zawinił, i podpisuje weksel swego grzechu"; *Homilie do księgi Rodzaju* 13, 4, s. 131.

dów grzechu. „Każdy z nas – pisze Orygenes – na skutek grzechów jest dłużnikiem, jest dłużnikiem, bo ma zapis dłużniczy”[69]. Kiedy jednak zaciąga się dług, władza ma prawo domagać się jego zwrotu. Diabeł w tej jurydycznej metaforze jest wierzycielem, który stawia człowieka przed sądem za jego grzechy, aby uzyskać jego potępienie i na zawsze podporządkować go sobie. Jednak Chrystus jest dobrym księciem, który skreśla dług człowieka i niszczy własną krwią „zapis dłużny” ciążący nad ludzkością. Diabeł nie może już domagać się zwrotu długu: „’[Chrystus] jest Zbawcą wszystkich ludzi, zwłaszcza wierzących’ (1 Tm 4,10), tym, który wymazał własną krwią zapis dłużny, który ciążył na nas, i usunął go, aby nie było nawet śladów wymazanych grzechów, i przybił go na krzyżu”[70]. W tej metaforze jurydycznej znajdują się wyrażenia bliskie teorii zastępstwa: Chrystus zapłacił na krzyżu dług człowieka, dlatego nie można już niczego od niego żądać, ale nie wydaje się, by Orygenes ustanawiał konieczną relację pomiędzy przebaczeniem i męką Jezusa, aby zadowolić Bożą sprawiedliwość[71].

Kolejna próba zrozumienia śmierci Chrystusa dokonuje się w kategoriach rytualnych, w których Jezus jest przedstawiony jako kapłan i ofiara, „*sacerdos et hostia*”[72]: Kapłan według obrządku Melchizedeka, z racji tego, że jest Słowem i Pierworodnym całego stworzenia, pośrednikiem pomiędzy Ojcem i stworzeniami[73]; Ofiara doskonała, ponieważ w swojej ludzkiej naturze[74], jest barankiem doskonałym, który gładzi grzech świata[75]. Jezus Chrystus ofiarował siebie samego jako ofiarę (por. Ef 5, 2) nie tylko dlatego, że był Pośrednikiem Boga i ludzi, ale ze względu na formę, w jakiej dokonała się Jego śmierć: nikt nie zabrał Mu życia, ale to On je oddał. Kapłaństwo Chrystusa nie jest jedynie pasywnym przyjęciem śmierci, ale pozytywnym aktem oddania i ofiarowania się aż do śmierci, do tego stopnia, że Orygenes mówi w ostrych i odważnych słowach, że „być może – jeśli mogę tak powiedzieć – Jezus zabił samego siebie w sposób bardziej bo-

---

69 *Homilie do księgi Jeremiasza* 15, 5, tłum. S. Kalinkowski, PSP 30, ATK, Warszawa 1983, s. 132.

70 *Komentarz do Ewangelii Jana* VI, 285: SCh 157, s. 346.

71 Por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 235–237, 303, 316–317.

72 „To, że Izaak sam niesie sobie drzewo do spalenia ofiary, stanowi symbol, iż Chrystus sam dźwigał krzyż dla siebie; wszelako niesienie drzewa na spalenie ofiary jest obowiązkiem kapłana. Izaak zatem jest równocześnie ofiarą i kapłanem”; *Homilie do księgi Rodzaju* 8, 6, s. 93.

73 Por. *Przeciwko Celzusowi*, VIII, 26: SCh 150, s. 232; III, 34: SCh 136, s. 80, 82.

74 „Jeśli zbadamy słowa, którymi Jan wskazuje Jezusa: ‘Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata’, w oparciu o ekonomię przyjścia w ciele Syna Bożego do życia ludzi, nie weźmiemy baranka jako coś różnego od człowieka”; *Komentarz do Ewangelii Jana* VI, 273: SCh 157, s. 336.

75 „A zatem świat otrzymuje naukę, iż najpierw powinien szukać odpuszczenia grzechów za pomocą rozmaitych ofiar, aż dojdzie do doskonałej ofiary, ofiary pełnej, do rocznego baranka bez skazy, który gładzi grzech całego świata i dzięki któremu świat obchodzi duchowe święta nie tylko dla nasycenia ciała, lecz dla rozwoju ducha, składając duchowe ofiary czystym umysłem”; *Homilie do księgi Liczb* 24, 1, s. 238. Więcej na temat Chrystusa jako „*sacerdos et hostia*” zob. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 238–243; M. Simonetti, *La morte di Gesù…*, dz. cyt., s. 164–167.

ski"[76], ponieważ nikt Mu nie zabiera życia, ale On sam dobrowolnie je oddaje (por. J 10,18). W przeciwnym wypadku Baranek Boży, który gładzi grzech świata, zostałby ofiarowany przez bezbożnych, kiedy trzeba było, aby został ofiarowany przez kapłana pobożnego[77]. Jak jednak może złożyć ofiarę za grzech ktoś, kto nie ma grzechu? Z pomocą przychodzą Orygenesowi słowa św. Pawła: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu" (2 Kor 5,21). Ten, który nie popełnił grzechu, został „uczyniony grzechem", przyjmując ludzkie ciało, które – aczkolwiek samo w sobie nie jest złe ani nie jest koniecznym owocem grzechu – zostało stworzone dobrowolnie przez Boga jako konsekwencja grzechu. Dlatego też Chrystus, pomimo że nie popełnił grzechu, może przyjąć niższą formę egzystencji w ludzkim ciele, która nie jest grzechem sama w sobie, ale konsekwencją grzechu. W ten sposób Chrystus przyjmuje ludzki grzech i staje się ofiarą za grzech, aby go zniszczyć, ofiarując własne ciało[78]. Chrystus, po swoim życiu wespół z ludźmi, ofiaruje się jako ofiara na krzyżu za grzechy, wstępuje do *Sancta Sanctorum*, tzn. do nieba, gdzie składa także ofiarę niebieską[79]. Kapłaństwo Chrystusa nie ogranicza się tylko do ofiary z siebie samego, ale uzupełnia je wstawiennicza działalność przed Ojcem zarówno podczas ziemskiego życia, jak i w niebie[80].

Orygenes przypisuje działalności rytualnej, jaką stanowi śmierć Chrystusa, różne skutki: 1) działa niczym lek, który uśmierza i osłabia moc diabła[81]; 2) gładzi grzech świata, biorąc go na siebie, jak to ukazuje obmycie nóg apostołom (por. J 13,1–5): Chrystus zrzuca szaty, aby wziąć na swo-

---

76 *Komentarz do Ewangelii Jana* XIX, 98: SCh 290, s. 106.

77 „Tylko tak zbawisz odwiecznego Najwyższego Kapłana według obrządku Melchidezeka i Baranka Bożego, który gładzi grzech świata, ofiarowany Bogu jako ofiara nie przez bezbożnych, ale przez pobożnego Najwyższego Kapłana"; *Komentarz do Ewangelii Jana* XIX, 120: SCh 290, s. 120. Zob. także J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 243–246.

78 Por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 248–251.

79 „Jeśli przeto myślę, że prawdziwy Arcykapłan, Pan mój, Jezus Chrystus, przebywając w ciele, był z ludem przez cały rok, przez ten rok, o którym sam mówi: 'Posłał mnie, abym głosił dobrą nowinę ubogim i obwieszczał rok miły Panu oraz dni odpuszczenia' (Iz 61,1–2), rozumiem, w jaki sposób jeden w raz w owym roku, w Dniu Przebłagania, wchodzi On do Miejsca Najświętszego, to znaczy wypełniwszy dzieła Ekonomii Bożej, przechodzi przez niebiosa i wstępuje do Ojca, aby zjednać Go dla ludzkiego rodzaju, i zanosi prośby wszystkich, którzy w Niego wierzą"; *Homilie do księgi Kapłańskiej*, 9, 5, tłum. S. Kalinkowski, PSP 31, t. 2, ATK, Warszawa 1984, s. 132–133. „Chcesz się przekonać, że była w Nim podwójna ofiara, odpowiednia dla istot ziemskich i stosowna dla istot niebieskich? Oto Apostoł w liście do Hebrajczyków powiada: 'Przez zasłonę, to jest ciało jego" (Hbr 10,20). I dalej w sposób alegoryczny tłumaczy 'zasłonę' jako 'niebo, do którego wstąpił' Jezus i gdzie 'wstawia się za nami przez obliczem Boga' (por. Hbr 3,24), 'wciąż żyjąc, aby się wstawiać za nami' (por. Hbr 3,25). Jeśli zatem rozumiemy sens owych dwu zasłon, w które Jezus wkroczył jako kapłan, to wnioskując logicznie, musimy myśleć też o dwojakiej ofierze, przez którą Chrystus zbawił istoty ziemskie i niebieskie"; tamże, 7–8. Zob. także J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 253–254; M. Simonetti, *La morte di Gesù…*, dz. cyt., s. 150–154.

80 Por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 255–257.

81 Por. *Komentarz do Ewanegelii Jana* I, 233: SCh 120bis, s. 174–176; por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 258–260.

je ciało proch ciążący na Jego uczniach, ich słabości i ludzkie grzechy[82], które wchodząc w kontakt z Jego świętością, zostają obmyte i usunięte[83]; 3) przez swoją ofiarę na krzyżu Chrystus staje się „καζάρσιον całego świata"[84], tzn. ofiarą przebłagalną i oczyszczającą, a temat oczyszczenia często łączy się z krwią ofiary[85]; 4) na podstawie 2 Kor 5, 9[86], Kol 1,20[87] i Ef 2,14[88] kolejnym skutkiem ofiary Chrystusa jest wprowadzenie pokoju, pojednania i komunii między niebem i ziemią, ponieważ swoją krwią Chrystus zburzył mur wrogości, jaki grzech wzniósł między człowiekiem i Bogiem[89]; 5) wreszcie Orygenes przypisuje rytualnej działalności skutek przebłagalny, pojęcie trudne do zrozumienia w jego tekstach. Działalność przebłagalna Chrystusa dokonuje się w dwóch kierunkach: jako ofiara kieruje się głównie do człowieka, jako człowiek przyjmuje postawę wstawienniczą przed Ojcem. Wynikiem jest nowa sytuacja pomiędzy Bogiem i grzesznikiem[90].

Próba zrozumienia odkupieńczej śmierci Jezusa w świetle schematów rytualnych stanowi postęp w tym sensie, że cierpienie i śmierć Chrystusa są widziane jako ofiara, która oczyszcza z grzechu i jedna z Bogiem, ale nie uwalnia się od pojmowania ofiary jako czegoś magicznego. Orygenes rozwiązuje to, uciekając się do dobrowolności, niewinności i piękna ofiary. Należy zaznaczyć, że nie widzi w tej ofierze wymogu Bożej sprawiedliwości[91].

Ostatniej próby zrozumienia śmierci Chrystusa Orygenes dokonuje, wychodząc od kategorii sakramentalnych. Chodzi o schemat misteryjny. Bez śmierci Chrystusa nie można mówić o Jego zmartwychwstaniu, a przez to byłoby niemożliwe odrodzenie człowieka dzięki jego zjednoczeniu z Chrystusem, nowym Adamem, pierworodnym spośród umarłych (por. Kol 1,18) i prymicją tych, którzy umarli (por. 1 Kor 15,20), nie tylko prototypem, ale także początkiem i źródłem życia i zmartwychwstania dla ludzi[92].

---

82 Por. *Komentarz do Ewangelii Jana* XXXII, 83: SCh 385, s. 22.
83 Por. tamże, XXVIII, 160: SCh 385, s. 140; por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 260–263.
84 *Komentarz do Ewangelii Jana* VI, 274: SCh 157, s. 338.
85 Por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 263–265.
86 „W Chystusie Bóg jednał z sobą świat".
87 „… aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą (…) wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża".
88 On bowiem jest naszym pokojem. On, którzy obie części uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość".
89 Por. *Homilie do księgi Kapłańskiej* 4,4, s. 38–39; *Homilie do księgi Rodzaju* 13,2, s. 126–127; *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* IV, 8, s. 225–230.
90 Por. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, s. 271–280.
91 Por. tamże, s. 303, 317–318.
92 Por. tamże, s. 281–282.

4. Tajemnica zmartwychwstania

Śmierć Chrystusa jest w myśli Orygenesa nieodłączna od Jego zmartwychwstania[93]. O ile jednak tajemnica śmierci Chrystusa zajmuje liczne i znaczące strony w dziele mistrza z Aleksandrii, to nie dzieje się tak w przypadku zmartwychwstania[94], choć będzie je uważał za podstawową prawdę[95]. W jej wyjaśnianiu szczególnie widoczne są napięcia pomiędzy ujęciami platońskimi a regułą wiary[96].

Przede wszystkim należy wskazać, że Orygenes mocno podkreśla rzeczywistość i prawdę zmartwychwstania Chrystusa, w opozycji do charakteru pozornego, jaki mu przypisywali doketyści, lub charakteru przywidzenia czy fantazji, jaki mogli mu przypisać poganie[97]. Jednak zmartwychwstanie Chrystusa nie jest widziane jako moment punktowy, ale jako proces, w którym Orygenes podkreśla trzy momenty lub okresy: trzy „dni", których Zbawiciel, jak sam powiedział, potrzebował, aby odbudować świątynię swojego ciała, a które obejmują zstąpienie do piekieł, objawienie się uczniom oraz powrót i wstąpienie do Ojca, co jest doskonałym zmartwychwstaniem[98].

Mówiąc o śmierci Chrystusa, wspomniałem Jego zstąpienie do Hadesu, miejsca tych, którzy byli pod władzą śmierci, aby wezwać Adama i wszystkich świętych, co więcej, wszystkich ludzi dobrej woli, i ofiarować im zbawienie, by w ten sposób Chrystus stał się Panem żywych i umarłych[99].

Drugi moment zmartwychwstania to objawienie się uczniom, dzięki czemu umacnia ich w wierze i przekazuje najwznioślejsze prawdy, których wcześniej nie zrozumieliby[100].

---

93 Por. F. Cocchini, *Origene. Commento alla lettera ai romani. Annuncio pasquale. Polemica antieretica*, L'Aquila 1979, s. 46.

94 „*A considerer donc l'ensemble de l'oeuvre théologique d'Origène, on ne prétendra certainement pas que la résurrection de Jésus, vue, soit comme fait de glorification, soit comme état perpétuel de gloire, y constitue un thématique centrale. Il faut sans doute distinguer le Perì Archôn des autres oeuvres… Toutefois, même en dehors du Perì Archôn, la résurrection de Jésus est relativement peu thematisée*"; B. Studer, *La résurrection de Jésus…*, dz. cyt., s. 307–308. Orygenesa interesuje – bardziej niż sam fakt zmartychwstania – „epinoia" Zmartwychwstanie w odniesieniu do Słowa. Oznacza ona siłę i moc Słowa, aby przywracać życie. Objawia się przez fakt pokonania śmierci i wzbudzenia życia na przestrzeni całej ekonomii, a szczególnie w zmartwychwstaniu Jezusa. Por. tamże, s. 284.

95 Por. tamże, s. 282.

96 Por. tamże, s. 292; H. Crouzel, *La doctrine origénienne du corps ressuscité*, w: tenże, *Les fins dernièrs selon Origène*, dz. cyt., VI, s. 264–265.

97 Por. *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* 5, 9, s. 290–291; *Przeciwko Celzusowi* II, 16: SCh 132, s. 326–330.

98 Por. *Komentarz do Ewangelii Jana* X, 242–245: SCh 157, s. 526–528; por. B. Studer, *La résurrection de Jésus…*, dz. cyt., s. 298.

99 Por. B. Studer, *La résurrection de Jésus…*, dz. cyt., s. 299–300; F. Cocchini, *Origene. Commento alla lettera…*, dz. cyt., s. 37–46.

100 Por. *Przeciwko Celzusowi* II, 2: SCh 132, s. 282–286; por. B. Studer, *La résurrection de Jésus…*, dz. cyt., s. 300–301. O znaczeniu tematu w teologii gnostycznej zob. A.Orbe, *Cristología gnóstica…*, t. II, dz. cyt., s. 518–521.

Trzeci moment to powrót do Ojca. Tam, w niebie, będzie miało miejsce zmartwychwstanie doskonałe, ponieważ Jezus potrzebował jeszcze oczyszczenia. To doskonałe oczyszczenie nie nastąpiło aż do chwili wstąpienia do Ojca, gdy otrzymał chrzest doskonały[101].

Motyw oczyszczenia nie jest wyjaśniony, choć zapewne należy go łączyć ze stanem, w jakim Jezus jeszcze się znajdował, „sytuacją pośrednią między materialnością ciała przed męką i objawieniem się duszy pozbawionej tego ciała"[102]. Wniebowstąpienie, ukazane bądź jako wejście Arcykapłana do *Sancta Sanctorum*, czyli nieba, bądź jako triumfalne wejście zwycięskiego Chrystusa, który prowadzi do odwiecznej wolności jeńców[103], jest nie tylko uwielbieniem ludzkiej natury Jezusa, ale także początkiem uwielbienia Kościoła, ciała Chrystusa[104]. W zmartwychwstaniu Chrystusa była zawarta tajemnica zmartwychwstania całego Jego ciała[105], nie tylko jako wzoru naszego zmartwychwstania zarówno z grzechu, jak i spośród umarłych, ale także jako początek, prymicje i ich zadatek[106]. W niebieskim sanktuarium Chrystus przedłuży swoje pośrednictwo jako Oblubieniec Kościoła, któremu da dar Ducha[107]. To pośrednictwo nie skończy się nawet wówczas, kiedy wszystkie rzeczy zostaną poddane Ojcu.

Po zmartwychwstaniu rozpoczęło się istnienie Jezusa Chrystusa w nowy sposób. Nastąpiła transformacja, którą Orygenes przedstawia różnorako. Niekiedy wskazuje, że ludzkość, ciało zostało ustanowione Synem Bożym, a zatem nie znamy już Chrystusa według ciała, ale we wszystkich aspektach uznajemy Go i znamy jako Syna Bożego: nie ma już w Nim niczego, co nie byłoby Synem Bożym[108]. Innym razem przedstawia zmartwychwstanie Jezusa jako przemianę Jego człowieczeństwa w Boga, jako przebóstwienie Jego ludzkości. Człowiek Jezus został przemieniony w Boga, co więcej, nie

---

101 Por. *Homilie do księgi Kapłańskiej* 9, 5, s. 131; *Komentarz do Ewangelii Jana* VI, 287–292: SCh 157, s. 348–352. Więcej na temat prezentacji tego tematu u Orygenesa i pewnych napięciach pomiędzy koniecznością doskonałego oczyszczenia i objawienia się Marii Magdalenie por. M Simonetti, *La morte di Gesù…*, dz. cyt., s. 171–173. Zob. także B. Studer, *La résurrection de Jésus…*, dz. cyt., s. 294–295.

102 *Przeciwko Celzusowi* II, 62: SCh 132, 430. „*Origène tendue à distinguer – il ne le fait clairement que dans le Contre Celse – l'état intermédiaire où le corps ressuscité du Christ se trouve avant l'Ascension, quand il apparaît aux apôtres dans notre monde de matérialité grossière, de celui qu'il a assumé au ciel*"; H. Crouzel, *La doctrine origenienne…*, dz. cyt., VI, s. 261.

103 Por. B. Studer, *La résurrection de Jésus…*, dz. cyt., s. 303.

104 Por. tamże, s. 301.

105 Por. *Komentarz do Ewangelii Jana* X, 229: SCh 157, s. 520.

106 Por. F. Cocchini, *Origene. Commento alla lettera…*, dz. cyt., s. 52–57; B. Studer, *La résurrection de Jésus…*, dz. cyt., s. 302; J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 282–288.

107 Por. B. Studer, *La résurrection de Jésus…*, dz. cyt., s. 303–307; F. Cocchini, *Origene. Commento alla lettera…*, dz. cyt., s. 80.

108 Por. *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* 1, 6, s. 60; F. Cocchini, *Origene. Commento alla lettera…*, dz. cyt., s. 31–37; J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 296.

jest już człowiekiem, ale Bogiem[109]. Jeszcze innym razem przedstawia temat jako zjednoczenie się duszy Jezusa ze Zbawicielem, aż stają się jednym Duchem uświęcenia[110]. Wreszcie wyjaśnia zmartwychwstanie Jezusa jako przemianę Jego ziemskiego i śmiertelnego człowieczeństwa w człowieczeństwo o jakości eterycznej i boskiej[111].

Zakończenie

W tym miejscu warto zapytać, czy wyjaśnienia Orygenesa dotyczące zmartwychwstania Jezusa nie opróżniają go z treści. Znana jest dyskusja na temat nauki Orygenesa odnośnie do ostatecznego przeznaczenia ciał, co omawia na stronach *Perì Archôn*[112]. Orygenes przedstawia dwie możliwe hipotezy: 1) ciało rozłoży się po zjednoczeniu z Bogiem, czyli cielesność nie jest zgodna z odwiecznym błogosławieństwem; 2) poza Trójcą nie ma niczego (intelekt preegzystujący, anioł, demon, człowiek), co mogłoby istnieć bez ciała, ale ciało niezdolne zaadaptować się do warunków, w jakich znajduje się dusza, włącznie z wizją Boga[113].

Zakładając, że Orygenes skłoniłby się jedynie ku drugiej hipotezie, należy stwierdzić, że zmartwychwstanie zostałoby opróżnione ze specyficznej treści, jeśli weźmiemy pod uwagę wspomnianą wyżej doktrynę o preegzystencji dusz. Jeśli jest prawdą, że preegzystujące intelekty miały ciało eteryczne, które stało się ziemskie, złożone i śmiertelne na skutek upadku, i jeśli jest prawdą, że śmierć jest przede wszystkim utratą kondycji ziem-

---

109 „Przeklęty wszak, kto pokłada nadzieję w człowieku' (Jr 17,5). Oczywista, że przeklętymi są ci, którzy pokładają nadzieję w człowieku. Ja powiedziałbym, że nie pokładam nadziei w człowieku: pokładając nadzieję w Chrystusie Jezusie, nie znam go jako człowieka. I nie tylko nie znam jako człowieka, ale znam go jako Mądrość, jako samą Sprawiedliwość, jako Słowo, przez które 'zostały stworzone wszystkie rzeczy w niebie i na ziemi, widzialne czy niewidzialne, Władze czy Moce' (por. Kol 1,16. 'Przeklęty człowiek, który pokłada nadzieję w człowieku'. Chociaż Zbawiciel składa świadectwo, iż to, co nosił, było człowiekiem, to jednak, mimo że był człowiekiem, teraz już nim nie jest. Apostoł bowiem powiada: 'Jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to teraz nie znamy go już w ten sposób'" (2 Kor 5,16); *Homilie do księgi Jeremiasza* 15, 6, tłum. S. Kalinkowski, PSP 30, ATK, Warszawa 1983, s. 133–134. „*Omnis homo morti subiacet; iste ergo, qui nequaquam moritur, iam non est homo, sed deus est. Si autem deus est, qui quondam homo fuit…*"; *Homilie do Ewangelii Łukasza* 39,7, Por. B. Studer, *La résurrection de Jésus…*, dz. cyt., s. 295; J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 284–285.

110 Por. *Komentarz do Listu św. Pawła do Rzymian* 1, 5, s. 56–58. J. A. Alcaín, *Cautiverio y redención…*, dz. cyt., s. 296.

111 Por. *Przeciwko Celzusowi* III, 41: SCh 136, 96, 98; por. B. Studer, *La résurrection de Jésus…*, dz. cyt., s. 295.

112 *O zasadach* II, 3 i III, 6. Nie wchodzimy w dyskusję na temat możliwych poprawek Rufina.

113 Por. M. Simonetti, *I principi di Origene*, Torino 1968, s. 64–69; G. Sfameni Gasparro, *Corpo*, w: A. Monaci Castagno (red.); *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, s. 87–90.

skiej i cielesnej[114] i że dusza po śmierci nie może istnieć bez ciała[115], i że ciało zmartwychwstałych jest subtelne, eteryczne i boskie[116], a ponadto jeśli jest prawdą, że w świecie zmartwychwstałych nie ma miejsca nawet na wspomnienie relacji osobowych, jakie istniały na tym świecie[117] – to zmartwychwstanie nie jest niczym więcej niż powrotem do niebiańskiego stanu cielesnego preegzystencji, wcześniejszego niż upadek[118], w którym co najwyżej można mówić o postępie w zjednoczeniu z Bogiem. Innymi słowy, chodziłoby bardziej o nieśmiertelność ciała preegzystującego niż o zmartwychwstanie. W tej nieśmiertelności ciało przechodzi przez różne stany lub uwarunkowania[119]. A zatem w dziełach Orygenesa spotykamy wyrażenia, w których na pierwszy rzut oka wyrażona jest reguła wiary (Jezus zmartwychwstał w ciele, które narodziło się z Maryi[120]; Chrystus był pierwszym, który wprowadził do nieba ciało ziemskie[121]), ale nawet najgorętsi obrońcy mistrza z Aleksandrii czują się zmuszeni uznać, iż Orygenes używa dwuznacznie pojęć σάρξ i σωμα, ponieważ nie oznaczają one niczego innego, jak stały substrat podczas różnych etapów, jakie może przyjąć ciało subtelne i eteryczne preegzystencji[122].

---

114 „*La mort est essentiellement la perte de cette qualité terrestre et charnelle du corps*"; H. Crouzel, *Mort et immortalité…*, dz. cyt., I, s. 27.

115 „*Origène ne peut concevoir, même entre la mort et la résurrection, un être humain privé de corps. Cela est vrai aussi de l'ange et du demon, et même de l'intellect préexistant…*"; H. Crozuel, *Mort et immortalité…*, dz. cyt., I, s. 187.

116 Z wyjątkiem ciał potępionych, por. H. Crouzel, *La doctrine origénienne…*, dz. cyt., VI, s. 190.

117 Por. tamże, VI, s. 196–199.

118 „*Le corps étincelant de la préexistence recoit donc après la chute la qualité terrestre pour reprendre dans la résurrection sa qualité céleste primitive*"; tamże, VI, s. 190.

119 Orygenes, wychodząc od pewnych koncepcji stoickich, platońskich i arystotelesowskich, proponuje trzy sposoby, aby wyjaśnić tożsamość i trwałość ciała pomimo zmian, którym podlega: 1) doktryna o materii rozumianej jako element stały, który, chociaż nie może istnieć bez „jakości", sam w sobie nie jest złączony z żadną „jakością", tak że może zmieniać się przez wolę Stwórcy, przechodząc z jednego stanu do drugiego, np. od ciała ożywionego (*anima*) do ciała duchowego; 2) doktryna, według której istotą ciała jest „*logos*" lub „*ratio*" jako siła lub zasada wzrastania, rozwoju i indywidualizacji, która jest obecna w różnych etapach bądź momentach; 3) doktryna o ειδος, który stanowi o cechach esencjalnych (nie w aspekcie zewnętrznym) osoby, które nigdy się nie zmieniają w odróżnieniu od innych elementów, które mogą zniknąć, choć osoba nie utraci swojej tożsamości. Zob. H. Crouzel, *La doctrine origénienne…*, dz. cyt., VI, s. 241–257; J. Rius-Camps, *La suerte final de la naturaleza corpórea según el Peri Archon de Orígenes*, „Vetera Christianorum" 10 (1973), s. 291–304.

120 To sformułowanie Orygenesa zachowało się we fragmencie cytowanym przez Panfiliusza z Cezarei, *Apologia pro Origene*: PG 17, 595B.

121 Por. *Selecta in Psalmos* 15, 9: PG 12, 1215C–1216C.

122 „*La 'chair' et le 'sang' designent ουσια, υποκειμενον matérial en tant qu'il est affecté par la qualité de corruptibilité: il ressusciterá avec une autre qualité, l'incorrubtibilité*"; H. Crouzel, *La doctrine origénienne…*, dz. cyt., VI, s. 243. „*Son langage lui-même est subtil et souvent ambigú. Ainsi sa manière d'utiliser les termes de σωμα ou de ζεος se prête à bien des malentendus*"; B. Studer, *La résurrection de Jésus…*, dz. cyt., s. 292.

Resumen

La llamada época patrística podría reducirse a tres grandes tradiciones: asiática, alejandrina y agustiniana. Orígenes es el máximo exponente de la tradición alejandrina. Para comprender adecuadamente su pensamiento en torno a la muerte y resurrección de Cristo es preciso tener presentes algunos presupuestos teológicos, especialmente la preexistencia de las almas. Todo lo creado después del pecado de las criaturas racionales, tiene una importancia secundaria. La historia, y por consiguiente la dimensión histórica de Cristo, poseen un escaso interés para el Alejandrino, ya que no representan el proyecto original de la salvación. Pero la „muerte común" de Cristo no es una muerte más, razón por la que aparece en el pensamiento de Orígenes como importantísimo tema soteriológico. El Alejandrino recurre a diversos esquemas (el mercantil, el bélico, el jurídico, el ritual, el mistérico) para comprender el significado de la muerte redentora de Cristo. Cada uno de los esquemas es autónomo y con su propia lógica, pero necesita de la perspectiva de los otros, pues todos son analogías, metáforas, intentos para aproximarse a una misma realidad. Si el tema de la muerte de Cristo ocupa un lugar importante en la obra de Orígenes, no ocurre lo mismo con el misterio de la resurrección. Ésta no es más que la vuelta al estadio corporal celeste anterior a la caída. En todo caso cabe en él un progreso en la unión con Dios. Se trataría más bien de inmortalidad del cuerpo preexistente que de resurrección. A esta conclusión lleva el uso ambiguo de los términos „carne" y „cuerpo" en la obra de Orígenes.

Marek Stokłosa SCJ
UKSW – Warszawa

Przestępstwa przeciwko świętości sakramentu pokuty w świetle kanonicznego prawa karnego

Sakrament pokuty i pojednania jest aktem odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie św. przez wiernego, prowadzącym do jego pojednania się z Bogiem i ze wspólnotą Kościoła. Aby dostąpić tej łaski, jest on zobowiązany wyznać swoje grzechy uprawnionemu kapłanowi, wyrazić za nie żal i wolę zadośćuczynienia i mieć mocne postanowienie poprawy, a w końcu otrzymać rozgrzeszenie. Spowiedź indywidualna, która jest jedynym zwyczajnym sposobem pojednania się wiernego z Bogiem i Kościołem, wymaga od niego pozytywnej woli szczerego otwarcia się przed spowiednikiem. Z swej strony Kościół otacza ten sakrament szczególną troską, m.in. zobowiązując jego szafarzy do sprawowania tego daru z należytą powagą i godnością oraz do zatrzymania w tajemnicy sakramentalnej wszystkiego, co usłyszeli w czasie spowiedzi. O powadze świętości sakramentu pokuty świadczy fakt ustanowienia w prawie kanonicznym katalogu ściśle określonych przestępstw, które mogą być popełnione w czasie jego sprawowania. *Kodeks Prawa Kanonicznego* promulgowany przez Jana Pawła II (dalej: KPK/83) oraz późniejsze dokumenty Stolicy Apostolskiej czy też specjalne decyzje papieskie nie tylko definiują czyny zabronione, które naruszają w większym czy mniejszym stopniu świętość tego sakramentu, ale także nakładają na sprawców cięższych przestępstw odpowiednią sankcję karną mocą samego prawa czy też określają procedurę w celu wymierzenia lub deklaracji kary.

Niewątpliwie, obok aktualnie obowiązującego KPK/83, źródłem prawa dotyczącym omawianego zagadnienia jest motu proprio Jana Pawła II *Sacramentorum sanctitatis tutela* z 30 kwietnia 2001 roku[1]. Dokument ten

[1] Johannes Paulus II, Litterae Apostolacie *motu proprio* datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationis pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur, *Sacramentorum sanctitatis tutela*, 30 aprilis 2001, AAS 93 (2001), s. 737–739; Congregatio Pro Doctrina Fidei, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hie-*

m.in. rezerwuje do rozpatrywania Kongregacji Doktryny Wiary trzy przestępstwa, które mogą być popełnione w sprawowaniu sakramentu pokuty, a mianowicie: rozgrzeszenie wspólnika grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu; nakłanianie penitenta do grzechu przeciwko temuż przykazaniu w czasie spowiedzi albo z jej okazji lub pod jej pretekstem, jeśli nakierowane jest ono na jego popełnienie z samym spowiednikiem; naruszenie bezpośrednie tajemnicy sakramentalnej.

Należy podkreślić, że z biegiem czasu lista tych przestępstw uległa pewnej modyfikacji. Pierwotnie tylko przestępstwo bezpośredniego naruszenia tajemnicy spowiedzi św. było zarezerwowane Kongregacji Doktryny Wiary. Natomiast pośrednie jej naruszenie dopiero decyzją papieża Jana Pawła II z 7 lutego 2003 roku zostało włączone do przestępstw zarezerwowanych do rozpatrywania przez tę dykasterię Kurii Rzymskiej. Również w tym samym dniu papież dołączył do *delicta graviora* przestępstwo nagrywania i rozpowszechniania przez środki społecznego przekazu tego, o czym mówią w czasie spowiedzi spowiednik czy penitent. Przestępstwo to zostało ponownie ustanowione 23 września 1988 roku dekretem ogólnym wspomnianej dykasterii, gdyż KPK/83 nie uwzględnia w owym czasie istniejącej dyscypliny karnej w tej materii, wyrażonej w deklaracji z 1973 roku ówczesnej Świętej Kongregacji Nauki Wiary.

Niniejsze opracowanie jest próbą syntetycznego ukazania przestępstw przeciwko świętości sakramentu pokuty i ich konsekwencji karnych w świetle kanonicznego prawa karnego.

1. Zdrada sakramentalnej tajemnicy spowiedzi

Prawnej ochronie tajemnicy sakramentalnej KPK/83 poświecił cztery kanony: 983 §1, 984, 1388 §1 oraz 1550 §2 n. 2. Natomiast Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich (dalej: KKKW) podejmuje to zagadnienie w kan. 733 §1, 734 §1–2, 1231 §2 n. 2 i 1456 §1. Prawodawca w kan. 983 §1 KPK/83 i w kan. 733 §1 KKKW nakłada na spowiednika obowiązek zachowania tajemnicy sakramentalnej. Natomiast w kan. 984 KPK/83 i w kan. 734 §1–2 KKKW bezwzględnie zabrania spowiednikowi wykorzystywania wiedzy pochodzącej z sakramentu pokuty, która mogłaby dla penitenta spowodować uciążliwości. W końcu zabrania spowiednikowi występowa-

rarchas quorum interest: de delicta gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis, 18 maja 2001, AAS 93 (2001), s. 785–788.

nia w sądzie w roli świadka, jak postanawiają kan. 1550 §2 n. 2 KPK/83 i kan. 1231 §2 n. 2 KKKW, w materii dotyczącej sakramentu spowiedzi, nawet za przyzwoleniem czy na wyraźną prośbę penitenta.

Prawodawca w kan. 983 KPK/83 odróżnia obowiązek zachowania tajemnicy sakramentalnej od zachowaniu sekretu spowiedzi. Do tego ostatniego zobowiązani są tłumacz oraz ci, którzy w jakikolwiek sposób zdobyli wiadomości o grzechach[2]. W pierwszym paragrafie tego kanonu postanawia on, że „nie wolno spowiednikowi słowami lub w jakikolwiek inny sposób i dla jakiekolwiek przyczyny, w czymkolwiek zdradzić penitenta". Zachowanie przez spowiednika tajemnicy sakramentalnej stanowi niezwykle poważny obowiązek nałożony na niego przez prawo Boże i kościelne, od którego nie można w żaden sposób dyspensować, nawet gdyby w grę wchodziła utrata własnego życia lub innych osób, ani też inna ekstremalna okoliczność podyktowana dobrem powszechnym. Jest ono nadal aktualne także po śmierci penitenta. Jego bezwzględny charakter oznacza, że nawet sam penitent nie może zwolnić spowiednika od zachowania tajemnicy sakramentalnej w jakiekolwiek sytuacji, nawet przemawiającej na jego korzyść[3]. Gdyby zachowanie tajemnicy sakramentalnej zależało od penitenta, wówczas stałby się on obiektem różnego rodzaju presji w celu zwolnienia spowiednika od jej zachowania, co w końcu doprowadziłoby do fikcyjnego istnienia tejże tajemnicy[4]. Obowiązek zachowania tajemnicy sakramentalnej nie został ustanowiony wyłącznie w celu ochrony dobrego imienia penitenta, ale także poszanowania świętości samego sakramentu pokuty. Jest on miejscem pojednania wiernego z Bogiem i Kościołem, dokonującego się poprzez wyznanie przez niego grzechów i na podstawie udzielonej mu przez szafarza absolucji sakramentalnej. Penitent, wyznając grzechy z pobudek religijnych, jest przekonany o całkowitym zachowaniu tajemnicy przedmiotu spowiedzi ze strony szafarza, która jest podyktowana szacunkiem wobec sakramentu pokuty i intymnej więzi miedzy penitentem a Bogiem, zawiązującej się w tymże sakramencie[5]. Jej bezwzględne zachowanie nie jest uwarunkowane tym, czy penitent uzyskał rozgrzeszenie czy też nie, bądź przerwaniem spowiedzi z jakichkolwiek powodów.

---

2 Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, Warszawa 2003, s. 112; V. De Paolis, *De delictis contra sanctitatem Sacramenti Paenitentiae*, „Periodica" 79 (1990), s. 186.

3 Spowiednik nie może nawiązać do treści spowiedzi nawet w pozasakramentalnym kontakcie z samym penitentem, chyba że sam penitent podejmie taką inicjatywę lub wyrazi na to zgodę. Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do spowiedników w dniu 12 marca 1994 r.*, „L'Osservatore Romano", wyd. polskie 15 (1994), nr 5, s. 22.

4 Por. G. P. Montini, *La tutela penale del sacramento della penitenza. I delitti nella celebrazione del sacramento (cann. 1378; 1387; 1388)*, w: *Quaderni della Mendola*, t. 5, Milano 1997, s. 226–227, przyp. 42.

5 Por. J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, „Prawo Kanoniczne" 44 (2001), nr 1–2, s. 115.

Do zachowania tajemnicy sakramentalnej są zobowiązani wyłącznie kapłani i biskupi słuchający spowiedzi, łącznie ze sprawującymi tę posługę bez należytego upoważnienia, o którym mowa w kan. 966 §1–2 KPK/83. Natomiast każda inna osoba niemająca święceń kapłańskich, a usiłująca udzielić absolucji sakramentalnej lub słuchająca tylko spowiedzi bez udzielenia rozgrzeszenia, nie jest związana obowiązkiem tajemnicy sakramentalnej, lecz sekretem spowiedzi[6].

Przedmiotem tej tajemnicy są przede wszystkim grzechy ciężkie i powszednie wyznane przez penitenta oraz wszystko, co powiedział podczas spowiedzi. Tajemnica sakramentalna obejmuje również rodzaj pokuty nałożonej penitentowi, ewentualne nieudzielenie rozgrzeszenia oraz wszelkie inne informacje, nawet zbyteczne, usłyszane przez spowiednika podczas wyznania grzechów[7]. Tajemnicą sakramentalną nie jest objęta spowiedź z motywów pozareligijnych, przeważnie w celu wyszydzenia spowiednika i okazania pogardy dla samego sakramentu. Nie stanowi przedmiotu tej tajemnicy fakt publicznego przystąpienia do spowiedzi oraz wszelka wiedza o grzechach i faktach, której źródłem poznania nie była sama spowiedź[8].

Prawodawca w kan. 1388 §1 KPK/83 wyróżnia dwa sposoby naruszenia tajemnicy sakramentalnej spowiedzi: bezpośredni i pośredni. Bezpośrednie naruszenie następuje, gdy spowiednik umyślnie wyjawia osobie trzeciej osobę penitenta i przedmiot tajemnicy spowiedzi sakramentalnej przez wyraźne podanie jego nazwiska lub innych okoliczności, które identyfikują penitenta i przedmiot tajemnicy jego spowiedzi[9]. Pośrednim naruszeniem spowiedzi będzie takie umyślne postępowanie spowiednika, przez które nie wyjawia on bezpośrednio osoby penitenta i przedmiotu jego spowiedzi, ale daje ono podstawę do zidentyfikowania zarówno osoby, jak i tego, co podlega tajemnicy sakramentalnej[10]. Niebezpieczeństwo to jest często spowodowane pewną nieostrożnością czy też naiwnością spowiednika, zwłaszcza wobec podchwytliwych i podstępnych pytań ze strony innych osób. Jeśli jednak takie zachowanie spowiednika będzie nieumyślne, wówczas nie będzie podlegało odpowiedzialności karnej[11]. Nie będzie też zdra-

---

6 Por. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI*, Città del Vaticano 2000, s. 346.

7 Por. G. P. Montini, *La tutela del sacramento della penitenza*, dz. cyt., s. 226; J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, dz. cyt., s. 113–114.

8 Por. J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, dz. cyt., s. 113–114.

9 Por. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa*, dz. cyt., s. 345; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990, s. 143; J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, dz. cyt., s. 114.

10 Por. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa*, dz. cyt., s. 345; J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, dz. cyt., s. 114.

11 Por. J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, dz. cyt., s. 114, przyp. 9.

dą tajemnicy sakramentalnej naruszenie normy kan. 984 §1, bezwzględnie zakazującej spowiednikowi korzystania z wiedzy uzyskanej na spowiedzi, i to nawet w przypadku wykluczenia naruszenia tejże tajemnicy. Spowiednik, który łamie powyższą normę, nie popełnia przestępstwa, ale ponosi odpowiedzialność moralną. Jest to niewątpliwie grzech ciężki[12].

Spowiednik Kościoła łacińskiego, popełniając przestępstwo bezpośredniego naruszenia tajemnicy sakramentalnej, zaciąga w myśl kan. 1388 §1 KPK/83 karę ekskomuniki, wiążącą mocą samego prawa, której odpuszczenie jest zastrzeżone Stolicy Apostolskiej[13]; odpowiednio Kongregacji Nauki Wiary, jeśli uwolnienie następuje w zakresie zewnętrznym, oraz Penitencjarii Apostolskiej w zakresie wewnętrznym[14]. W razie pośredniego naruszenia tej tajemnicy powinien być ukarany proporcjonalnie do ciężkości przestępstwa. Będą to kary *ferendae sententiae*, od których uwolnienie nie zostało przez prawodawcę zarezerwowane Stolicy Apostolskiej[15]. Jednak Kongregacji Doktryny Wiary wspomniane już motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* rezerwuje, w przypadku bezpośredniego naruszenia tajemnicy, określenie procedury w celu deklarowania już zaciągniętej mocą samego prawa kary ekskomuniki i ewentualnego wymierzenia, w zależności od ciężkości przestępstwa, innych kar *ferendae sententiae.*

Natomiast naruszenie pośrednie tajemnicy sakramentalnej, za którego popełnienie przewidziane jest obowiązkowe wymierzenie odpowiedniej kary *ferendae sententiae*, zostało dołączone do katalogu przestępstw zarezerwowanych (*delicta graviora*), późniejszą decyzją papieską z 7 lutego 2003 roku[16]. Włączenie to ułatwia ordynariuszom rozpoznanie sprawy, gdyż mogą się pojawić trudności w rozeznaniu między dwoma rodzajami naruszenia tajemnicy spowiedzi. Decyzja ta również ujednoliciła zasadę przedawnienia omawianego przestępstwa, które następuje, tak w przypadku zdrady bezpośredniej, jak i pośredniej, po upływie dziesięciu lat od dnia popełnienia zdrady[17].

---

12 Por. A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996, s. 325; M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce 2004, s. 410.

13 Szafarz jakiegokolwiek Kościoła wschodniego, który naruszył bezpośrednio tę tajemnicę, w myśl kan. 1456 §1 KKKW powinien zostać ukarany ekskomuniką większą, czyli karą *ferendae sententiae*, jednak odpuszczenie grzechu, który popełnił przez złamanie tej tajemnicy, jak postanawia kan. 728 §1 n.1, jest zarezerwowane Stolicy Apostolskiej.

14 Joannes Paulus II, Constitutio Apostolica de Romana Curia *Pastor Bonus*, 28 iunii 1988, w: *Enchiridion Vaticanum* 11 (1988–1989), art. 52, 117 i 118. Tłum. pol. W. Kacprzyka, w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. i oprac. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006.

15 Zob. kan. 1388 §2 KPK/83 i kan. 1456 §2 KKKW.

16 Por. B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, Venezia 2008, s. 616; Ch. J. Scicluna, *Procedura e prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede riguardo ai delicta graviora*, w: *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, red. D. Cito, Milano 2005, s. 281–282.

17 Przed podjęciem decyzji o włączeniu pośredniej zdrady tajemnicy spowiedzi do listy przestępstw zarezerwowanych do rozpatrywania Kongregacji Nauki Wiary skarga karna, zgodnie z kan. 1362 §1 KPK/83, wygasała na skutek przedawnienia po upływie trzech lat od momentu popełnienia zdrady.

2. Zdrada sekretu spowiedzi

Prawodawca w kan. 983 §2 KPK/83 i w kan. 733 §2 KKKW nakłada obowiązek zachowania sekretu spowiedzi na tłumacza, pośredniczącego między penitentem a spowiednikiem w akcie spowiedzi, oraz na tych wszystkich, którzy czy to celowo, czy też przypadkowo zdobyli ze spowiedzi wiadomości o grzechach[18]. Nie są oni zobowiązani, tak jak spowiednik, do zachowania tajemnicy sakramentalnej, ale do sekretu, który nigdy nie może być wyjawiony z żadnych przyczyn. Zachowanie sekretu spowiedzi wypływa z samego prawa naturalnego, które zostało potwierdzone w prawie kanonicznym. O przestępstwie będzie można mówić wówczas, gdy wiadomości o grzechach będą bezpośrednio pochodzić z aktu spowiedzi. Prawo kanoniczne dopuszcza możliwość udziału tłumacza w akcie spowiedzi w przypadkach, gdy występują trudności komunikacyjne między penitentem a szafarzem. Wówczas tłumacz staje się jej naocznym świadkiem. Również inne osoby mogą nieumyślnie, z różnych powodów, m.in. donośnego głosu penitenta czy też bliskości miejsca spowiedzi, usłyszeć informacje o grzechach, w całości czy w części, płynące bezpośrednio z odbywającej się spowiedzi. Mogą się również zdarzyć przypadki podsłuchiwania umyślnego spowiedzi św. Nie stanowią one jednak w Kościele łacińskim przestępstwa. Niewątpliwie takie postępowanie będzie jednak grzechem ciężkim[19]. Natomiast w kan. 1456 §2 KKKW prawodawca przyjął, że przestępstwem jest nie tylko zdrada sekretu spowiedzi, ale także każde usiłowanie zdobycia wiadomości ze spowiedzi. Tym samym umyślne jej podsłuchiwanie, czynione w jakikolwiek sposób, nie tylko za pośrednictwem odpowiedniego urządzenia technicznego, jest w Kościołach wschodnich przestępstwem, zagrożonym sankcją karną w postaci ekskomuniki mniejszej lub suspensy. Należy sądzić, że w Kościele łacińskim występuje w tym względzie pewna *lacuna iuris*, chociaż niektórzy kanoniści uważają, że powyższa materia jest uregulowana dekretem Kongregacji Nauki Wiary z 23 września 1988 roku, dotyczącym nagrywania i rozpowszechniania treści spowiedzi przy użyciu środków społecznego przekazu. O tej problematyce będzie mowa w dalszej części artykułu.

Przestępstwo zdrady sekretu spowiedzi mogą popełnić tylko te osoby, które w jakikolwiek sposób, ale bezpośrednio, zdobyły wiadomości o grzechach penitenta wyznawanych szafarzowi. Nie będzie już zdradą sekretu

---

[18] Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 144; J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, dz. cyt., s. 117–118.

[19] Por. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa*, dz. cyt., s. 347.

i tym samym przestępstwem rozpowszechnianie wiadomości o grzechach wyznanych podczas spowiedzi przez osoby, które te informacje otrzymały od samego spowiednika czy penitenta, bądź też od osób, które bezpośrednio ze spowiedzi zdobyły wiadomości o grzechach[20].

Za naruszenie sekretu spowiedzi prawodawca kodeksowy przewiduje w kan. 1388 §2 KPK/83 wymierzenie obowiązkowo odpowiedniej kary, nie wyłączając ekskomuniki w przypadkach poważniejszych, szczególnie tych, które wywołują wśród wiernych poważne zgorszenie czy skandal. Natomiast KKKW w kan. 1456 §2 przewiduje obligatoryjną karę ekskomuniki mniejszej lub suspensy.

Przestępstwo to nie jest zarezerwowane do rozpatrywania Kongregacji Nauki Wiary, wobec czego ulega przedawnieniu po trzech latach od momentu jego popełnienia.

3. Nagrywanie spowiedzi i rozpowszechnianie jej treści w środkach masowego przekazu

Prawnokarna ochrona tajemnicy sakramentalnej i sekretu spowiedzi rozciąga się także na przestępstwa niewymienione w KPK/83, które dotyczą nagrywania treści spowiedzi św. i rozpowszechniania jej w środkach masowego przekazu. Są to przestępstwa popełniane w ostatnich dziesięcioleciach z większą częstotliwością wraz z rozwojem tych środków, wywołujące w społeczeństwie poważne skandale.

Kongregacja Nauki Wiary dekretem z 23 września 1988 roku[21] przywróciła karę ekskomuniki *latae sententiae* za nagrywanie treści spowiedzi św. za pomocą jakiegokolwiek urządzenia technicznego, bądź za jej rozpowszechnianie w środkach masowego przekazu. Należy wspomnieć, że do momentu wejścia w życie KPK/83 obowiązywała w tym zakresie deklaracja Kongregacji z 23 marca 1973 roku[22], ustanawiająca karę ekskomuniki *latae sententiae* za akt profanacji sakramentu pokuty dokonany poprzez nagrywanie i rozpowszechnianie tego, co stanowi jego przedmiot. Jednak te nowe sposoby profanacji wraz z kanonicznymi konsekwencjami nie zostały włączone przez prawodawcę do nowego kodeksu. Co więcej, w myśl

[20] Por. J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, dz. cyt., s. 117.

[21] AAS 80 (1988), s. 1367. Tenże Dekret ogólny, wydany ma mocy specjalnego upoważnienia papieskiego (kan. 30 KPK/83), ma moc obowiązującą z dniem jego ogłoszenia.

[22] AAS 65 (1973), s. 678. Deklaracja ta powstała pod wpływem wydania na początku 1973 roku książki N. Valentini i C. Di Meglio pt. *Seks w konfesjonale*, będącej rezultatem nagrywania treści spowiedzi w kwestii seksualnej. Na postawie książki powstał także film. Por. B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 434.

kan. 6 §1 n.3 KPK/83, regulacje te straciły moc obowiązującą. W trakcie reformy kanonicznego prawa karnego uznano, że to ustawy partykularne powinny w sposób wystarczający objąć ochroną karną sakrament pokuty w zakresie ujawniania i rozpowszechniania treści spowiedzi[23]. Kongregacja Nauki Wiary, po pięciu latach od promulgacji Kodeksu Kościoła łacińskiego, biorąc pod uwagę ciężar wykroczeń popełnionych oraz zbyt wąską ochronę karną sakramentu pokuty w omawianej materii, postanowiła dekretem ogólnym przywrócić karę ekskomuniki *latae sententiae* za nagrywanie spowiedzi i jej rozpowszechnianie w środkach masowego przekazu.

Przestępstwa, o których mowa w dekrecie z 1988 roku, mogą przybrać trzy różne formy: nagrywanie spowiedzi św.; rozpowszechnianie spowiedzi zapisanej na nośnikach danych[24] oraz jednoczesne jej nagrywanie i rozpowszechnianie. W pierwszych dwóch przypadkach mamy do czynienia z dwoma różnymi przestępstwami, które mogą być popełnione przez odrębne osoby. Natomiast w trzecim przypadku mamy do czynienia z jednym przestępstwem, dokonującym się w dwóch oddzielnych czasowo aktach, jednak moralnie połączonych jednym zamiarem przestępczym[25].

Pierwsza postać przestępstwa polega na rejestrowaniu za pomocą urządzenia technicznego (np. telefonu komórkowego czy dyktafonu cyfrowego) przedmiotu spowiedzi, czyli wszystkiego, „co w spowiedzi sakramentalnej, prawdziwej lub symulowanej, własnej lub kogoś innego, jest mówione przez spowiednika lub penitenta". Popełnienie przestępstwa następuje z chwilą nagrania spowiedzi, w całości lub w części, niekoniecznie z zamiarem jej upublicznienia w środkach masowego przekazu[26]. Kościół zabrania pod sankcją ekskomuniki *latae sententiae* nagrywania spowiedzi z jakichkolwiek powodów, m.in. także z motywów religijnych czy też

---

23 Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, dz. cyt., s. 133.

24 Przez nośnik danych należy rozumieć wszelkie urządzenie techniczne umożliwiające fizyczne zapisanie danego rodzaju informacji i późniejsze jej odtworzenie.

25 Por. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa*, dz. cyt., s. 347; A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 327.

26 Niektórzy kanoniści (m.in. A. Calabrese, B. F. Pighin, a także M. Pastuszko) uważają, że łacińskie słowo *captat* użyte w dekrecie obejmuje nie tylko nagrywania spowiedzi za pomocą jakiegokolwiek urządzenia technicznego, ale także za pomocą tegoż urządzenia bezpośrednie podsłuchiwanie aktu spowiedzi św. bez zapisywania jej treści na różnych nośnikach danych. W takim przypadku należy traktować jako przestępstwo, o którym mowa w dekrecie Kongregacji Nauki Wiary, fakt bezpośredniego podsłuchiwania za pomocą mikrofonu czy też innego urządzenia, ukrytego w konfesjonale czy w jego pobliżu, tego, co penitent lub spowiednik w akcie samej spowiedzi mówią, bez utrwalenia treści ich rozmowy na nośniku danych. Natomiast nie będzie mowy o przestępstwie, tylko o grzechu, w przypadku bezpośredniego i intencjonalnego podsłuchiwania spowiedzi bez użycia jakiegokolwiek urządzenia technicznego. Jednak w tej sytuacji kan. 983 §2 KPK/83 zobowiązuje do zachowania tajemnicy. W przypadku jej naruszenia sprawca może być ukarany sprawiedliwą karą *ferendae sententiae*, nie wyłączając ekskomuniki. Por. A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 328; B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 435–436; M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, dz. cyt., s. 403. Natomiast V. De Paolis i D. Cito uważają, że słowo *captat* należy utożsamić raczej z nagrywaniem. Por. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa*, dz. cyt., s. 347–348.

w celu uzyskania dowodów lub poszlak ze spowiedzi więźniów czy innych osób podejrzanych o popełnienie przestępstwa.

Drugie przestępstwo przewidziane w dekrecie Kongregacji Nauki Wiary polega na rozpowszechnianiu treści spowiedzi, wcześniej nagranej na nośniku danych, w środkach społecznego przekazu. Istotą przestępstwa jest nie tylko naruszenie tajemnicy spowiedzi, o której mowa w kan. 1388 §2 KPK/83, lecz sam fakt ukazania się treści spowiedzi m.in. w różnych publikacjach książkowych, prasie, radiu, telewizji czy Internecie. Analizując istotę omawianego przestępstwa, należy zauważyć, że karę ekskomuniki *latae sententiae* zaciąga nie tylko autor publikacji, ale także – w myśl kan. 1329 §2 KPK/83 – wszyscy współdziałający, bez których ukazanie się w środkach społecznego przekazu informacji pochodzącej ze spowiedzi św. byłoby niemożliwe[27]. Są to nie tylko dziennikarze, ale także m.in. redaktorzy naczelni, wydawcy, osoby sprawujące bezpośredni nadzór nad audycjami telewizyjnymi i radiowymi, dyrektorzy i redaktorzy portali internetowych i różnych agencji informacyjnych. Często motywem ich postępowania są nie tylko korzyści finansowe, ale przede wszystkim pragnienie ośmieszania nauki Kościoła i dyskredytacji samego spowiednika przez wyjawienie jego wypowiedzi dotyczących grzechów natury seksualnej, prostytucji, eutanazji, wykorzystywania seksualnego nieletnich czy innych czynów nieusprawiedliwionych moralnie[28].

Trzecia postać przestępstwa z omawianego dekretu to nagrywanie i rozpowszechnianie za pomocą środków masowego przekazu przedmiotu spowiedzi. W tym przypadku mamy do czynienia z jednym przestępstwem, gdyż sprawca ma jedyną intencję, a mianowicie dokonanie nagrania w celu upublicznienia treści spowiedzi św.[29].

Sprawcą przestępstw, o których mowa w dekrecie Kongregacji Nauki Wiary, może być każdy ochrzczony w Kościele katolickim lub do niego przyjęty, spełniający ogólne warunki odpowiedzialności karnej. Może to być penitent i spowiednik, zarówno w spowiedzi prawdziwej, jak i symulowanej, albo osoba trzecia, będąca bezpośrednim sprawcą czynu zabronionego czy podmiotem współdziałającym w przestępstwie. Jednak w myśl kan. 1329 §2 KPK/83 tylko ci wspólnicy, bez których udziału przestępstwo

[27] Por. tamże, s. 348.

[28] 28 stycznia 2007 roku watykański dziennik „L'Osservatore Romano" potępił fakt nagrania i opublikowania we włoskim czasopiśmie „L'Espresso" treści spowiedzi symulowanej przez jednego z dziennikarzy w 24 włoskich kościołach. Tematyka konwersacji dziennikarza z różnymi spowiednikami dotyczyła problemów etycznych, m.in. takich jak: eutanazja, narkotyki, prostytucja, wykorzystywanie seksualnie nieletnich, różnego rodzaju oszustwa. Zob. B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 437.

[29] Por. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa*, dz. cyt., s. 348.

nagrywania czy rozpowszechniania spowiedzi poprzez środki społecznego przekazu byłoby niemożliwe, zaciągają karę ekskomuniki *latae sententiae* tak jak główni sprawcy tegoż przestępstwa. Natomiast pozostali, których udział w przestępstwie jest niekonieczny, mogą być ukarani jakąkolwiek karą *ferendae sentetiae*[30].

Wspomniany dekret ustanawia karę ekskomuniki *latae sententiae* niezastrzeżoną Stolicy Apostolskiej za popełnienie przestępstwa znieważania spowiedzi przez jej nagrywanie bądź rozpowszechnianie jej treści za pośrednictwem środków społecznego przekazu. Przestępstwo to jednak decyzją papieża Jana Pawła II z 7 lutego 2003 roku zostało dołączone do listy ciężkich przestępstw (*delicta graviora*), których rozpatrywanie jest zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary[31]. W przypadku omawianego przestępstwa zastrzeżenie tej dykasterii dotyczy tylko określenia ewentualnej procedury deklaracji zaciągniętej już kary ekskomuniki *latae sententiae* i obciążenia sprawcy innymi karami *ferendae sentetiae.* Nie dotyczy natomiast uwolnienia z kary ekskomuniki *latae sententiae*, gdyż uwolnienie z niej za popełnienie powyższego przestępstwa nie zostało zarezerwowane Stolicy Apostolskiej przez KPK/1983 i autora dekretu z 23 września 1988 roku[32]. W konsekwencji uwolnienie to następuje zgodnie z przepisami prawa powszechnego i partykularnego. Niemniej jednak, będąc przestępstwem dołączonym do *delicta graviora*, ulega przedawnieniu po dziesięciu latach od chwili jego popełnienia.

4. Rozgrzeszenie wspólnika grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu

Prawodawca w kan. 977 KPK/83 oraz w kan. 730 KKKW postanawia, że rozgrzeszenie wspólnika grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu jest nieważne, z wyjątkiem sytuacji niebezpieczeństwa śmierci. Kapłan udzielający tego rozgrzeszenia popełnia przestępstwo, za które kan.

---

30 Por. J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, dz. cyt., s. 122.

31 Por. B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 616; Ch.J. Scicluna, *Procedura e prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede riguardo ai delicta graviora*, dz. cyt., s. 282.

32 KKKW, który został promulgowany 18 października 1990 roku przez papieża Jana Pawła II, a wiec już po wydaniu omawianego dekretu Kongregacji Doktryny Wiary, nie traktuje bezpośrednio przestępstwa nagrywania spowiedzi i rozpowszechniania jej treści w środkach masowego przekazu. Jest ono jednak zawarte pośrednio w postanowieniach kan. 1456 §2: „Kto usiłował w jakikolwiek sposób zdobyć wiadomości ze spowiedzi lub po ich zdobyciu przekazać innym, powinien zostać ukarany ekskomuniką mniejszą lub suspensą". Za popełnienie tego przestępstwa KKKW przewidział kary *ferendae sententiae*, które nie są zarezerwowane Stolicy Apostolskiej co do ich uwolnienia, jednak zgodnie z decyzją papieską z 7 lutego 2003 roku, ich rozpatrywanie, tak jak w Kościele łacińskim, jest zarezerwowane Kongregacji Doktryny Wiary.

1378 §1 KPK/83 przewiduje karę ekskomuniki *latae sententiae.* Uwolnienie od niej jest zarezerwowane Stolicy Apostolskiej, konkretnie w zakresie wewnętrznym Penitencjarii Apostolskiej, a w zakresie zewnętrznym Kongregacji Doktryny Wiary. Natomiast KKKW w kan. 1457 za popełnienie omawianego przestępstwa przewiduje karę ekskomuniki większej, której rozgrzeszenie, zgodnie z kan. 728 §1 n. 2, jest także zarezerwowane Stolicy Apostolskiej. Trzeba podkreślić, że wykroczenie to w motu proprio Jana Pawła II *Sacramentorum sanctitatis tutela* z 30 kwietnia 2001 jest umieszczone na pierwszym miejscu wśród przestępstw popełnionych przeciwko świętości sakramentu pokuty, zarezerwowanych Kongregacji Nauki Wiary w celu określenia procedury ewentualnej deklaracji zaciągniętej już kary ekskomuniki i wymierzenia dodatkowych kar. Tenże papieski dokument postanawia też, że przestępstwo to ulega przedawnieniu dopiero po upływie dziesięciu lat od momentu jego popełnienia.

Materią omawianego wykroczenia są jedynie grzechy ciężkie z zakresu szóstego przykazania[33], popełnione przez obie strony w sposób zewnętrzny. Grzech musi być ciężki zewnętrznie po stronie obojga wspólników. Jeśli będzie tylko ciężki wewnętrznie, wówczas nie stanowi przedmiotu przestępstwa, a udzielona absolucja będzie ważna[34]. Drugim ważnym elementem, koniecznym do jego zaistnienia, jest dobrowolny i świadomy współudział w popełnieniu tegoż grzechu ciężkiego tak spowiednika, jak i penitenta, zdolnych do jego popełnienia. Nie będzie mowy o przestępstwie, jeśli przynajmniej jedna ze stron, z różnych przyczyn, nie była zdolna do popełnienia grzechu ciężkiego, np. ze względu na wiek czy stan psychiczny albo ze względu na działanie pod wpływem przymusu[35]. Trzecim, ostatnim elementem jest fakt świadomego rozgrzeszenia wspólnika przez spowiednika z omawianego grzechu ciężkiego. Sam fakt wysłuchania grzechów penitenta w całości lub części, łącznie z tym wspólnie popełnionym, i ewentualne udzielenie porad duchowych nie jest jeszcze przestępstwem. Będzie ono miało miejsce wówczas, gdy spowiednik udzieli absolucji wspólnikowi tegoż grzechu, jeszcze nieodpuszczonego w innej sakramentalnej spowiedzi, nawet jeśli ten współudział w jego popełnieniu

[33] W czasie prac nad rewizją *Kodeksu Prawa Kanonicznego* nie została zaakceptowana propozycja rozciągnięcia nieważności absolucji udzielanych wspólnikom w materii innych grzechów ciężkich. Por. „Communicationes" 15 (1983), s. 210.

[34] Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, dz. cyt., s. 96–97.

[35] Por. G. P. Montini, *La tutela del sacramento della penitenza*, dz. cyt., s. 219; F. Lempa, *Przestępne nadużycie władzy kościelnej w prawie powszechnym Kościoła łacińskiego*, Lublin 1991, s. 243; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, dz. cyt., s. 96.

nastąpił przed przyjęciem świeceń kapłańskich[36]. Prawodawca nie zabrania spowiednikowi udzielania przyszłych absolucji penitentowi będącemu w przeszłości wspólnikiem grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu, pod warunkiem że grzech ten został odpuszczony przez innego szafarza[37]. Trzeba również podkreślić, że nie dojdzie do popełnienia przestępstwa, jeśli rozgrzeszenie jest udzielone w dobrej wierze, np. w akcie spowiedzi szafarz nie rozpoznaje penitenta, wyznającego grzech ciężki popełniony przy jego współudziale[38].

Przestępstwo może popełnić wyłącznie kapłan w momencie udzielenia rozgrzeszenia wspólnikowi grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu, oczywiście poza wypadkiem niebezpieczeństwa śmierci. Wspólnikiem może być nie tylko jedna osoba, ale wiele osób, bez względu na płeć. Penitent, w przypadku otrzymania absolucji od kapłana, z którym był wspólnikiem, nie ponosi żadnej odpowiedzialności karnej. Jedyną konsekwencją tej absolucji jest jej nieważność, wyjąwszy okoliczności niebezpieczeństwa śmierci. W tym przypadku prawodawca, mając na uwadze dobro duchowe penitenta, dopuścił możliwość udzielenia mu ważnej absolucji, bez poniesienia przez spowiednika odpowiedzialności karnej.

5. Nakłanianie penitenta do grzechu przeciwko czystości

Innym poważnym przestępstwem związanym ze sprawowaniem sakramentu pokuty, którego rozpatrywanie motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* rezerwuje Kongregacji Doktryny Wiary, jest przestępstwo solicytacji (*sollicitatio ad turpia*), przewidziane w kan. 1387 KPK/83 oraz w kan. 1458 KKKW. Dotyczy ono nakłaniania czy też zachęcania przez kapłana penitenta, w akcie spowiedzi albo z jej okazji lub pod jej pretekstem, do popełnienia jakiegokolwiek grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu.

Podmiotem przestępstwa jest każdy kapłan (również ten niemający wymaganego prawem upoważnienia do spowiadania) występujący w roli spowiednika i umyślnie nakłaniający czy zachęcający penitenta do popełnienia owego grzechu, bez względu na to, czy owo nakłanianie osiągnie skutek. Propozycja ta będzie miała charakter przestępstwa solicytacji wte-

[36] Por. A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 299; V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa*, dz. cyt., s. 324.
[37] Por. B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 385.
[38] Por. G. P. Montini, *La tutela del sacramento della penitenza*, dz. cyt., s. 219.

dy, gdy będzie miała ścisły związek z sakramentem pokuty. Musi więc zostać intencjonalnie złożona penitentowi w akcie samej spowiedzi albo przy jej okazji czy też pod jej pretekstem, w sposób zewnętrznie pewny. Gdyby zaś nastąpiła w innych okolicznościach niż wymienione, wówczas będzie tylko grzechem ciężkim, ale nie przestępstwem solicytacji. Nie ma też znaczenia przy popełnianiu tegoż przestępstwa fakt ewentualnego nieudzielania rozgrzeszenia lub przerwania samej spowiedzi z jakiejkolwiek przyczyny, jeśli nakłanianie ma miejsce w trakcie sprawowania sakramentu pokuty[39]. Może ono być wyrażone nie tylko słowami, ale także przedłożone na piśmie czy okazane dotykiem lub gestykulacją. Formą solicytacji będzie też zamierzona i progresywna deformacja sumienia penitenta przez spowiednika w zakresie moralności seksualnej, zmierzająca do popełnienia z nim grzechu przeciwko czystości, nawet jeśli penitent nie dostrzegł celowości takiego postępowania kapłana[40]. Udzielanie z niewiedzy, błędu, nieostrożności czy prostoduszności porad niezgodnych z nauką Kościoła w zakresie czystości małżeńskiej, zwłaszcza dotyczących antykoncepcji, nie jest kwalifikowane jako przestępstwo. W tym przypadku trudno jest dostrzec u kapłana intencję nakłonienia penitenta do popełnienia grzechu przeciwko czystości[41].

Podmiotem biernym przestępstwa jest każda osoba, występująca wyłącznie w charakterze penitenta. Może nim być tak kobieta, jak i mężczyzna, osoba pełnoletnia albo małoletnia, duchowna czy świecka[42]. Jednak jakakolwiek postawa tej osoby nie ma wpływu na popełnienie przestępstwa, gdyż jego zasadniczym elementem jest sam fakt nakłaniania czy zachęcania ze strony kapłana spowiednika do popełnienia czynu zabronionego w materii szóstego przykazania Dekalogu. Propozycja będzie miała znamiona przestępstwa wówczas, gdy wyjdzie tylko od spowiednika, a nie od penitenta, który wobec niej może przyjąć postawę aktywną albo pasywną. Może m.in. zaakceptować propozycję płynącą od kapłana albo jej nie przyjąć poprzez wyraźną odmowę, czy też nie zrozumieć intencji spowiednika albo też jej nie usłyszeć[43]. Nie popełni on jednak nigdy przestępstwa solicytacji, nawet w przypadku gdy jest kapłanem nakłaniającym

---

39 Por. V. De Paolis, *De delictis contra sanctitatem Sacramenti Paenitentiae*, dz. cyt., s. 202–203.
40 Por. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa*, dz. cyt., s. 341–342; B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 424–425.
41 Por. G. P. Montini, *La tutela del sacramento della penitenza*, dz. cyt., s. 223.
42 Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, dz. cyt., s. 124.
43 Por. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa*, dz. cyt., s. 342; V. De Paolis, *De Delictis contra sanctitatem sacramenti Paenitentiae*, dz. cyt., s. 200–204.

swego spowiednika do popełnienia grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu[44].

Należy podkreślić, że kodeksowe pojęcie przestępstwa *sollicitatio* identyfikuje nakłanianie przez spowiednika do jakiegokolwiek grzechu przeciw szóstemu przykazaniu, niekonieczne przy współudziale samego spowiednika czy innych osób trzecich[45]. Ma ono miejsce także wtedy, gdy spowiednik świadomie doradza penitentowi popełnienie w sposób samodzielny, bez udziału osób trzecich, grzechu przeciw szóstemu przykazaniu, np. stosowanie środków antykoncepcyjnych czy samogwałt.

Solicytacja dotyczy nakłaniania do popełnienia wyłącznie jakichkolwiek grzechów skierowanych przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, tak zewnętrznych, jak i wewnętrznych, także tych w postaci grzesznych myśli, pragnień czy pożądań. Do materii tego przestępstwa nie należy nakłanianie czy też podżeganie penitenta do popełnienia innych grzechów, także ciężkich, np. kradzieży, zabójstwa, znieważania postaci eucharystycznych[46].

Za popełnienie omawianego przestępstwa Kodeks Kościoła łacińskiego przewiduje kary obowiązkowe *ferendae sententiae*, którymi, w zależności od ciężkości przestępstwa, mogą być: suspensa, różne zakazy i pozbawienia, nie wyłączając także wydalenia ze stanu duchownego. Jeśli chodzi o przestępcę w Kościele wschodnim, jak postanawia kan. 1458, to powinien on zostać ukarany odpowiednią karą, nie wyłączając depozycji. Natomiast motu proprio z 2001 roku rezerwuje Kongregacji Doktryny Wiary jako *delicta graviora* wyłącznie te przypadki solicytacji, które mają na celu popełnienie grzechu natury seksualnej z samym spowiednikiem[47]. W myśl takiego postanowienia nie są zarezerwowane wszystkie inne formy solicytacji ze strony spowiednika, o których mowa w kan. 1387 KPK/83 i w kan. 1458 KKKW, sprowadzające się do popełnienia przez penitenta grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu, w sposób samodzielny czy też z osobą trzecią, różną od szafarza sakramentu pokuty.

Omawiane przestępstwo ulega przedawnieniu, zgodnie z kan. 1362 §1 KPK/83, po upływie trzech lat od momentu jego popełnienia, z wyjątkiem solicytacji, ukierunkowanej na ewentualne popełnienie grzechu z samym spowiednikiem, zastrzeżonej Kongregacji Nauki Wiary. Skarga karna

---

44 Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, dz. cyt., s. 123–124.
45 Por. B. F. Pighin, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 424–425.
46 Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, dz. cyt., s. 124.
47 Por. B. E. Ferme, *Graviora delicta: the apostolic letter M.P. Sacramentorum sancitatis tutela*, w: *Il processo penale canonico*, red. Z. Suchecki, Roma 2003, s. 378–379; P. Steczkowski, *Normy De gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis – wybrane aspekty*, „Annales Canonici" 3 (2007), s. 252.

w tym wypadku wygasa, zgodnie z postanowieniami motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela*, po upływie dziesięciu lat od momentu popełnienia czynu przestępczego.

Omawiając przestępstwo solicytacji, należy podkreślić, że prawodawca broni spowiednika przed oszczerczymi oskarżeniami o popełnienie tego wykroczenia. W przeciwieństwie do przestępstwa solicytacji, za którego popełnienie przewidziano kary obowiązkowe *ferendae sententiae*, fałszywe oskarżenie spowiednika przed kompetentnym przełożonym o nakłanianie do grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu podczas spowiedzi, z okazji spowiedzi lub pod jej pozorem, jest obwarowane sankcją *latae sententiae.* Kan. 1390 §1 KPK/83 w tym przypadku przewiduje dla fałszywego donosiciela karę interdyktu *latae sententiae*[48], a jeśli jest on osobą duchowną, wymierza mu dodatkowo karę suspensy *latae sententiae*. Nie są to kary, od których uwolnienie jest zarezerwowane Stolicy Apostolskiej. Jednak biorąc pod uwagę fakt wyrządzenia wielkiej szkody spowiednikowi przez popełnienie powyższego oszczerstwa i w niektórych przypadkach ograniczoną możliwość jego obrony ze względu na zachowanie tajemnicy spowiedzi, prawodawca, zgodnie z kan. 982 i 1390 §3 KPK/83, nakłada na fałszywego donosiciela obowiązek odwołania oszczerstwa i wyrażenia gotowości naprawienia szkód, jeszcze przed uwolnieniem z zaciągniętych cenzur.

6. Uzurpowanie władzy spowiednika

Kan. 1378 §2,2° KPK/83 przewiduje dwa inne przestępstwa, które są wykroczeniami przeciwko świętości sakramentu pokuty. Są to usiłowanie udzielenia absolucji sakramentalnej i słuchanie samej tylko spowiedzi bez udzielenia rozgrzeszenia przez osobę niemającą święceń kapłańskich albo przez kapłana niemającego upoważnienia do sprawowania tego sakramentu[49].

Prawodawca w kan. 965 i 966 §1 KPK/83 postanawia, że szafarzem sakramentu pokuty jest tylko kapłan, który jednak do ważności jego sprawowania potrzebuje upoważnienia. Stąd też wynika, że władza święceń nie jest warunkiem wystarczającym, aby można było ważnie spowiadać. Do

[48] KKKW w kan. 1454 przewiduje natomiast za popełnienie omawianego przestępstwa odpowiednią karę, nie wyłączając ekskomuniki większej.

[49] KKKW nie wspomina bezpośrednio o powyższych czynach przestępczych, lecz mówi w kan. 1443 o przestępstwie symulacji Eucharystii i innych sakramentów, grożąc sprawcy odpowiednią karą, nie wyłączając ekskomuniki większej.

ważności jest wymagane posiadanie przez kapłana upoważnienia do spowiadania wiernych, którym udziela on rozgrzeszenia[50].

Przedmiotem przestępstwa w postaci usiłowania udzielenia absolucji sakramentalnej jest wyznanie przez penitenta przynajmniej jednego grzechu, lekkiego bądź ciężkiego, i wypowiedzenie przewidzianej w rytuale formuły sakramentalnej, będącej próbą udzielenia rozgrzeszenia przez osobę niemającą święceń kapłańskich albo przez kapłana niemającego upoważnienia do sprawowania sakramentu pokuty[51]. Prawodawca mówi wyraźnie o usiłowaniu, gdyż podmioty wcześniej wymienione nie mogą ważnie udzielić rozgrzeszenia: osoba świecka albo diakon z prawa Bożego, natomiast kapłan bez upoważnienia na podstawie prawa kościelnego. Ich czyny są tylko próbą udzielenia rozgrzeszenia, gdyż *de facto* tej absolucji nie mogą udzielić[52].

Przedmiotem drugiego przestępstwa jest tylko słuchanie spowiedzi sakramentalnej, bez usiłowania udzielenia absolucji sakramentalnej, przez tego, kto nie może jej ważnie udzielić. Penitent jest w tym przypadku przekonany o przystąpieniu do spowiedzi sakramentalnej u kompetentnego szafarza, uznanego za kapłana, a w rzeczywistości wyznaje swoje grzechy osobie podającej się za spowiednika, która święceń kapłańskich nie ma, albo u kapłana niemającego stosownego upoważnienia do spowiadania. Istotą tego przestępstwa jest tylko sam fakt słuchania spowiedzi przez wspomniane podmioty, bez udzielenia absolucji. Należy podkreślić, że

---

50 Istnieje kilka sposobów uzyskania tego upoważnienia. Kan. 967 §1 KPK/83 postanawia, że Biskup Rzymu, kardynałowie i biskupi posiadają upoważnienie do sprawowania sakramentu pokuty na całym świecie, chyba że w stosunku do tych ostatnich, w poszczególnych przypadkach, sprzeciwiłby się biskup diecezjalny. Upoważnienie, zgodnie z kan. 968 §1, posiadają również kapłani niemający sakry biskupiej, a sprawujący urząd ordynariusza miejsca, kanonika penitencjarza, a także proboszcza oraz inni tego ostatniego prawnie zastępujący. Innym sposobem uzyskania upoważnienia jest udzielenie go przez ordynariusza miejsca. Zgodnie z kan. 969 §1 KPK/83, jest on jedyną kompetentną władzą, która może udzielić upoważnienia do spowiadania jakichkolwiek wiernych. Prawodawca w kan. 967 §2 KPK/83 postanawia, że ci prezbiterzy, którzy utrzymali upoważnienie czy to na podstawie powierzonego urzędu, czy też udzielono go im przez ordynariusza miejsca ich inkardynacji lub stałego zamieszkania, mogą z niego korzystać wszędzie, chyba że w poszczególnych przypadkach sprzeciwiłby się ordynariusz miejsca. Również każdy kapłan, który nie ma upoważnienia, zgodnie z kan. 967 KPK/83, ważnie i godziwie udziela absolucji sakramentalnej z wszelkich grzechów i cenzur jakimkolwiek wiernym znajdującym się w niebezpieczeństwie śmierci. Jeżeli prezbiter nie posiada omawianego upoważnienie, to może mu ono zostać udzielone (uzupełnione) przez prawo, w przypadku wystąpienia błędu powszechnego, faktycznego lub prawnego, a także w razie wystąpienia wątpliwości pozytywnej i prawdopodobnej, prawnej lub faktycznej (kan. 144 §1–2). Natomiast przełożeni instytutów kleryckich ma prawie papieskim oraz pozostali prezbiterzy, którzy to upoważnienie otrzymali od owych przełożonych, mogą spowiadać, zgodnie z postanowieniami kan. 967 §2 i 969 §2 KPK/83, wyłącznie podwładnych i tych, którzy dniem i nocą przebywają w domu instytutu. Więcej informacji na temat omawianego upoważnienia można znaleźć w następujących opracowaniach: Z. Janczewski, Facultas ad confessiones *jako akt powierzenia kapłanowi misji sprawowania sakramentu pokuty i pojednania w Kościele katolickim*, „Annales Canonici" 3 (2007), s. 101–119; M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, dz. cyt., s. 182–260.

51 Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, dz. cyt., s. 105–106.

52 Por. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa*, dz. cyt., s. 331.

w tym przypadku nawet poinformowanie penitenta o niemożliwości jej udzielenia, gdyż nie jest się osobą duchowną w stopniu co najmniej prezbitera, albo tylko z braku posiadania upoważnienia, nie zwalnia tych osób od odpowiedzialności karnej[53].

Kan. 1378 §2 KPK/83 osobę świecką uzurpującą sobie władzę spowiednika karze karą interdyktu *latae sententiae* w obu postaciach tego przestępstwa, zaś osobę duchowną karą suspensy *latae sententiae.* Natomiast kan. 1378 §2 KPK/83 daje sędziemu możliwość wymierzenia, w cięższych przypadkach uzurpacji, dodatkowych kar, nie wyłączając ekskomuniki. Należy podkreślić, że sprawca owych przestępstw zaciąga, zgodnie z postanowieniami kan. 1041,6° KPK/83, nieprawidłowość do przyjęcia przyszłych święceń, a gdyby przyjął już święcenia diakonatu, w myśl kan. 1044 §1,3° KPK/83, także jest związany nieprawidłowością do ich wykonywania. Nie zaciąga nieprawidłowości do wykonywania przyjętych już święceń prezbiter, dopuszczający się przestępstwa uzurpacji władzy spowiednika, gdyż przyczyną ich popełnienia w jego wypadku nie jest brak święceń kapłańskich, ale brak stosownego upoważnienia. Zaciągnie on wówczas tę nieprawidłowość, gdy zakaz spowiadania będzie konsekwencją jakiejś kary deklarowanej lub wymierzonej (kan. 1041, 6° KPK/83)[54].

7. Inne przestępstwa

Oprócz wyżej wymienionych przestępstw mogą wystąpić także inne wykroczenia przeciwko świętości sakramentu pokuty. Nie są one wprost obarczone karalnością, gdyż za ich ewentualne popełnienie prawodawca prawa powszechnego czy partykularnego nie grozi żadną sankcją karną, nawet nieokreśloną. Jednak w myśl kan. 1399 KPK/83, sprawcy tych czynów mogą ponieść odpowiedzialność karną, gdy ukarania domaga się ciężkość ich wykroczeń i przynagla konieczność zapobieżenia lub naprawienia zgorszenia. Również do tej odpowiedzialności mogą być pociągnięci ci, którzy, jak to zostało ujęte w kan. 1384 KPK/83, niezgodnie z prawem sprawują zadania kapłańskie lub inną świętą posługę. W tych przypadkach ordynariusz może przystąpić do wymierzenia sprawiedliwej kary.

W zakresie sprawowania sakramentu takimi wykroczeniami może być np. nadużywanie udzielania absolucji wielu penitentom równocześnie bez

[53] Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczegółowa*, dz. cyt., s. 106.
[54] Por. V. De Paolis, D. Cito, *Le sanzioni nella Chiesa*, dz. cyt., s. 332.

uprzedniej indywidualnej spowiedzi czy rozgrzeszenia penitentów żyjących w nieuregulowanych związkach[55].

Zakończenie

Sakrament pokuty, ustanowiony przez Chrystusa, jest aktem pojednania człowieka z Bogiem i Kościołem przez odpuszczenie grzechów popełnionych po chrzcie św. Penitent dostępuje tej łaski wówczas, kiedy wyznaje swoje grzechy uprawnionemu szafarzowi tego sakramentu i od niego otrzymuje rozgrzeszenie, udzielone według formuły sakramentalnej ustalonej przez Kościół. Sakrament ten jest szczególnym miejscem nawrócenia się człowieka do Boga. Jest więc obowiązkiem Kościoła ochraniać go w taki sposób, aby do pojednania doszło w powadze świętości. Nie może on dopuścić, aby ten sakrament był miejscem niegodziwych zachowań, które zaprzeczają jego świętości i ukazują sfałszowany obraz posługi szafarza Boskiej sprawiedliwości i miłosierdzia. Sakrament pokuty nie może być dla penitenta – czy wspólnoty wiernych – źródłem zgorszenia czy wywołania skandalu, które w konsekwencji dość często nadwerężają zaufanie społeczności wiernych do samego Kościoła i jego uświęcającej roli. Dlatego też Kościół otacza wielką troską ten sakrament, aby był on prawdziwym spotkaniem z Bogiem przebaczającym, a nie miejscem, okazją czy pretekstem do popełniania kolejnych grzechów. Stąd też prawo Kościoła pewne wykroczenia nazywa po imieniu, przewidując za ich popełnienie odpowiednie sankcje karne, dostosowane do ciężkości przestępstwa.

Trzy z nich dotyczą naruszenia tajemnicy spowiedzi. Przestępstwami tymi są: zdrada tajemnicy sakramentalnej spowiedzi (kan. 1388 §1 KPK/83), zdrada sekretu spowiedzi (kan. 1388 §2 KPK/83) oraz nagrywanie spowiedzi bądź rozpowszechnianie jej treści w środkach masowego przekazu. To ostatnie wykroczenie nie zostało określone przestępstwem przez aktualnie obowiązujący KPK/83, ale późniejszym dekretem Kongregacji Nauki Wiary z 1988 roku, mającym aprobatę papieską.

Dwa kolejne wykroczenia są przestępstwami skierowanymi przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, mającymi ścisły związek sprawczy z sakramentem pokuty. Są nimi: rozgrzeszenie wspólnika grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu (1378 §1 KPK/83) i solicytacja, czyli na-

[55] Por. G. P. Montini, *La tutela del sacramento della penitenza*, dz. cyt., s. 234.

kłanianie penitenta w akcie spowiedzi albo z jej okazji lub pod jej pretekstem do grzechu przeciwko owemu przykazaniu (1387 KPK/83). Należy podkreślić, że prawodawca przyznaje spowiednikowi ochronę prawnokarną przed fałszywym oskarżeniem go o przestępstwo solicytacji, uznając to oskarżenie za przestępstwo (1390 KPK/83), za które sprawca powinien ponieść odpowiedzialność karną.

Innym przestępstwem, podważającym świętość omawianego sakramentu, jest uzurpowanie władzy spowiednika, o którym mowa w kan. 1378 §2,2° KPK/83. Polega ono na usiłowaniu udzielenia absolucji sakramentalnej lub tylko na słuchaniu samej spowiedzi bez udzielenia rozgrzeszenia przez osobę niemającą święceń kapłańskich, bądź przez kapłana bez stosownego upoważnienia.

Obok wymienionych wyżej przestępstw mogą wystąpić inne wypadki zewnętrznego naruszenia prawa Bożego lub kanonicznego w zakresie sakramentu pokuty. Kompetentna władza kościelna może uznać te naruszenia za przestępstwa i pociągnąć sprawcę owych czynów do odpowiedzialności karnej tylko wtedy, gdy domaga się tego szczególna ciężkość przekroczenia i przynagla konieczność zapobieżenia ewentualnemu zgorszeniu lub jego naprawienia (kan. 1399 KPK/83).

Przestępstwa te w podobny sposób ujmuje KKKW, przewidując za ich popełnienie odpowiednią sankcję karną.

Riassunto

Il sacramento della penitenza, istituito da Cristo per la remissione dei peccati commessi dopo il battesimo, è un luogo dove il penitente riceve il perdono e la riconciliazione con Dio e con la Chiesa attraverso l'assoluzione sacramentale. La Chiesa, dall'inizio della sua storia, prevedeva alcune precauzioni necessarie affinché questo sacramento non sia una occasione per ulteriori peccati, ma un incontro col Signore che perdona e riconcilia. Il diritto canonico ha previsto alcuni comportamenti delittuosi che hanno in comune il fatto di andare contro la dignità e santità del sacramento della penitenza. La Chiesa non vuole solo punire questi comportamenti, ma desidera proteggere questo sacramento, anche in modo penale, dall' uso malvagio, assicurando in tal modo anche la sua degna celebrazione.

Nella legislazione attuale della Chiesa latina sono configurati i seguenti delitti contro la santità del sacramento della penitenza:

– la violazione diretta e indiretta del sigillo sacramentale (can. 1388 §1 CIC);
– la violazione del segreto sacramentale (can. 1388 §2 CIC);
– la captazione o la divulgazione tramite i mezzi di comunicazione sociale del contenuto delle confessioni (Congregatio de Doctrina Fidei, Decretum 23 septembris 1988);
– l'assoluzione di un complice in un peccato contro il sesto comandamento (can. 1378 §1 CIC);
– la sollecitazione ad un peccato contro il sesto comandamento (can. 1387 CIC);
– l'attentato e la simulazione della confessione (can. 1378 §2,2°).

È necessario sottolineare che alcuni di questi reati sono considerati dal motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* del 30 aprile 2001 come delitti più gravi (*delicta graviora*) e riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede.

Nel presente articolo, l'Autore concentra la sua attenzione nel descrive i suddetti delitti commessi nella celebrazione del sacramento della penitenza, facendo anche riferimento al Codice dei canoni delle Chiese orientali.

M. Loyola Opiela BDNP
Dębica

Odkrywanie i realizacja charyzmatu założycielskiego w życiu i działalności bł. Edmunda Bojanowskiego

Bł. Edmund Bojanowski jako świecki założyciel żeńskiego zgromadzenia zakonnego budzi duże zainteresowanie zarówno wśród osób świeckich, jak i duchownych. Powstało wiele pozycji omawiających jego biografię, pisma i historię powstania Zgromadzenia Służebniczek Bogarodzicy Dziewicy Niepokalanie Poczętej. Jeszcze za życia bł. Edmunda w wielu czasopismach pojawiały się wzmianki pełne uznania dla dzieła i jego rozwoju. Już w 1872 roku przyjaciel bł. Edmunda ks. Antoni Brzeziński spisał krótkie, ale jakże wymowne wspomnienie[1]. W 1933 roku, na prośbę służebniczek z Dębicy, ks. Władysław Muchowicz, korzystając z *Dziennika*[2] i korespondencji[3] udostępnionych przez siostry, opisał jego życie[4]. Po uruchomieniu procesu beatyfikacyjnego i po Soborze Watykańskim II, który w nowym świetle ukazał rolę świeckich w Kościele, a następnie w związku z beatyfikacją bardzo wzrosło zainteresowanie tym prekursorskim dziełem i jego twórcą. Powstały liczne prace naukowe pisane zarówno przez siostry służebniczki, jak i księży oraz osoby świeckie, jego sylwetkę przybliżano w homiliach, konferencjach rekolekcyjnych czy w wykładach akademickich i referatach w ramach organizowanych sympozjów naukowych[5]. Kompendium wiedzy na temat wszystkich wymiarów życia i służby bł. Edmunda, potwierdzone autorytetem Kościoła, znajdujemy w pozycji[6] wykazującej na podstawie

---

1 A. Brzeziński, *Wspomnienie o śp. Edmundzie Bojanowskim fundatorze Zgromadzenia Służebniczek Bogarodzicy Dziewicy Niepokalanej*, Poznań 1872.

2 E. Bojanowski, *Dziennik*, objaśnił, skomentował i wstępem poprzedził L. Smołka, t. I–IV, Wrocław 2009 (dalej *Dziennik*).

3 *Korespondencja Edmunda Bojanowskiego z lat 1853–1871*, objaśnił, skomentował i zarysem monograficznym poprzedził L. Smołka, t. I–II, Wrocław 2001 (dalej *Korespondencja*).

4 W. Muchowicz, *Żywot Edmunda Bojanowskiego Założyciela Ochronek na ziemiach Polskich i Zgromadzenia S.S. Służebniczek B.R.D.N.P.*, Rzeszów 1933.

5 Zob. tamże, t. I, s. 10–17.

6 *Positio super virtutibus ex officio concinnanta*, t. I–II, Romae 1996.

źródeł pisanych heroiczność jego życia i cnót, co stanowiło podstawę do ogłoszenia w 1998 roku dekretu beatyfikacyjnego.

Warto zwrócić uwagę na szczególne elementy drogi bł. Edmunda, jaką przebył w swoim życiu i działaniu, dochodząc do wypełnienia misji założenia nowej wspólnoty zakonnej. Proces ten ukazuje bowiem, jak Bóg działa w świecie i jak wielkiego formatu są ci, którzy potrafią z Nim współpracować, oraz prawdę o tym, że powstawanie wspólnot zakonnych nie jest jedynie zjawiskiem socjologicznym ani tylko fenomenem religijnym, oderwanym od konkretnych potrzeb i problemów społeczno-kulturowych. Wskazuje również na drogę życia i posługi Zgromadzenia dzisiaj – drogę będącą udziałem w tym samym dziele, któremu dał początek Założyciel, a które żyje i rozwija się jako owoc jego duchowego ojcostwa. W tej bogatej rzeczywistości znajdują odzwierciedlenie wielorakie dary, jakich Bóg udzielił Założycielowi, a dzięki którym otwierając się na działanie Ducha Świętego, wytrwale dążył do świętości, umiał odczytywać znaki czasu i w natchniony sposób odpowiadać na coraz to nowe inspiracje co do zaspokojenia różnorodnych potrzeb i rozwiązania trudnych problemów społecznych. Nie czynił tego jedynie w wymiarze socjalnym czy kulturowym, lecz także duchowym, z religii czerpiąc właściwą motywację dla swej bezinteresownej służby. Życie człowieka, społeczeństwa i całej ludzkości widział jako pełny udział w rzeczywistości doczesnej i wiecznej, zintegrowanych w naturze, historii, kulturze i religii. W tym kontekście odczytywał cele ludzkiego życia i działania, motywowany wartościami, które swój początek mają w Bogu.

Bojanowski został obdarzony charyzmatem założycielskim, darem, który otrzymał dla dobra innych. Potrafił go odkryć, dobrze wykorzystać i pozostawić dojrzały owoc swego życia i służby we wspólnocie swych duchowych córek. Dla żywotności i ciągłości dzieła istotna jest jakość i styl życia poszczególnych osób tworzących wspólnotę Zgromadzenia, ich duchowość, cechy osobowe, motywacje. To nie tyle w strukturach, ile w osobach dzieło żyje wciąż tym samym duchem. Każda służebniczka powinna zatem odkrywać doświadczenie mistyczne Założyciela przez osobiste studium, modlitwę i medytację, by wejść na drogę duchowości i służby, jaką on przeszedł. Tym, co sam odkrył i wypracował we własnym życiu, potrafił zachwycić innych i przenieść to na teren wychowania i formacji. W dziele jego życia znalazła wyraz niezwykła harmonia między wymiarem duchowym a społecznym, między oddaniem Bogu a oddaniem człowiekowi, między charyzmatem duchowym a apostolskim. Ona to sprawiła, że nie

pozostał jedynie wierzącym społecznikiem tego okresu, ale stał się świeckim apostołem, a dzięki głębokiej duchowości jego bogata i intensywna działalność społeczna przerodziła się w apostolstwo.

Pisma bł. Edmunda[7], szczególnie osobiste zapiski w *Dzienniku* i luźne notatki[8] oraz korespondencja, są cennym źródłem informacji na temat jego drogi duchowego rozwoju i służby. Z nich poznajemy, jak powoli, cierpliwie, pozwalając prowadzić się Duchowi Bożemu pośród radości i doświadczeń, zachwytów i rozczarowań, sukcesów i porażek, dochodził on do pełnej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej. Zachowując zdrowy dystans do złożonej i przemijającej rzeczywistości, jaki dawała mu wiara, potrafił na każdym etapie życia odkrywać nowe zadania, które, jak głęboko wierzył, Bóg mu zlecał. Mawiał: *Ja nic nie znaczę, Bóg kieruje wszystkim. Czynię tylko to, czego Bóg żąda ode mnie. Wyznaję, że wszystko, co czynię, jest na chwałę Bożą*[9]. Jego życie jest najlepszym świadectwem, że nie były to słowa bez pokrycia, lecz oddawały prawdę o jego prawdziwych intencjach, postawach i aspiracjach.

1. Osoby i wydarzenia kształtujące osobowość i działalność Edmunda Bojanowskiego

Historia życia bł. Edmunda pokazuje, jak kształtowała się jego osobowość, poglądy i aktywność ożywiona wielkimi pragnieniami realizowanymi w słabym ciele i skomplikowanym świecie. Od wczesnych lat życia angażował się we wszystko, co dotyczyło życia Kościoła i Ojczyzny, z głębokim poczuciem odpowiedzialności i osobliwą wrażliwością na wartości najwyższe.

Urodził się 14 listopada 1814 roku w Grabonogu koło Gostynia w średnio zamożnej rodzinie ziemiańskiej, głęboko religijnej i patriotycznej. Matka, Teresa Bojanowska z Umińskich, wywarła szczególny wpływ na religijność syna. Jej wiara i ufna modlitwa, której owocem było cudowne uzdrowienie Edmunda z ciężkiej choroby, stały się fundamentem jego pobożności nacechowanej dziecięcą ufnością w Opatrzność i Miłosierdzie Boga Ojca oraz macierzyńską miłość i wstawiennictwo Maryi, Matki

---

7 Przytoczone w tekście cytaty z pism Bojanowskiego zaznaczono kursywą i zachowano w nich oryginalną pisownię z drobnymi tylko zmianami w interpunkcji i gramatyce oraz podkreślenia autora.

8 Archiwum Główne Służebniczek Dębickich w Dębicy (dalej AGSD), *Notatki Edmunda Bojanowskiego* (B).

9 *Positio…*, t. II, s. 1645.

Bolesnej. Jej symbolem jest wotum przedstawiające Oko Opatrzności złożone przez matkę u stóp gostyńskiej Piety[10].

Ojciec Edmunda Walenty Bojanowski kształtował jego świadomość patriotyczną i był przykładem oddania dla sprawy przywrócenia niepodległości podzielonej przez zaborców Polski. W rodzinie pielęgnowano tradycje patriotyczne i cześć dla bohaterów narodowych. Ojciec, przyrodni brat Edmunda Teofil Wilkoński i wuj Jan Nepomucen Umiński byli zaangażowani w działalność konspiracyjną zmierzającą do odbudowy Polski na drodze walki zbrojnej. Brali czynny udział w powstaniu listopadowym, za co po upadku powstania ojciec został ukarany przez rząd konfiskatą rodowego majątku, a Umiński udał się na emigrację.

Okres dzieciństwa i młodości spędził Edmund na wsi, edukację zdobywał w domu, od najmłodszych lat przejawiał zainteresowania humanistyczne i zdolności literackie. Interesował się literaturą w ogóle, a szczególnie dotyczącą historii, filozofii, biografii sławnych Polaków i praw polskich[11]. Wystarczy wspomnieć, że w wieku piętnastu lat poszukiwał kontaktu z Michałem Wiszniewskim, historykiem literatury i filozofem. Utrzymywał kontakt z Niemcewiczem, o czym świadczy zachowana korespondencja, a spotkanie z Mickiewiczem pogłębiło rozbudzone zainteresowanie literaturą romantyczną i kulturą słowiańską.

W młodości pozostawał pod dużym wpływem swego nauczyciela ks. Jana Jakuba Siwickiego, który po ojcowsku zachęcał go: *Bądź przede wszystkim Polakiem i katolikiem*[12]. Podobnie ks. Kazimierz Lerski nie szczędził mu rad i zachęty do twórczości oraz właściwego jego zdolnościom i możliwościom poświęcenia dla dobra Ojczyzny, *której* – jak pisał – *miłość jest wprawdzie cnotą po miłości Boga pierwszą, kiedy jednak tego zapału użyje się niewcześnie, porywczo i bez obrachowania stosunków, można i Ojczyźnie nic nie pomóc, i siebie zgubić*[13]. Swą *pracą i wykształceniem wewnętrznym połączonym z świętym duchem narodowym*[14] zyskał sobie uznanie i sławę *młodego Polaka czynnie i gorliwie narodowością zajętego*[15]. Wychowanie w rodzinie poparte autorytetem wychowawców i współczesnych sławnych Polaków dało efekty w postaci skrystalizowanych zainteresowań i poglądów młodego Edmunda. Czas ten w dużej mierze zaważył na kształcie jego osobowości. Idee romantyzmu wyrażone w literaturze i po-

[10] Zob. AGSD, B-k-2, k. 12r–v.
[11] Zob. *Korespondencja*, t. II, s. 7–9.
[12] Tamże, s. 33 – W. Joneman do E. Bojanowskiego, 12.12.1829.
[13] Tamże, s. 28 – ks. K. Lerski do E. Bojanowskiego, 4.07.1831.
[14] Por. tamże, s. 11 – ks. K. Lerski do E. Bojanowskiego, 8.08.1830.
[15] Tamże, s. 11 – J. Klemczyński do E. Bojanowskiego, 13.00.1830.

ezji, które wzmogły poczucie braterstwa ludów, ożywiły uczucia religijne, narodowy pęd do wolności i związane z tym idee mesjanizmu, wywarły ogromny wpływ na jego umysł.

W latach 1832–1838, z przerwami, Bojanowski studiował na uniwersytetach we Wrocławiu i Berlinie na wydziale filozoficznym. Słuchał wykładów z literatury, języków słowiańskich, rozwijając swe zamiłowanie do literatury ojczystej, poezji i podań ludowych, oraz z filozofii, psychologii, estetyki, logiki, metafizyki, historii dawnej i nowej, kosmologii i innych[16]. W czasie studiów rozpoczął działalność literacką. Utrzymywał kontakty ze znanymi ludźmi ze świata kultury, pisał do „Przyjaciela Ludu". Zajął się tłumaczeniem *Manfreda* Byrona, zbierał pieśni i podania ludowe. Pozostawał dalej w kontakcie z ks. Siwickim, który oceniał efekty jego pracy literackiej i nadal ukierunkowywał go, udzielając wskazówek: *Nie zaniedbuj obok cudzoziemszczyzny czytać to, co nas robi poszanowania godnymi w świecie politycznym – poświęcenie bez granic dla wolności narodu*[17]. Innym razem: *Życzę Ci po przyjacielsku, żebyś się nie wdawał w szermierstwo uczone – byłoby ono niewarte Twego sposobu myślenia. (…) Ulotne pisemka gdzieniegdzie mieszaj, aby nie zapomniano o Tobie, ale się więcej w nich zbliżaj do narodowości cierpiącej. (…) Bóg Ci żadnych darów nie ujął, które ujął tylu innym, nawet chcącym, bądź Mu wdzięcznym w pismach godnych Jego wielkości i naszego nieszczęścia*[18]. Rady te znalazły swój wyraz w twórczości i działalności Edmunda.

W czasie studiów z wielkim bólem, ale i poddaniem woli Bożej przeżył najpierw śmierć matki (1834), a dwa lata później ojca. Po jego śmierci w 1836 roku przeniósł się na studia do Berlina. Zawarł w tym czasie wiele cennych znajomości, m.in. z Antonim Odyńcem, Kazimierzem Wójcickim, Michałem Chodźką, utrzymywał kontakty z Janem Nepomucenem Bobrowiczem, Wojciechem Cybulskim, Robertem Schumannem. Przyczyniły się one do większego rozbudzenia w nim zamiłowania do pieśni i podań ludowych, których zbieraniem zajmował się do końca życia. Kontakty te i zdobytą wiedzę wykorzystywał w późniejszej działalności literackiej i społecznej.

Wzmagająca się choroba płuc zmusiła go do przerwania studiów i dobrze zapowiadającej się kariery literackiej. Po kuracji w Dusznikach Zdroju w 1839 roku powrócił do Grabonoga, gdzie zamieszkał u swego przyrodniego brata Teofila Wilkońskiego. W tym czasie nie zaniedbał niczego, co

---

16 Por. W. Muchowicz, *Żywot Edmunda Bojanowskiego…*, dz. cyt., s. 14–16.
17 Por. *Korespondencja*, t. II, s. 33 – ks. J. Siwicki do E. Bojanowskiego, 29.12.1833.
18 Tamże, s. 35–36 – ks. J. Siwicki do E. Bojanowskiego, 1.05.1834.

do tej pory zdobył przez wychowanie i kształcenie. Zbliżył się bardzo do Boga i do ludu. Sięgając do jego bogatej obrzędowości, odkrywał bogactwo ludowej kultury, w której religia i natura przenikały się harmonijnie, i poznawał zawartą w niej prawdę o ludzkim życiu w jego najprostszej postaci.

Pisał nadal artykuły o tematyce literackiej i folklorystycznej do „Przyjaciela Ludu". W ramach prac oświatowych Ligi Polskiej w latach 1849–1850 działał w komisji tanich książek dla ludu. Przyczynił się do zakładania bibliotek wiejskich. Przez dziesięć lat, od 1852 roku, redagował „Pokłosie", w latach 1860–1862 wydawał „Rok Wiejski". Od 1857 roku był członkiem Towarzystwa Pomocy Naukowej, aktywnie uczestnicząc w jego pracach. Odwoływał się do twórczości, poglądów i praktyki współczesnych mu poetów, publicystów, pedagogów i społeczników, filozofów, historyków, m.in. Bronisława Trentowskiego (*Chowanna*), Augusta Cieszkowskiego (*Ojcze nasz*), Adama Mickiewicza (*Kurs literatury słowiańskiej*), Jana Ursyna Niemcewicza, Cypriana Kamila Norwida, Teofila Lenartowicza, Józefa Lompy, Ludwika Jucewicza, Salomona Rysińskiego, Kazimierza Wójcickiego (*Przysłowia narodowe*, *Historia literatury polskiej w zarysach* i in.) oraz Karola Libelta, Tadeusza Kościuszki, Jana Henryka Pestalozziego, Jana Basedowa, Józefa Lankastera, Samuela Wilderspina, Roberta Owena, Fryderyka Fröbla, Filipa Fellenberga, a także Platona (*Rzeczpospolita*). Korzystał z twórczości kaznodziejów i teologów, m.in. Piotra Skargi, Karola Antoniewicza, Izydora Mullois i innych. Tak wszechstronne zainteresowania i różne źródła wiedzy oraz doświadczenia pomagały mu poznawać i rozumieć złożoną rzeczywistość. Jego silna duchowość pomagała mu wybierać to, co było zgodne z przyjętą przez niego hierarchią wartości, i tworzyć spójny system integralnego wychowania, a uniknąć popadnięcia w utopię, jak Owen, czy w wolnomularstwo, jak Trentowski i inni, bądź w przeakcentowanie kształcenia w stosunku do wychowania.

Bojanowski poświęcił się również pracy charytatywnej i społecznej, koncentrując swe zainteresowania na oświacie ludu wiejskiego, wychowaniu dzieci i działalności charytatywnej. Współpracował z Gustawem Potworowskim, Cezarym Platerem, Ludwikiem Miłkowskim, Ludwikiem Gąsiorowskim, Michałem Mycielskim i innymi znanymi działaczami wielkopolskimi. Jako członek Kasyna Gostyńskiego pracował głównie w jego wydziale literackim, który zreorganizował tak, by zajmował się przede wszystkim szerzeniem oświaty wśród ludu. Tam spotkał się z Augustem Cieszkowskim, autorem rozprawy o ochronach wiejskich[19], który

[19] A. Cieszkowski, *O ochronach wiejskich*, Poznań 1842.

zainspirował go do poświęcenia się temu dziełu, zarówno od strony koncepcji pedagogicznej, jak i stworzenia ram organizacyjnych, które sprawdziły się potem w praktyce, a w czym najważniejsza okazała się sprawa ochroniarek. Charakterystyczna jest wzmianka w notatkach Edmunda: *Cieszkowski, pisząc o Ochronach, uznał już skądinąd potrzebę uświęcenia zwyczajnych Ochmistrzyń mianem Sióstr Opatrzności i utworzenia takowego Zgromadzenia na wzór Sióstr Miłosierdzia. Myśl ta dziwnie przypada do niniejszego ludowego pojęcia takiej kapłanki domowej. Niewiasty pragną u ludu naśladować Maryję we wychowywaniu swych dziatek, nawet raz do roku w gwiazdkę przebierają się na Jej podobieństwo – zatem w instytucji Kapłanki te mogłyby obok religijnego poświęcenia, o jakim Cieszkowski mówi, przyjąć jeszcze i w ubiorze tym wydatniejsze znamiona naśladownictwa Maryi*[20].

Edmund działał intensywnie, lecz nie pochopnie. Najbardziej strategiczne rozwiązania dojrzewały w nim bardzo długo. Najpierw zatem zgłębiał istotę wychowania, a odnosząc się do przyjętych już na Zachodzie rozwiązań, próbował rozwijać ideę ochron odpowiednią w polskich warunkach. Razem z Ludwikiem Gąsiorowskim w 1844 roku założył ochronkę w Poznaniu, a rok później w Gostyniu. Prawdopodobnie przy dużym jego udziale zostały wydane wskazówki dla opiekunek, które odwiedzały domy ochronek, sprawując nad nimi dozór[21]. Zapiski w notatkach dotyczące wychowania oraz organizacji takich instytucji na Zachodzie wskazują, że konsekwentnie zmierzał do stworzenia własnej metody wychowawczej, korzystając umiejętnie z różnych doświadczeń i rozwiązań praktycznych, dokonując syntezy tego, co było godne uznania.

W 1849 roku podczas trwającej w Wielkopolsce epidemii cholery pojawiły się nowe drastyczne problemy dotykające szczególnie najuboższych, a przede wszystkim dzieci. W domu Kasyna Bojanowski zorganizował szpital i sierociniec dla dzieci, w którym za jego staraniem sprowadzono do pracy Siostry Miłosierdzia z Poznania i złożono fundusze na ich utrzymanie[22]. Tak powstał Instytut Gostyński, a Edmund do 1857 roku czuwał nad zabezpieczeniem wszelkich jego potrzeb, począwszy od organizacji pracy, aż po opiekę duchową nad podopiecznymi. Bywał tam prawie codziennie po Mszy św., w której uczestniczył na Świętej Górze, czuwał nad wiernością przyjętemu kierunkowi pracy, zabiegał o fundusze i rozbudowę.

---

20 AGSD, B-h-1, k. 91r–v.
21 *Skazówka dla opiekunek odwiedzających domy ochrony*, Poznań 1844.
22 A. Brzeziński, *Wspomnienie o śp. Edmundzie Bojanowskim…*, dz. cyt., s. 4.

Z wielkim poświęceniem odwiedzał też chorych na wsi, zaradzał ich nędzy, przynosił lekarstwa, pocieszał, sprowadzał kapłana, modlił się za chorych, i jak mówił ks. Stanisław Gieburowski: *Gdzie nie zdołał wydrzeć śmierci ciała, wyrywał przynajmniej duszę z piekła. A gdzie nie pomogło choremu lekarstwo, dopomogła modlitwa, komunia św. przyjęta na intencję chorego*[23]. Dzięki tej działalności poznał całą nędzę materialną i moralną ludu wiejskiego.

Odkrył wielki problem sierot, dzieci z ubogich rodzin wiejskich, które pozostawały bez opieki i były narażone na niebezpieczeństwa zagrażające ich życiu i rozwojowi, oraz nędzę materialną i moralną tych rodzin. Nade wszystko pragnął zaradzić potrzebom wsi polskiej poprzez tworzenie ochronek i włączanie do służby w nich wiejskich dziewcząt, rozwijając metodę apostolstwa w środowisku przez środowisko[24]. We wszystkie te inicjatywy angażował nie tylko swe siły fizyczne i dobra materialne, nie działał jedynie doraźnie, ale podejmował głęboką refleksję nad systemowym rozwiązaniem problemów. Przerwane studia nie okazały się życiową porażką, zdobyte umiejętności, wiedza, kontakty, znajomość literatury ludowej nie prowadziły go do kariery literackiej, ale do odkrywania o wiele ważniejszej misji, jaką miał wypełnić. Dotknięcie nędzy pomogło mu odkryć nowe zadania i wzmocniło jego przekonanie, że *gdy wszechstronnie zwracamy się na lud, musimy się zwrócić na odpowiednią mu sferę wieku ludzkiego – na D z i e c i. Od D z i e c i z dawna złączonych z ludem trzeba zacząć odrodzenie ludzkości. Od wstępu zaczniemy, a p o s t ę p się znajdzie*[25].

3 maja 1850 roku Bojanowski wspólnie z gospodynią wiejską Franciszką Przewoźną założył pierwszą ochronkę wiejską w Podrzeczu k. Gostynia. Wydarzenie to uważa się za początek Zgromadzenia Służebniczek Maryi, do którego Edmund przyjmował proste wiejskie dziewczęta. Sam je kształcił i formował, przekazał im swoją filozofię opartą na wartościach chrześcijańskich i powierzył zaszczytną sprawę wychowania. W rozwijaniu dzieła w sposób szczególny pomagali mu księża: Antoni Brzeziński, Teofil Baczyński, Jan Koźmian i Stanisław Gieburowski, wspierając go duchowo modlitwą, posługą sakramentalną, zrozumieniem i dobrą radą.

W swej koncepcji pedagogicznej kładł nacisk na integralne wychowanie dzieci i ludu w kontekście przeżywania i przyswajania przez oso-

---

23 Por. *Mowa żałobna Ks. St. Gieburowskiego przy wprowadzeniu zwłok do kościoła w Górce Duchownej*, w: A. Brzeziński, *Wspomnienie o śp. Edmundzie Bojanowskim…*, dz. cyt., s. 20.

24 Por. S. Wilk, *Od Redakcji*, w: *Błogosławiony Edmund Bojanowski. Serdecznie dobry człowiek*, Lublin 2000, s. 5–6.

25 AGSD, B-i-1, k. 34r.

bę i wspólnotę wartości religijnych i kulturowych pielęgnowanych przez naród, zachowanych w najczystszej formie przez lud. Opierając się na tym przekonaniu, stworzył spójny i dynamiczny system wychowania, określił wszystkie jego elementy i czuwał nad wprowadzaniem ich w życie. Sformułował jasno cele i wskazał konkretne zadania wychowawcze, uczył posługiwania się metodami i technikami oddziaływania wychowawczego, dopasowując je do indywidualnych możliwości dzieci, ich potrzeb rozwojowych i konkretnej sytuacji wychowawczej, poszukiwał najbardziej odpowiednich form organizacyjnych. Przedmiotem szczególnej jego troski i dociekań stała się sprawa wczesnego wychowania dziecka, które stanowi podstawę pełnego rozwoju osobowości. Ze swoją wizją wychowania i nowatorskimi rozwiązaniami organizacyjnymi wpisał się w nurt rodzącej się w XIX wieku pedagogiki wieku przedszkolnego oraz pomocy społecznej, której idea kontynuowana jest do dziś przez służebniczki[26].

Miłość Ojczyzny była dla bł. Edmunda pierwszą po miłości Boga. Z tych dwóch miłości wyrosło dzieło jego życia. Współczesne mu czasy rozbudziły w nim zainteresowanie ideą religijno-społeczną, która znalazła odzwierciedlenie w jego życiu, twórczości i działalności.

2. Wymiar duchowy życiowych odkryć i aktywności Edmunda Bojanowskiego

Bojanowski, będąc człowiekiem roztropnym, potrafił rozpoznać prawdziwe dobro oraz znaleźć odpowiednie środki do jego realizacji. Najwyższym dobrem był dla niego zawsze Bóg. To przekonanie oparte na wierze kształtowało się w nim poprzez wychowanie, osobiste poszukiwania Prawdy i uczciwe życie zgodne z nią. Musiała być jednak jakaś siła wewnętrznego doświadczenia, która dawała taką pewność jego wierze, że z zachwytem przyjmował każde dobro jako Boży dar, nie cofał się przed trudnościami i z ufnością dziecka modlił się: *O Boże! Jakże serce moje przepełnione pociechą! Nie daj, abym się przeto czuł już bezpiecznym, bo właśnie mogłoby nas prędkie zasmucenie spotkać. Owszem, jak w każdym smutku pokrzepiasz mię nadzieją bliskiej pociechy, tak w dniu pociechy uzbrój mię gotowością na wszelkie przygody, abym zawsze z wolą Twoją świętą zgadzać się umiał*[27]. Swoje zamiary cierpliwie starał się doprowadzać do skutku, zawie-

[26] Zob. *Służyć i wychowywać do miłości. Błogosławiony Edmund Bojanowski – wychowawca i apostoł laikatu*, red. L. Opiela, A. Smagacz, S. Wilk, Lublin 2009.
[27] *Dziennik*, 19.04.1853, t. I, s. 57.

rzając je zawsze Bogu, jak wtedy, gdy z Koźmianem ułożyli zarys reguły: *Dzięki więc Bogu najmiłosierniejszemu; zamysły moje od lat już dziesięciu, zawsze ze stateczną nadzieją żywione, zaczynają teraz przychodzić do skutku. Oby Bóg dobrotliwy pobłogosławił szczerym usiłowaniom naszym*[28]. Z czego wynikała ta jego wielka wytrwałość i przekonanie o słuszności obranego kierunku oraz o zależności od Boga, które jego samego wprawiały w zdumienie?

Odpowiedzią są słowa kardynała Karola Wojtyły wypowiedziane podczas uroczystości w Dębicy z okazji setnej rocznicy śmierci Bojanowskiego: *To było odkrycie Królestwa Bożego. Odkrył je naprzód w sobie samym. Zgodnie z tym, co Pan Jezus powiedział: Królestwo Boże jest w was. Edmund przyjął prawdę tych słów. Szukał Królestwa Bożego w sobie i odkrył je. Stało się to przede wszystkim poprzez modlitwę. Był mężem modlitwy i ta modlitwa coraz głębiej wprowadzała go w tajemnice Królestwa. Coraz pełniej je w sobie odnajdywał i odkrywał. Nie tylko w jakiś sposób czysto poznawczy, ale w sposób czynny. Coraz bardziej stawał się współpracownikiem tej miłości, która jest rozlana w sercach naszych. Ta miłość Boża w sercach naszych rozlana to sam Duch Święty, który nam, ludziom, naszym ludzkim duszom udziela się*[29].

Bł. Edmund nie tylko zachwycił się sprawami Królestwa Bożego, ale dociekliwie szukał sposobu, jak być otwartym na jego dynamizm we własnym życiu, jakie cnoty w sobie pielęgnować, by Bóg mógł w nim działać. Szczególne miejsce przyznawał pokorze, która jest fundamentem wszelkich cnót, a zwłaszcza posłuszeństwa, oraz prostocie, która najdobitniej charakteryzuje dziecko. Pielęgnował je w swoim życiu. Za oczywistą uważał prawdę o trudzie dojrzewania duchowego i pracy nad sobą. Pisał: *Świat ducha i świat natury podobnymi do siebie obliczami są obrócone ku sobie, jeden odbija się w drugim, jak sklepienie niebios w kryształach wód poziomych – ale co u jednego po prawej, to u drugiego po lewej stronie, przeto we wzajemnym podobieństwie wzajemna zarazem sprzeczność, walka ducha z ciałem, i buntowanie się ciała przeciwko duchowi*[30].

W trudnych doświadczeniach, tych związanych ze zdrowiem, realizacją osobistych pragnień i zamiarów oraz tych, które dotyczyły jego relacji do bliskich, do Ojczyzny, do sprawy narodowej, szukał odniesień do

---

[28] Tamże, 24.02.1855, t. I, s. 583.

[29] *Homilia ks. kard. Karola Wojtyły wygłoszona w kościele klasztornym pw. Matki Bożej Niepokalanej w Dębicy z okazji zakończenia obchodów 100. rocznicy śmierci bł. Edmunda Bojanowskiego – 30.07.1972 roku*, nadbitka z Currendy, Tarnów 1972.

[30] AGSD, B-f-1, k. 13r.

Boga i Jego woli. Poznał Boga jako Ojca, w swojej prostocie uznał tę prawdę z dziecięcą uległością. Bez względu na życiowe sytuacje i stopień zaangażowania w działalność społeczną trwał w głębokim zjednoczeniu z Nim na modlitwie i w służbie, tak że powoli jego życie stawało się modlitwą. Na pewno wielki wpływ na kształtowanie się w nim głębokiej tożsamości dziecka Bożego wywarła osobista modlitwa, lektura i medytacja biblijnych treści, przeżywanie co roku z wewnętrznej potrzeby rekolekcji według ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli, lektura żywotów świętych i literatury ludowej przenikniętej duchem religijnym. Nieocenione znaczenie dla jego rozwoju duchowego miało aktywne uczestnictwo w Eucharystii, częsta spowiedź i świadome przeżywanie treści poszczególnych okresów roku liturgicznego, które było dla niego rzeczywistym udziałem w wydarzeniach zbawczych, a nie jedynie czynieniem zadość wymogom tradycji. Twórczość m.in. ks. Antoniewicza pomagała mu w świadomym przeżywaniu łaski dziecięctwa Bożego, w rozumieniu znaczenia cierpienia jako ważnego elementu chrześcijańskiego życia i rozwijała w nim wielką cześć dla Maryi.

W swoich notatkach pozostawił świadectwo osobistych dociekań istoty życiowych postaw, które miały być odpowiedzią na ewangeliczne wezwanie do budowania Królestwa Bożego. Przejął się przestrogą Jezusa: *„Jeśli się nie n a w r ó c i c i e i nie staniecie się jako małe dziatki, nie wnijdziecie do Królestwa Niebieskiego". Nie mamy powrócić do pierwotnego stanu, lecz się n a w r ó c i ć, uczynić zwrot bez utracenia nabytych na przebytej drodze postępów. Odmłodzić się, uorganizować luźne żywioły*[31].

N a w r ó c i ć się mamy do d z i e c i ę c e j prostoty – ale jak mędrzec, co prostotą celuje – bez utraty zdobytego światła – bez zaparcia się osiągniętego stanowiska Ducha. Tylko ten duch ma wnijść w życie i przyodziać się prostotą dziecięcą[32].

Zapiski w notatkach świadczą o tym, że Stary i Nowy Testament były dla bł. Edmunda źródłem, z którego czerpał, poszukując odpowiedzi na pytania dotyczące osobistej tożsamości, jak również praw i zasad mających się stać podstawą jego życia i dzieła, którego ostateczny kształt odsłaniał się w miarę pogłębiania jego życia duchowego i wynikającego z niego zaangażowania społecznego. Odwołując się także do osobistych duchowych doświadczeń, do autorytetu Kościoła, do posiadanej wiedzy z historii, literatury, ludowej kultury i tradycji, dorobku myśli filozoficznej, angażu-

[31] AGSD, B-i-1, k. 27v.
[32] Tamże, k. 77r.

jąc wszystkie swe ludzkie możliwości, bł. Edmund *coraz głębiej odkrywał Królestwo Boże, coraz bardziej je w sobie odsłaniał i coraz bardziej je uzewnętrzniał*[33]. Analizując dziejowe procesy, dążył do odkrycia Bożego zamysłu w historii ludzkości i wyciągał z nich wnioski oraz szukał wskazań dla wychowania pojedynczej osoby i dla budowania doczesnego porządku we współczesnej rzeczywistości. Najpewniejsza okazywała się droga tradycji kościelnej i wychowania, które *jest zachowywaniem obyczajów rodzinnych – ma charakter zachowawczy tych zwyczajów, z których idą obyczaje*[34].

W krótkiej notatce zawarł swoją filozofię będącą syntezą jego duchowości i ducha epoki; według niej rozumiał istotę wychowania, na niej budował koncepcję pedagogiczną, ona nadawała kierunek formacji służebniczek i przyświecała głównym ideom jego dzieła. Zawarł w niej analogię między naturą, historią i religią. Elementy te mają swój analogiczny wymiar w dziejach świata od jego stworzenia do współczesnej epoki, podobnie jak w historii życia i rozwoju każdego człowieka. Jakość życia poszczególnych ludzi powinna się przekładać na jakość wspólnot ludzkich, dla których ideałem jest wspólnota Kościoła. Pisał: *Zadaniem naszej epoki jest pogodna harmonia wszechrzeczy. Braterstwo, powinowactwo, unia. Zgodność członków jednego ciała, jedność powszechnego Kościoła.*

W tajemnicach natury położył Pan Bóg kolej następnego rozwijania się ludzkości (dziecko, kobieta i lud). Tajemnice religijne łączyły się z tajemnicami natury, a żywy potok Objawienia Bożego jest wychowywaniem podrastającej ludzkości, która w Tajemnicach historii swojej łączy się z tajemnicami natury i Religii. Ziemia w corocznym obiegu koło słońca powtarza wszystkie tajemnice natury i wszystkie łączące się z nimi tajemnice religijne i historyczne. (…) Tak też tajemnica wychowania musi być pogodna (wiosenna) harmonijna, kojarzenie się zgodne wszelkich żywiołów przeprowadzone w najdrobniejsze cząstki. Szczytem tej harmonii jest Religia (łączenie się z Bogiem), nieustająca Modlitwa, wzorowanie się na obraz i podobieństwo Boże. Dlatego Jezus Chrystus, przez którego modlić się mamy, jest środkowym punktem tak historii, jako i żywiołów wychowawczych – Dlatego Gody (przymierze) są środkowym punktem w rocznym obiegu tych żywiołów, wspinaniem się od poziomu natury do szczytu modlitwy idealnego w obłokach idealności, wewnętrzności zatapiającego się, i zstępowanie do czynu, do ustawicznej modlitwy uczynkowej.

---

33 *Homilia ks. kard. Karola Wojtyły…*, dz. cyt.
34 AGSD, B-h-1, k. 3r.

Stąd modlitwa jest 1° d z i ę k c z y n n ą za dane dobrodziejstwa w naturze, 2° u w i e l b i a j ą c ą, bo uwielbienie rośnie z wdzięczności, 3° p r o ś b ą sposobiącą i podżegającą na przyszłość do c z y n u, do modlitwy rozpostartej na życie. Jest to m y ś l, s ł o w o i u c z y n e k[35].

Mając tak spójną wizję przenikania się rzeczywistości nadprzyrodzonej i doczesnej, zarówno w przestrzeni, jak i czasie, mógł przekraczać granice lęku o siebie. Miał bardzo mocne poczucie osobistej odpowiedzialności za wykorzystanie tej wiedzy, posługując się rozumem oświeconym wiarą dla dobra innych i z udziałem innych. Na tych podstawach budował system wychowania przeniknięty ideą religijną, co nadawało mu spójność i harmonię, a w rezultacie ogromną siłę, jaką daje jedynie wiara i jej wpływ na kształtowanie duszy człowieka. Dusza ukształtowana na obraz Boży, która zna swoją godność i jest za nią wdzięczna (myśl), świadomie ją przeżywa i uwielbia Ojca (słowo), co prowadzi ją, zgodnie z prawami Królestwa, do miłości bliźniego (uczynek).

Był wewnętrznie przekonany, jako dziecko Boże żyjące w zjednoczeniu z Ojcem, w bezgranicznym zawierzeniu Jego Opatrzności i Miłosierdziu, że nie może zachować tego przekonania i wiedzy dla własnego szczęścia, ale musi głosić i działać, realizując Boży plan wobec człowieka, ludzkości, świata. W jego życiu czytelne było to, co pisał, mianowicie że: *Religia, będąc c z y s t ą P r a w d ą, musi się objawiać otwarcie na zewnątrz, w życiu, w uczynkach, w prostocie, w równości*[36]. Tę zgodność między słowem i życiem, między formą i treścią podziwiamy dziś u bł. Edmunda. Znali ją z autopsji i podziwiali również ci, którzy spotykali się z nim. Ks. Brzeziński poświadcza, że *na całą okolicę świecił on przykładem żywej wiary i pobożności. Wszystko w nim: obyczaje, mowa, uczynki, były namaszczone religijnym przekonaniem, a niektóre z nich, jak miłosierdzie i cierpliwość w znoszeniu cierpień, dochodziły do stopnia heroizmu*[37].

Bł. Edmund posiadł niezwykłą zdolność rozeznawania istoty rzeczy w świetle wartości najwyższych i organizowania działań dla ich ochrony przez urzeczywistnianie ich w życiu. Dlatego nie było u niego rozdźwięku między wiarą a życiem, oddaniem Bogu a zaangażowaniem w sprawy społeczne, a nawet polityczne. Jego osobowość, nadzwyczaj zintegrowana wewnętrznie, już w młodości ułatwiała mu dokonywanie zdecydowanych wyborów zgodnie z chrześcijańskim systemem wartości oraz wytrwałą i skuteczną ich realizację mimo trudności, z jakimi niejednokrotnie przy-

[35] AGSD, B-i-1, k. 135r–v.
[36] Tamże, k. 78v.
[37] A. Brzeziński, *Wspomnienie o śp. Edmundzie Bojanowskim…*, dz. cyt., s. 4.

chodziło mu się zmierzyć. Potrafił w pełni uczestniczyć w życiu, budując szerokie kontakty i zażyłe relacje, jednocześnie pozostając skupionym i oddanym rzeczywistości, która przekraczała doczesność, a w której trwał zatopiony dzięki głębokiej i niewzruszonej wierze. Trafnie wyraża to Antoni Bronikowski: *Ty cichy i spokojny, w zgodzie ze sobą, mocny i silny Tym, któremu niezłomnie i po męsku poświęciłeś życie i służby, idziesz do swojego celu, u którego najśliczniejszy wieniec, a niewiędnący nigdy Cię czeka! Przewracają się i walą gmachy i stosunki, jęki się wznoszą zgruchotanych, wrą niepokoje nienasyconych, grzmią ryki rozpaczy i wściekłości, rozbijają się i rozsypują w proch czasu budowcy tej i owej dumy i próżności, potężnej nawet – tętni świat ziemski wokoło twej duszy, którą napełnił wyższy i prawdziwszy od niego i obojętne Ci, co się pod Tobą dzieje, wybrałeś najlepszą cząstkę!*[38].

Rozumiejąc *religię jako łączenie się z Bogiem, czyli nieustającą modlitwę, wzorowanie się na obraz i podobieństwo Boże*, w sposób oczywisty objawiał ją na zewnątrz w gorliwym życiu religijnym oraz w sferze społeczno-organizacyjnej w ramach instytucji Kościoła. Chrystusa stawiał w centrum ludzkiej historii, stąd i Jego centralne miejsce w wychowaniu, które ma być kojarzeniem, a więc syntezą tego, co zmysłowe, z tym, co duchowe, tego, co doczesne, z tym, co nadprzyrodzone. Chrystusa – prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka – uważał za najlepszy wzór dla każdego od najmłodszych lat. W przeżywaniu tajemnic zbawczych wyrażających się w poszczególnych okresach roku kościelnego związanych z porami roku i w bogactwie obrzędowości ludowej widział skuteczne wskazania i drogę budowania harmonii w życiu człowieka, który osiągnąwszy ją, będzie umiał skutecznie tworzyć porządek społeczny oparty na braterstwie, równości, miłości, jedności.

Szczególną rolę i miejsce przyznaje kobiecie i dziecku: *niewiasty i dziatki otaczają Kościół, w nim pociech szukają, i w tych warstwach prostoty Królestwo Boże ścieśnione. – A reszta świata ma tylko pozór chrześcijański*[39]. Zgodnie z tym, co głosili ówcześni filozofowie, wyraża głębokie przekonanie, że *religia jest zadaniem nowej epoki (…) namaszczenie religijne spocząć musi na każdej instytucji. Kościół będzie Instytucją instytucji specjalnych. Jak Kościół od chrztu do pogrzebu miał pieczę nad człowiekiem, tak nowe instytucje w życiu społecznym mają dopilnować obietnic na chrzcie św. uczynionych. – Znaczenie rodziców chrzestnych,*

[38] Por. *Korespondencja*, t. II, s. 95 – A. Bronikowski do E. Bojanowskiego, 31.01.1854.
[39] AGSD, B-i-1, k. 138r.

duchowych przechodzi na Ochronę. – Ochrona ma się starać czynić tę usługę chrzestną[40].

Bojanowski jako fundament i szkielet swej idei ochrony i pracy wychowawczej przyjmuje ideę religijną. Z jego wrażliwości i głębokiej religijności wypływa bowiem poczucie odpowiedzialności obywatelskiej, społecznej, która nie ogranicza się wyłącznie do troski tylko o osobiste czy narodowe sprawy, lecz ma charakter powszechny, katolicki. Odwołuje się do autorytetów, umiejętnie korzysta z dorobku tych, którzy podobnie jak on poszukiwali sposobów odrodzenia rzeczywistości, z przekonaniem, że *im groźniej teraźniejsze stosunki społeczne zachwiewają się z braku podstawy moralnej, tym żywotniejszym staje się zadaniem ludzkości sprawa wychowania. Za nią mnogie już podnosiły się głosy. Pestalozzi, który tej sprawie całkiem się poświęcił, nie widział innego wybawienia dla upadłej ludzkości, jak jedynie tylko we wychowaniu i na tej tylko drodze spodziewał się odrodzenia*[41].

Wiedział, że tak wielkich i ważnych rzeczy można dokonać w pełni i skutecznie jedynie pod opieką Kościoła, a jego aktywność na rzecz odrodzenia przez wychowanie jest prostym objawieniem w czynach jego ducha i najgłębszych przekonań. Pewność, że tylko w strukturach i pod opieką Kościoła można szukać powodzenia dzieł wychowawczych, płynęła z jego synowskiej miłości do Kościoła. Świadczą o niej pełne przekonania słowa: *Kościół, który zawsze miał prawdę w życiu, tylko jej nie zdołał we wszystkie stosunki życia rozprowadzić, przychodzi teraz do wylania się, do prześwietlenia wszelkiej zewnętrzności. On jest Kojarznią (syntheza*[42]*), przybytkiem prawdy wiekuistej i przybytkiem wszelkiego Piękna, zatem jest Dobrem, bo praktycznym zastosowaniem do życia, jest Żywotem, jest Matką naszą, która w piękności przeprowadza Prawdy Ojca Niebieskiego – w niej jest Duch Św., za którego bezpośrednimi wpływami rodzi nieustanne życie. – Jest to żywot ciągły Najśw. Panny, którą nam przy krzyżu Zbawiciel za Matkę zostawił*[43].

Naturę i jej prawa postrzegał jako Boże dzieło, odnosił się do nich z szacunkiem, zarówno do człowieka, jak i do przyrody. Rola i godność kobiety, matki i wychowawczyni, jest ściśle powiązana z Kościołem i naturą: *I Kościół, ta oblubienica Chrystusowa, była jak dziewica idealna czczona, z dala, ale jeszcze nie została Gospodą, uwielbioną, panią rzeczy-*

[40] Tamże, k. 137r.
[41] AGSD, B-h-1, k. 5r.
[42] AGSD, B-i-1, k. 79r.
[43] Tamże, k. 138v.

wistą, gospodynią świata, bo jej nie uprawniono do spraw wszelkich. I dola Niewiasty, połowy rodu ludzkiego, taż sama! Jak M a t k a N a t u r a, roda, rodzicielka, jest widomym, uzewnętrznionym, i pełnym p i ę k n o ś c i dziełem Boga, która nas ż y w i i u c z y naocznie, która była pierwszą nauczycielką rodu Ludzkiego, tak M a t k a, K o ś c i ó ł, jest uzewnętrznionym, pełnym p i ę k n o ś c i dziełem Boga, która nas ż y w i i u c z y w duchowym życiu[44].

Najpełniejsze przeżywanie tych prawd znajduje Edmund u ludu, który jest bezpośrednio od Opatrzności zależny, a w jego życiu i kulturze szuka zrozumienia, na czym polega dziecięca wiara, oraz wskazań, jak wychowywać, by nawrócić się do niej. *Lud rolniczy w najbliższym jest stosunku do Boga, jego świat jest Bożym światem. On pracuje i sieje, a Bóg wzrost daje. Życie rolnicze ludu jest związką jego z Bogiem. Stąd religijność ludu. Stąd pokora i prostota, Bojaźń Boża, przestrzeganie czystości sumienia.*

Związka człowieka z Bogiem wiara głęboka, jest w łonie ludu ową szeroką podstawą, na której dalsze wiązanie tej budowy wznosić się powinno. Prostota i pokora są tu przyrodzoną ludowi dziedziną, bez sterczących wyniosłości otwartą równią, na jakiej Duch Święty rad się zwykł rozlewać, bo z prostymi a pokornymi rozmowa jego[45].

Był człowiekiem świeckim, ale otwartym na działanie Ducha Świętego, żył duchem religijnym. Świadomie i systematycznie prowadził proces osobistej formacji, dzięki której zwracał się całym sobą ku Bogu i uczył się sztuki szukania Bożych znaków w rzeczywistości otaczającego świata. Odkrywszy prawdę o wielkiej godności dziecka Bożego i wypełniając swe życiowe zadania, starał się coraz bardziej stawać podobnym do Chrystusa. Dostrzegając oczyma wiary Boga w świecie, w właściwy sobie sposób czynił tę obecność odczuwalną poprzez świadectwo swego charyzmatu. Stawało się ono tym bardziej wyraźne, im bardziej dojrzewał w wierze.

Otwierając pierwszą ochronkę wiejską w Podrzeczu, bł. Edmund nie miał jeszcze skonkretyzowanej myśli o takiej inicjatywie własnej. Założenie zgromadzenia zakonnego nie było celem przyświecającym mu od młodości, a charyzmat założycielski, wielki dar Ducha Świętego, odkrywał powoli na drodze osobistego uświęcenia. Zbytnie upraszczanie historii początku Zgromadzenia pomniejsza duchową rzeczywistość tego, jak by nie było, Bożego dzieła, w którym Edmund powoli stawał się doskonałym narzędziem w ręku Boga. Warto zauważyć, że pozorne porażki i słabości, na które składało się wątłe zdrowie, niezrealizowane pragnienie kapłaństwa, kariery literackiej, brak znaczenia u świata płynącego z honorów i majątku,

[44] Tamże.
[45] AGSD, B-f-1, k. 12v.

nie były wypadkami losowymi, lecz drogą doskonalenia jego osobowości ludzkiej i chrześcijańskiej. Wielki przyjaciel Edmunda ks. Brzeziński w mowie pogrzebowej ukazał, iż historia jego życia jest przykładem tego, że Bóg jako narzędzi swej Opatrzności używa ludzi słabych w oczach świata, aby tym wyraźniej pokazać, że nie te słabe narzędzia, ale On sam wszechmocną prawicą swoją sprawia to wszystko[46].

Bł. Edmund z wielką pasją dążył do odkrywania Boga i Jego woli oraz do jej realizacji w konkretnych warunkach, wśród powodzenia i przeciwności, dostrzegając zawsze Jego ojcowską Opatrzność i Miłosierdzie. Świadectwem tego jest tekst zapisany w jego notatkach po tym, jak powódź zniszczyła z tak wielkim trudem zdobyte sprzęty i otoczenie Instytutu: *Miłosierdzie Boskie we wszystkim, co nas tylko dotyka na ziemi, miłosierdzie Boskie we wszystkich darach i stratach, miłosierdzie Jego, gdy nam użycza dóbr doczesnych, miłosierdzie, gdy nam ich odmawia, miłosierdzie, gdy nam łzy wyciska lub nam je ociera.*

Bo to zawsze ten sam Ojciec najdobrotliwszy, którego oko ciągle na nas spoczywa, którego mądrość nas strzeże, którego miłość nas prowadzi.

Poznajemy Jego Opatrzność w miłości i dobroć w dobrym powodzeniu, czemuż w złym jej poznać nie chcemy? Czemuż tak łatwo od dziękowania do szemrania przechodzimy? Czemuż ufność i nadzieja rozpaczy tak łatwo ustępują?

Tak hardzi i pyszni w powodzeniu, tak małoduszni i stali w przeciwności. W szczęściu nie chcemy poznać Ojca najdobrotliwszego, w nieszczęściu Ojca karzącego. Ale On zawsze ten sam Ojciec najlepszy[47].

Z takim niewzruszonym przekonaniem płynącym z wiary był zdolny pokonywać liczne trudności i podejmować wielkie wyzwania przekraczające daleko jego osobiste potrzeby i życiowe aspiracje. Odczuwał głęboko, że to wszystko nie jest jego pomysłem, lecz realizacją Bożych natchnień. Czuł się zespolony wewnętrznie ze swym dziełem, a wszystkie związane z nim doświadczenia traktował jako płaszczyznę porozumienia z Bogiem. Potrafił tak zawierzyć Bożej łasce, że mimo największych przeciwności zdawał się całkowicie na Boga. Im większą słabość w sobie odkrywał, tym bardziej powierzał się Jemu. Był zdolny rezygnować ze swych planów, cierpliwie oczekiwać na odpowiedź, którą dopiero życie przynieść miało – dlaczego najbardziej pożądane i obiektywnie dobre zamiary nie spełniały się albo były opacznie rozumiane: *Wszystkie dzisiejsze wiadomości dziwnie mię ucisnęły na sercu. Prosiłem Boga gorąco przy wieczornych*

[46] Por. A. Brzeziński, *Wspomnienie o śp. Edmundzie Bojanowskim…*, dz. cyt., s. 32–33.
[47] Por. AGSD, B-k-2, 51r–52v.

modłach, aby to wszystko ku dobremu obrócić raczył, a moje zmartwienie przyjął najmiłosierniej, jako drobną ofiarę za grzechy moje[48]. Mimo przeciwności wynikających z problemów ze zdrowiem czy z ludzkiej niechęci, złej woli, zdarzeń losowych, braków materialnych i innych, odczuwał w sobie moc oraz zdolności, o których miał świadomość, że pochodzą od Boga, i czuł się wewnętrznie przynaglony do działania zgodnie z Jego wolą. Zresztą starał się ją rozeznawać we wszystkich okolicznościach życia i codziennych wydarzeniach, uznając swą zależność i gotowość przyjęcia i wypełnienia jej dzięki Bożej mocy. Znamienne są jego stwierdzenia w obliczu wielkiej przykrości: *Darmo, są to próby i dopuszczenia Boże. Trzeba je z cierpliwością znieść, a wybaczać niechęci tych, których każda rzecz nowa, choćby i najzbawienniejsza, w oczy kłuje*[49]. Będąc przekonany o słuszności dzieła i czystości własnych intencji, pisał*: nie wiem, jak na to wszystko wystarczę, ale w miłosiernej Opatrzności Bożej nadzieja dodaje mi otuchy, że jedynie ku chwale Bożej przedsięwzięte dzieło, raczy Jego łaska najświętsza wspierać i ku szczęśliwemu ustaleniu prowadzić.* A zaraz po tym szczerym wyznaniu notuje: *Zaledwom te słowa zapisał, a oto już Bóg cudowny w sprawach Opatrzności swojej zeseła mi pomoc swoją świętą! Niespodziewanie odbieram w tej chwili z poczty kartkę na list z 50 tal.!! (…) niech będą dzięki Opatrzności Bożej za ten dar nieoczekiwany!*[50].

Całe jego życie było pełnym ufności podążaniem za Bogiem, aż do najtrudniejszego odkrycia Bożego zamysłu względem samego siebie przy końcu życia. Nosząc w sobie od młodości wspomnienie wewnętrznego pragnienia oddania się Bogu w kapłaństwie[51], pielęgnując wielką cześć dla Eucharystii, zapragnął zrealizować swój zamiar w 1869 roku. Z trudem jednak przyszło mu przyjąć fakt, że późny wiek, pogłębiająca się choroba, braki w wykształceniu stały się przeszkodą nieprzekraczalną, co potwierdził abp Ledóchowski, który do przyjaciół Edmunda proszących o udzielenie mu święceń powiedział: *Mam mocne przekonanie, że Bóg tego świętego człowieka chce w stanie świeckim uświęcić*[52].

Jak twierdzi ks. Brzeziński, nie zrozumiał Edmund tej woli Bożej i aż do ostatnich dni życia przemyśliwał, jak dojść do kapłaństwa, ale wciąż niespodziewane okoliczności stawały na przeszkodzie i dopiero *dzień przed śmiercią powiedział do przyjaciela: „Teraz rozumiem, że Bóg chce, abym w stanie świeckim umierał". To niezrozumienie do czasu posłannictwa od*

---

48 *Dziennik*, 3.07.1857, t. II, s. 246.
49 Tamże, 8.01.1856, t. II, s. 9.
50 Tamże, 27.01.1858, t. II, s. 357.
51 A. Brzeziński, *Wspomnienie o śp. Edmundzie Bojanowskim*…, dz. cyt., s. 23.
52 Por. tamże, s. 31.

Boga jest świadectwem, że bez wiedzy i woli własnej stał się on narzędziem w ręku Opatrzności Bożej. W tym posłannictwie Bożym ukryta jest tajemnica jego życia, która stała się jasną i zupełnie zrozumiałą dopiero po jego spełnieniu[53]. Pewną jest rzeczą, że bł. Edmund był dojrzały w wierze, dyspozycyjny i potrafił odczytywać znaki Boże w codzienności życia, by jak najpełniej służyć Bogu i ludziom, pozwalając się prowadzić Duchowi Świętemu. Tak dorósł do przyjęcia w posłuszeństwie tego, co najtrudniejsze, co nie dotyczyło już dzieła i problemów społecznych, ale osobistego życia i jego ostatecznej drogi.

3. Kontekst społeczno-kulturowy duchowego rozwoju Edmunda Bojanowskiego i jego dzieła

Integralna wizja życia, jaką miał i realizował bł. Edmund, wymagała, aby wymiar duchowy znalazł swoje wypełnienie i pogłębienie w rzeczywistości ludzkiej – moralnej i społecznej. Tu stojąc mocno na ziemi, podejmując wyzwania, które po ludzku były ponad jego możliwości, stawał się coraz bardziej otwarty na natchnienia Ducha Świętego i tak dochodził powoli do odkrycia swego charyzmatu założycielskiego. W dniu beatyfikacji Jan Paweł II w krótkich słowach przedstawił istotę jego charyzmatu: *Apostolstwo miłosierdzia wypełniło życie bł. Edmunda Bojanowskiego. Ten wielkopolski ziemianin, obdarowany przez Boga licznymi talentami i szczególną głębią życia religijnego, mimo wątłego zdrowia, z wytrwałością, roztropnością i hojnością serca prowadził i inspirował szeroką działalność na rzecz ludu wiejskiego. Wiedziony pełnym wrażliwości rozeznaniem potrzeb, dał początek licznym dziełom wychowawczym, charytatywnym, kulturalnym i religijnym, które wspierały materialnie i moralnie rodzinę wiejską. Pozostając świeckim człowiekiem, założył dobrze w Polsce znane Zgromadzenie Sióstr Służebniczek Bogarodzicy Dziewicy Niepokalanie Poczętej. We wszelkich działaniach kierował się pragnieniem, by wszyscy ludzie stali się uczestnikami odkupienia*[54]. Szukał bowiem sposobów rozwiązywania palących problemów społecznych, ale zawsze w perspektywie wartości najwyższych, w których tkwią cele godne życia człowieka i właściwe źródło motywacji do poświęcenia go służbie Bogu i ludziom.

---

[53] Por. tamże, s. 32.

[54] *Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II wygłoszona podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Warszawa, 13.06.1999 r.*, w: *VII pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*, Olsztyn1999, s. 174–175.

Wydaje się, że do Grabonoga Bojanowski wrócił nie tylko z dużym zasobem wiedzy, ale i planów dotyczących wykorzystania walorów duchowych, kulturowych i społecznych ludu zawartych w jego literaturze i obrzędowości. W nich tkwił klucz, a w ludzie siła do odrodzenia narodu, ludzkości. To przekonanie przenikało dążenia społeczne, kulturowe i oświatowe wyrosłe na gruncie romantyzmu, a realizowane pozytywistycznymi metodami. Idee słowianofilskie, mesjanistyczne rozgrzewały ducha i nadawały kierunek działaniom na rzecz odzyskania niepodległości. Edmund, podobnie jak współcześni mu działacze niepodległościowi, był przekonany, że lud przechowuje najczystszy pierwiastek życia, największe skarby wiary i kultury narodowej, które stanowią o jego wartości i sile. Według jego teoretycznych dociekań na ten temat, odrodzenie narodu mogło się dokonać przez wychowanie i przez odrodzenie moralne ludu. Podejmuje w nich zabiegi zmierzające do syntezy tego, co ludzkość osiągnęła w wyniku dziejowych procesów dla budowania jedności i harmonii nie tylko w wymiarze społecznym, ale także indywidualnym. Wiedział doskonale, że *duch religijny to jedyny klucz do wszelkich tajemnic ducha ludowego*[55].

Znajomość życia ludu, jego bogatej obrzędowości tak bardzo powiązanej z naturą i religią pomagała mu rozumieć i budować integralną wizję najbardziej czystej, podstawowej postawy człowieka względem Boga, świata, innych ludzi i samego siebie. Życie i tradycje ludu dostarczały praktycznych wskazań do realizacji wychowania integralnego, *czyli pierwszego jednoczenia ducha ze zmysłowością*[56]. Tu szukał zrozumienia istoty wychowania, którego *najwyższym celem jest, aby człowiek stał się obrazem i podobieństwem Boga na ziemi*[57]. Droga i siła do osiągnięcia tego celu tkwiła w Bogu, Kościele, ziemi, ludzie, kobiecie, dziecku: *Świat w swym odrodzeniu n a w r ó c i ć s i ę musi na drogi Boże. Bez utraty nabytków rozumu, musi się nawrócić do wiary, do Kościoła do m a t k i. Bez utraty przemysłu, musi się nawrócić do natury do rolnictwa, do ziemi do m a t k i, do karmicielki. Musi uczcić niewiastę jako matkę, jako wychowawczynię rodu ludzkiego. Musi podnieść l u d, który karmicielką. Musi obrócić baczność na wiek dziecięcy*[58].

Odpowiadało to jego filozoficznej koncepcji człowieka, na której budował system wychowania oraz przyszłą koncepcję życia i formacji służebniczek. Z obrzędowości i pojęć ludu czerpał inspirację do organizacji pracy i życia w ochronkach, tak by służyły wychowaniu dzieci i uświęceniu ko-

55 *Dziennik*, 26.10.1853, t. I, s. 218.
56 Tamże, k. 19r.
57 AGSD, B-h-1, k. 18v.
58 AGSD, B-i-1, k. 132r.

biet wiejskich. Zachwycały go prostota i harmonia życia u ludu występujące w czystej formie: *Pory roku kościelnego, w cudownej zgodzie i następstwie z jawami natury, przedstawiają cały szereg i dziejowy rozwój tajemnic wiary – a lud święcąc te tajemnice, obchodzi z nimi całoroczny okrąg potoczniejszych spraw domowych, które podobnież cały bieg jego życia rodzinnego przedstawiają i wszystkie tym religijnym uświęceniem namaszcza. Słowem, cały jego świat moralny jedną koleją z najwyższymi sferami religijnymi i z całym widomym światem się obraca*[59].

Na tej idei oparł koncepcję wychowania w ochronkach, którą potrafiły wcielać w życie jedynie proste dziewczęta wiejskie pochodzące z ludu. Metoda była jasna: wychowanie miało być zachowywaniem zwyczajów, z których idą obyczaje[60]. Obrzędowość ludowa przeniesiona na teren ochronki, przeniknięta duchem religijnym i nadająca znaczenie każdej czynności, zawierała proste środki, których najlepiej i najskuteczniej mogły użyć te, które *święciły te tajemnice* od dzieciństwa. Jak pisał: *słowa nauki tu nie wystarczą: dzieci, lud, nie słowem, lecz ż y c i e m uczyć trzeba, jak ż y ć mają*[61]. Edmund z radością zapisuje po rozmowie z Elżbietą Szkudłapską: *Opowiadałem jej przy tym o rozkładzie zajęć dziecięcych w Ochronce, jak dzień, tydzień i rok cały powtarzają w swym obiegu obraz życia ludzkiego oraz podobieństwo, jak Pan Bóg cały ród ludzki wychowywał przez wszystkie wieki od stworzenia świata. Od razu dziewczę pojęło ten system i dziwiło się, jak to wszystko na świecie na jedno podobieństwo się obraca*[62]. To mobilizowało go jeszcze bardziej do zrealizowania zamiaru utworzenia bractwa ochroniarek, któremu nadał nazwę Służebnic Najświętszej Panny[63]. Wiedział dobrze, że tak mocne odniesienie ludu do Boga i Maryi jest duchową siłą poszczególnych osób, rodzin i społeczeństwa, która powinna być podstawą ładu w życiu jednostek, rodzin i społeczeństw. Pisał: *Cała Ojczyzna uosobiona w Najświętszej Matce Dziewicy. Takie jest pierwotne, wewnętrzne, rodzime życia rodzinnego wiązanie. Zewnętrzna politycznego bytu budowa runęła i rozrzucona leży znów na poziomie rodzinnego, rolniczego życia. Drzewo narodowego żywota, własnym spróchnieniem wątłe, a burzą zwalone, postawić nazad się nie da, lecz musi z korzeni się odrodzić. Korzeniami jego jest lud trzymający się ziemi, którego burze nie dotknęły, w którym zdrowy pierwiastek życia pozostał*[64].

59 AGSD, B-k-4, k. 31r.
60 Por. AGSD, B-h-1, k. 3r.
61 AGSD, B-f-1, k. 15v.
62 *Dziennik*, 11.08.1855, t. I, s. 704.
63 Tamże, 24.02.1855, t. I, s. 582.
64 AGSD, B-i-1, k. 1v.

Lud jest nam jakoby rodzic, z ziemi naszej uczyniony i prosto od Boga wyszły, nie mający jeszcze w sobie tego, co by mu do pełnienia woli Bożej przeszkadzało, o którym wiemy, żeśmy z niego wyszli, żeśmy z nim byli jedną całością, i jednym ukochaniem Stwórcy[65].

Ugruntowany w przekonaniu na temat tego, co w życiu człowieka jest najważniejsze i co najlepsze, poszukiwał systemowego rozwiązania kwestii społecznej. Szukał drogi do jedności i równości, przechodząc ponad podziałami stanowymi i odwołując się do syntezy wartości tkwiących w naturze, religii, historii. To nie były rewolucyjne hasła. Realizacja tych ideałów wymagała dowartościowania ludu, kobiety i dziecka, co mogło być zrealizowane poprzez wychowanie w ochronkach wiejskich. Sięgał przy tym do osiągnięć teoretycznych i praktycznych Zachodu, a natchnienia czerpał z Biblii i ducha słowiańskiego. Tak stworzył system nie tylko wychowania, ale i pomocy społecznej, oparty na integralnej wizji osoby i społeczeństwa, który może być wzorem dla współczesnej, tak promowanej ekonomii społecznej.

Kobieta w procesie wychowania dziecka, odrodzenia narodu, zachowania tradycji i ochrony najwyższych wartości ma do odegrania wielką rolę. Ze swej natury jest ona powołana do bycia matką i wychowawczynią: *Skoro zaś żywioły ludu okazują się nam najstosowniejszymi do należytego rozwinięcia pierwotnego wychowania, przeto i powołanie M a t k i, jako kapłanki swojej rodziny, wypada z instytucji, wedle tychże żywiołów ludu, wynieść do estetycznego i świątobliwego uroku*[66]. Ta wyjątkowa rola kobiety jest niezastąpiona w wizji integralnego wychowania dzieci i funkcji ochroniarki, jaką miał Bojanowski. Żywił głębokie przekonanie, że w instytucji publicznej, jaką była ochronka, *najgłówniejszą rzeczą jest kwestia tycząca się Ochroniarek wieśniaczek*[67], którym zleca ważne zadania i stawia wysokie wymagania: *Nie wytępiając starodawnych zwyczajów i obyczajów rodzinnych, mogą owszem takowych prostotę, swojskość i poczciwość odnowić i od grożącej im zagłady stanowczo ocalić. Jak bowiem wewnętrzne życie naszego ludu, jego religijność, jego poezja ustna i obrzędowa, jego zwyczaje i cała tradycja rodzima jest wyłącznym prawie dziedzictwem niewiast, tak też obyczaje, cnoty i wady ludu są niewiast zasługą lub winą. Domki Ochronek wiejskich powinny być przeto wzorem tej rodzinnej prostoty i obyczaju Krajowego, który tu w całym trybie życia najstaranniej odnawiany i okrzesywany, ku naśladowaniu, a przytłumieniu wciskających się zewsząd ob-*

[65] Tamże, k. 9v.
[66] AGSD, B-h-1, k. 91r.
[67] AGSD, B-f-1, k. 18r.

cych żywiołów. Temu zaś zadaniu tylko wieśniaczki zadość uczynić mogą. Począwszy od najdrobniejszych igraszek dziecięcych, piosenek ludowych[68].

Ochronki wspierały ubogie rodziny wiejskie, przejmując opiekę nad dziećmi, by dać *im sposobność do zarobkowania i przyczynić się do umniejszenia śmiertelności dzieci, a tym samym pomnożenia populacji i obfitszej pracy.* Jednak o wiele ważniejszym ich celem było wychowanie, czyli *ochronienie dzieci od wszelkich szkodliwych wpływów, a nastręczenie im z młodu wczesnych i na całe życie stanowczych nawyknień do dobrego, tudzież rychłe rozwijanie ich wrodzonych zdolności*[69].

Swoją koncepcję wychowania Bojanowski początkowo realizował przy pomocy Sióstr Miłosierdzia i Towarzystwa św. Wincentego à Paulo, którego był członkiem, a potem prezesem. Posługa Sióstr Miłosierdzia w Instytucie, bardzo przez niego ceniona, nie była jednak możliwa do wykorzystania w ochronkach wiejskich, które zakładał według nowej koncepcji. Mając na uwadze bogactwo kultury ludowej i jej wielki potencjał oraz obserwując problemy, potrzeby i możliwości wsi, wiejskich rodzin i dzieci, szukał sposobu i właściwej formy organizacyjnej dla jej realizacji. Za podstawę powodzenia rozwoju i wpływu ochronek uznał pełną niezależność kierunku ich pracy i utrzymania: *W sprawie Ochron głównie chodzi o to, by były ulgą dla wielu, a dla nikogo ciężarem. Powinny więc same utrzymywać się pracą Ochroniarek. Wszelkie bowiem podobne instytucje na stałych funduszach oparte, często z czasem zbezpieczniejąi w pełnieniu obowiązków ostygną – lub przeciwnie, gdy się z dobrowolnych datków czasowych utrzymują, stają się zawisłymi od datkujących, zatem rękojmi swej egzystencji nie mają w sobie, tylko w drugich, którym nieraz ze szkodą swego właściwego zadania folgować i różnorodnym ich wpływom ulegać muszą. Natomiast gdy jedyny środek utrzymania mają tylko w własnej pracy, wtedy energia życia, pod utratą bytu, z takiej instytucji ustąpić nie może. Trwa, póki gorliwa, a opuszczając się, przepada*[70].

Wiedział, że tak ważne dzieło musi być oparte na wartościach religijnych i społeczno-narodowych, a zaangażowanie się w realizację tych celów musi wynikać z motywacji religijno-patriotycznej. Mogły temu sprostać jedynie młode dziewczęta wiejskie, skoro lud i dzieci nie wystarczy uczyć życia słowem, lecz życiem. Uzasadniał to bardzo konkretnie: *Ochmistrzynie więc ze stanu m i e j s k i e g o byłyby ze wszech miar zaczynem obcego w ludność wiejską żywiołu, tym szkodliwszym, że właśnie najgłębiej, bo*

[68] Por. tamże, k. 16r.
[69] Por. AGSD, B-h-1, k. 22r.
[70] AGSD, B-f-1, k. 22r.

w pierwotne wychowanie wmieszanym. Natomiast Ochroniarki w i e ś n i a c z k i: Równością stanu swego z ludnością wiejską dają rękojmię łatwiejszego przyjęcia się tej n o w e j instytucji we wioskach naszych, gdzie właśnie wszelką podobną n o w o ś ć, mimo najwidoczniejszych korzyści, tak trudno zaszczepić[71].

Niewiasty wieśniaczki są dziedziczkami tradycji macierzyńskiej, są żywicielkami tego ludu. Tu więc zaczyna się wychowanie przyszłej cywilizacji, we wychowaniu matek wiejskich, a raczej matki zbiorowej = instytucji macierzyńskiej, niewieściej[72], którą miała być ochronka wiejska.

Znajomość kultury ludowej i zawartej w niej mądrości, obserwacje ludu, jego życia i zachowań prowadziły Bojanowskiego do odkrywania życiowych prawd, przenoszenia ich na teren wychowania i formułowania wskazań dla funkcjonowania ochron i ich misji. *Lud nie zna j e d n o s t r o n n o ś c i, cząstkowości, bo wszystko praktycznie odnosi się do życia, które się ćwiartować nie da. On swym potrzebom wewnętrznym wystarcza, toteż w moralnym życiu nie pojmuje, aby ktoś jedną cnotę pełnił, a drugich znaku nie okazywał. Powołaniem głównym kobiety jest wychowanie dziatek. Zatem Ochrona jest główną rzeczą. Ale miłości bliźniego nie można na dzieciach ograniczać*[73].

5. Zgromadzenie Służebniczek Bogarodzicy owocem duchowego ojcostwa bł. Edmunda Bojanowskiego

Wszystkie odkrycia bł. Edmunda oraz doświadczenia w sferze duchowej i społecznej połączone z wykorzystaniem wszelkich jego nadprzyrodzonych darów, talentów i nabytych umiejętności znalazły się u podstaw powstającego zgromadzenia. W stylu życia duchowego służebniczek znalazły odbicie cechy jego duchowości, a w działalności apostolskiej – jego charyzmaty. Cele i motywacje, harmonię, jaka cechowała jego życie i aktywność, obejmujące wartości od podstawowych po nadprzyrodzone, skutecznie przeniósł na grunt wychowania oraz życia osób i wspólnoty zakonnej. Był to owoc jego duchowego dziecięctwa w życiu cechującego jego duchowość i ojcostwa w działaniu cechującego jego charyzmat.

Zakładając ochronki, miał na względzie przede wszystkim korzyść małych dzieci na wsi wystawionych na liczne zagrożenia oraz uświęcenie kobiet wiejskich, a przez nie wpływ na podniesienie świadomości i moral-

[71] Tamże, k. 15v.
[72] AGSD, B-i-1, k. 137r.
[73] Tamże, k. 18r.

ności ludu wiejskiego[74]. Łączyły one pracę ręczną z dobroczynnością, co wpływało na ich poziom moralny oraz zapewniało utrzymanie ochronce.

Taki charakter miała pierwsza ochronka wiejska w Podrzeczu. Prowadziły ją trzy wiejskie dziewczyny, nazywane ochroniarkami, z których jedna, wskazana przez Bojanowskiego, pełniła funkcję starszej, odpowiedzialnej za organizację posługi i karność pozostałych oraz prowadzenie rachunków i dziennika ochronki, które co miesiąc przedstawiały mu do wglądu. Utrzymywały się z własnej pracy podejmowanej we dworze jako odrobek. Bojanowski z funduszy, którymi dysponował ze sprzedaży „Pokłosia", z ofiar, z procentów od wniesionych funduszy kandydatek dawał im pieniądze na ubiór, książki, modlitewniki, wydatki domowe i zabezpieczał wszelkie inne potrzeby.

Przekonany o tym, że najpewniejszą podstawą organizacji dzieła jest droga tradycji kościelnej, początkowo próbował nadać mu charakter bractwa. Rozszerzenie i trwałość dzieła wymagały wsparcia i nadzoru. Charakterystyczna jest reakcja Bojanowskiego zapisana w *Dzienniku*: *powiadał Potworowski, że Cieszkowski znowu chciał uczynić wniosek na Sejmie w Berlinie, aby dla zupełniejszego rozszerzenia Ochron Rząd przyjął opiekę i kierownictwo nad nimi. Od dawna byłem jak najprzeciwniejszego zdania, ponieważ to samo uczynić można za wpływem Kościoła, gdy się Ochroniarki w Bractwo zawiąże*[75]. Słuszność tej drogi została potwierdzona przez życie i doceniona przez innych, o czym świadczy artykuł w „Czasie" z lutego 1859 roku zwracający uwagę na ochrony wiejskie, że instytucja ta *musi mieć inne dwie podstawy, by się w naszym kraju mogła przyjąć i przynieść owoce, to jest musi być opartą na religii i odpowiednią naszym wiejskim zasobom, jednym słowem, najtańszą. Aby tym potrzebom kraju naszego w rzeczonych warunkach odpowiedzieć, należy zwrócić uwagę kraju całego na Ochrony zakładane przez Edmunda Bojanowskiego z Grabonoga pod Gostyniem, których już jest kilkanaście, a obok tego Seminarium Ochmistrzyń, czyli Siostrzyczek ochronkowych 19 kandydatek liczące. Prace i doświadczenie na tym polu p. Bojanowskiego zupełnym skarbem dla kraju naszego stać się winny, a Towarzystwo Rolnicze w Królestwie, jeżeli rzeczywiście tą arcyważną rzeczą zająć się zamierza, koniecznie wezwać go winno, by pominąwszy wrodzoną skromność, owocami swego doświadczenia w tej materii podzielić się z resztą kraju zechciał*[76].

---

74 Por. *Korespondencja*, t. I, s. 168 – E. Bojanowski do abpa L. Przyłuskiego, 8.12.1855.
75 *Dziennik*, 3.04.1855, t. I, s. 612.
76 Por. tamże, 3.03.1859, t. II, s. 555.

Warunkiem powodzenia dzieła była solidna formacja duchowa i zawodowa zgłaszających się kandydatek, na której można było budować jedność i trwałość, jasne zasady życia i pracy ochroniarek oraz konkretna, przyjęta w Kościele forma życia, skoro pod jego opieką miało się ono rozwijać i działać. Bojanowski czuwał więc na religijną formacją ochroniarek – prosił księży o posługę sakramentalną i duchową opiekę nad nimi, zachęcał je do modlitwy, przynależności do bractw religijnych, częstego przystępowania do sakramentów świętych, organizował coroczne rekolekcje, dostarczał im książki do czytania i medytacji, na każdy miesiąc spis żywotów świętych. W ochronkach i przy kapliczkach prowadził nabożeństwa paraliturgiczne. Głównym zadaniem ochroniarek było wychowanie dzieci, religijny i moralny wpływ na lud, dozorowanie chorych w ich domach, praca, organizowanie wieczornic dla dziewcząt i kobiet wiejskich. Ich wpływ na lud był bardzo pozytywny, wzbudzały zaufanie, były przykładem pobożności, pracy i ofiarności, czym pociągały do służby nowe kandydatki. Coraz większy stawał się udział ludu i pracy ochroniarek w utrzymaniu ochronek, a wieść o nich rozchodziła się po wszystkich dzielnicach Polski[77]. Zabiegając o zyskanie aprobaty Kościoła, Edmund złożył arcybiskupowi Leonowi Przyłuskiemu *raporty o stanie zakładu ochronkowego Służebniczek Boga-Rodzicy* w 1858 i 1860 roku. Oprócz przedstawienia dobroczynnej działalności podaje w nich przykłady opartej na siostrzanej miłości więzi we wspólnocie, zgody i posłuszeństwa, rozwijającej się łączności z domem w Jaszkowie i między siostrami z różnych domów, znaczenia jednolitego stroju, aktów umartwienia i wyrzeczenia, a to już coraz bardziej wskazywało na konieczność utworzenia nie tyle bractwa, ile wspólnoty zakonnej.

Koncepcję wychowania, życia zakonnego i struktury jest stosunkowo łatwo określić, trudniej jednak zbudować trwałe i spójne wspólnoty, które przetrwają próby czasu i doświadczeń, ludzkich słabości i zewnętrznych przeszkód, by pozostać wierne misji, do jakiej zostały powołane. W całej koncepcji pedagogicznej Edmunda Bojanowskiego najważniejszą metodą jest człowiek w perspektywie doczesności i życia wiecznego, a najważniejszym elementem systemu – wychowanie integralne. W tym kontekście cele nabierają wymiaru nadprzyrodzonego zarówno w odniesieniu do dziecka, ludu, jak i ochroniarek. Tak ważny w wychowaniu wpływ osobowy w koncepcji Bojanowskiego ma charakter zależności wzajemnej.

[77] Zob. *Korespondencja*, t. I – E. Bojanowski do abpa L. Przyłuskiego, 8.12.1855, s. 168–171; *Raport o obecnym stanie zakładu ochronkowego*, 13.06.1858, s. 198–208; *Raport o stanie zakładu ochronkowego*, 14.06.1860, s. 233–247.

Dzieci, lud rozwijają się i kształtują pod wpływem ochroniarek – ich działań i przykładu życia, a one realizują swe powołanie i postępują na drodze uświęcenia, spełniając swą misję poprzez służbę dzieciom, ubogim i chorym. Przy czym wzajemna wymiana wartości służy ich ochronie, bo prawdziwe wartości umacniają się wtedy, kiedy są przekazywane, a dokonuje się to najskuteczniej przez przykład życia nimi w codzienności. Te, które życiem uczyć miały, jak żyć trzeba, musiały mieć świadomość wagi zadania i swej roli, dorastając jednocześnie do jej wypełnienia.

Po założeniu ochronki w Podrzeczu Bojanowski poszukiwał najbardziej optymalnej formy instytucjonalnej dla swej idei ochrony – takiej, która będzie służyć wychowaniu dzieci i uświęceniu kobiet, by wpływały na podniesienie ludu. Ogólną koncepcję miał, ale jej ostateczna forma kształtowała się tak, by z jednej strony spełniała warunki realizacji celów i założeń, a z drugiej, by odpowiadała potrzebom i możliwościom osób, które ją tworzyły oraz tym, którym ona służyła. Powoli odkrywała się ostateczna wizja i tworzyła struktura dyktowana życiem i wskazaniami Kościoła. Wychowanie, uświęcenie, przemiana, jakiej potrzebowała wieś, to nie krótkie, dorywcze akcje, ale procesy wymagające czasu, stałości i wytrwałości w osiąganiu ważnych życiowo celów i przezwyciężaniu przeszkód. Trzyosobowa wspólnota wiejskich dziewcząt była według Bojanowskiego warunkiem koniecznym, co było nowością w stosunku do istniejących już ochron, w których była jedna tzw. ochmistrzyni utrzymywana przez fundatora. Uzasadniając tę konieczność, zwraca uwagę na wielorakie względy: *Liczba trzech Ochroniarek pozornie zbyteczna okazuje się z następujących względów nie tylko nader praktyczną, ale ku należytemu rozwinięciu tej instytucji nawet konieczną.*

W razie choroby jednej Ochroniarki, druga ją przy dzieciach zastępować może, przez co bieg Ochrony nigdy się nie przerwie, co jest nader ważną w Ochronce rzeczą (…), wzajemna pomoc trzech Ochroniarek ułatwia nie tylko dopełnienie obowiązków, ale i utrzymanie wspólne ułatwia.

2. W gronie trzech większa rękojmia ich moralnego prowadzenia się. Jedna kobieta osobno mieszkająca podpada łatwiej niekorzystnej opinii, niż kiedy dwie razem mieszkają. Dwie jeszcze mogą w nagannych okolicznościach porozumieć się, ale między trzema skrytość się nie utrzyma. (…)

4. Trzy takie Ochroniarki zmieniając kolejno zatrudnienia pomiędzy pracą a dozorowaniem dzieci, znajdą po znoju fizycznym wypoczynek miły przy dzieciach, a po znękaniu moralnym z dziećmi swobodę ducha w pracy. (…)

5. Kolej ta zatrudnień nie dozwoli odwyknąć Ochroniarkom od właściwych swemu stanowi robót, i nie zawiążą sobie rąk do innej na przyszłość służby, do innego chleba, a zarazem i do zamążpójścia, w czym pracowitość stanowi tak wielką zaletę i wziętość[78].

Mimo przemyślanych założeń nie zabrakło problemów, które wymagały nowych rozwiązań, ale one też doskonaliły dzieło. Na początku pojawił się problem odchodzenia dziewcząt przewodniczek ze względu na zamiar zamążpójścia czy z powodu zniechęcenia. Bojanowski wprowadził więc proste trzyletnie przyrzeczenia. Z zaprzyjaźnionymi księżmi rozważał możliwość składania przez ochroniarki ślubów trzyletnich, co wymagało, aby żyły zgodnie z jakąś regułą. Jej koncepcja też rodziła się powoli. Pomysłów było wiele, wspomina o nich Edmund w swym *Dzienniku*: *Wieczorem czytając Jaroszewicza, znalazłem kilka ciekawych szczegółów do historii religijnych zwyczajów w Polsce, które w książeczce notatkowej zapisałem. Przy tym czytaniu przyszła mi myśl, żeby z szczegółów rozproszonych w tym dziele ułożyć regułę życia dla Ochroniarek, osnutą na wzorach starodawnej pobożności polskiej i uświęconych zwyczajem praktykach religijnych naszych przodków*[79].

Ostatecznie pisze: *z Koźmianem ułożyliśmy główne punkta przyszłej ustawy dla Bractwa Ochroniarek, którym nadałem nazwę Służebnic Najświętszej Panny. Projekt ten do ustaw prześle zaraz Koźmian do Rzymu Księżom Zmartwychwstańcom, aby jako obeznańsi w tej rzeczy za zasięgnieniem rady właściwej w tym względzie Kongregacji w Rzymie, uzupełnili projekt do reguły i takową nadesłali nam zaraz po Wielkiejnocy. Ułożyliśmy nadto utworzyć w Domu Miłosierdzia w Gostyniu wydział seminaryjny dla ochotniczek wiejskich ku temu zawodowi*[80], co doszło do skutku 29 maja 1855 roku. Na krótki jednak czas, bo już 24 sierpnia 1856 roku wydział zlikwidowano[81], a 26 sierpnia otwarto nowicjat w Jaszkowie.

Był też pomysł, aby projekt reguły dla ochroniarek opracować na podstawie reguły Ubogich Sióstr Szkolnych, do czego zachęcali ks. Hübner i ks. Brzeziński. Rok 1855 był dla Bojanowskiego decydujący i bardzo trudny, bo musiał wśród często sprzecznych rad przyjaciół wybrać najlepszą i utrzymać kierunek wynikający z jego koncepcji. Obrazuje to notatka w *Dzienniku*: *Mówiliśmy o Ochronach. Ks. Prusinowski podziela we wszystkim moje zamiary i twierdzi tylko, że Zakłady Sióstr nie rozumiejące wychowania*

---

78 AGSD, B-f-1, k. 20r–v.
79 *Dziennik*, 6.02.1855, t. I, s. 570.
80 Tamże, 24.02.1855, t. I, s. 582–583.
81 W. Muchowicz, *Żywot Edmunda Bojanowskiego…*, dz. cyt., s. 56.

nie zdadzą się do prowadzenia oddziału seminaryjnego Ochroniarek wiejskich. Oraz nie zgadza się na jednaki ubiór Ochroniarek. (…) Wieczorem odebrałem z poczty list od ks. Brzezińskiego wraz z jego projektem ustaw dla Ochroniarek. (…) Zamiast Bractwa radzi Zgromadzenie. Rozszerza działalność Ochroniarek do uczenia i starszych dziewcząt po wsiach. Wszystko to chce powiązać z Instytucją Sióstr Miłosierdzia[82].

Wśród licznych niepewności, a nawet niezrozumienia i niechęci, Edmund pozostaje cierpliwy i pewny efektu. Pisze: *Odebrałem list obszerny od ks. Hübnera Marcina, w którym uniewinnia się, iż ślubów od Ochroniarek przyjąć nie może, dopóki ich zgromadzenie nie będzie przez władzę duchowną potwierdzonym. W pierwszej chwili niemiłą mi była ta trudność nowa, ale może odłożenie tej rzeczy z większą dla przedsięwzięcia będzie korzyścią*[83].

Koźmian wciąż zachęcał Bojanowskiego, aby nie zrażał się niczym w zamyśle utworzenia bractwa ochronkowego[84]. W maju 1855 roku Bojanowski otrzymał z Rzymu *Regułę Zakładu Służebniczek Bogarodzicy* napisaną przez księży zmartwychwstańców – Kajsiewicza i Semenenkę – na podstawie przesłanego im projektu. Ks. Semenenko objaśniał potem w liście[85] zmiany wprowadzone w stosunku do propozycji Edmunda i zwracał uwagę, żeby nowicjat nie był wyłącznie u Sióstr Miłosierdzia, bo dzieło służebniczek uważają one za samorodne, o czym zresztą Edmund sam się później przekonał. Pisał, że w regule nie ma nic o wyborze pierwszego przełożonego głównego, bo uznali, że jest nim Bojanowski (czemu przeciwny był np. ks. Hübner[86]), i potrzeba tylko kapłana do pomocy. Natomiast władzę w Zgromadzeniu miała sprawować przełożona główna służebniczek, pozostając w zależności od niego. Zachęcał Bojanowskiego do wytrwałości, mimo przeszkód, w zaprowadzeniu praktyki cotygodniowej komunii św., co miało zapewnić duchowy fundament trwałości dzieła i przyczynić się do rozszerzenia tej praktyki wśród ludzi. Były to ważne wskazania, których Edmund przestrzegał w praktyce. W sierpniu 1855 roku dzięki pomocy Michała Mycielskiego dostał się do arcybiskupa Leona Przyłuskiego, by przedłożyć mu *Regułę.* Po czym zapisał w *Dzienniku*: *Oby Bóg miłosierny pobłogosławił to nowe przedsięwzięcie, jak pierwszemu przed sześciu laty pobłogosławić raczył*[87]. Po czym opiekę nad Zgromadzeniem przyjął

82 *Dziennik*, 6.04.1855, t. I, s. 613–614.
83 Tamże, 25.03.1855, t. I, s. 605.
84 Tamże, 30.04.1855, t. I, s. 630.
85 Por. W. Muchowicz, *Żywot Edmunda Bojanowskiego…*, dz. cyt., s. 81–82.
86 Zob. *Korespondencja*, t. II, s. 120–122 – ks. Marcin Hübner do E. Bojanowskiego, 24.03.1855.
87 Por. *Dziennik*, 21.08.1855, t. I, s. 709; chodziło o szóstą rocznicę założenia Domu Miłosierdzia.

bp Stefanowicz, który jednak później na prośbę Bojanowskiego o przyjęcie ślubów od służebniczek po porozumieniu z arcybiskupem Przyłuskim dał negatywną odpowiedź, żądając prośby pisemnej oraz tekstu *Reguły*[88]. Bojanowski niezwłocznie to uczynił, prosząc o wyrażenie zgody na składanie przez służebniczki trzyletnich ślubów i przyjmowanie ich przez duchownych oraz o wyznaczenie opiekuna w osobie ks. bpa Stefanowicza[89]. W odpowiedzi otrzymał list od arcybiskupa Przyłuskiego wraz z uwagami nad przesłaną mu *Regułą*. Jak zapisał, *uwagi tyczą się po większej części materialnej strony i stąd powzięte wątpliwości utrzymania się tego przedsięwzięcia spowodowały Arcybiskupa do odłożenia potwierdzenia na czas późniejszy*[90].

W tym czasie piętrzyły się problemy wokół wydziału seminaryjnego, co obrazuje notatka w *Dzienniku*: *W Instytucie zastałem rodziców Barbary i Stasi Nowackich z Oporowa. Oboje przyjechali po córki i odbierają je do domu. Ponieważ dziewczęta odstręczone, sposobić się do Ochronek nie chcą. Badałem przyczyn. Dziewczęta niby się tłumaczą, że myślały, iż Siostrami Miłosierdzia będą (!!); niezgrabnie uchwycona przyczyna. Przy tym siostra Józefa wyraźnie mi powiada, że więcej podobnych przyjmować nie chce i rada by, ażeby i resztę w ten sposób odeszło, bo stąd ma od różnych osób nieprzyjemności (??). (…) W sposób najcierpliwszy uspokoiłem Siostrę i przyrzekła mi, że zgadza się na dokompletowanie liczby 12tu, prosząc jednak, aby się starać na później o jakie osobne dla takowych kandydatek umieszczenia. Wszystko więc Bóg zrządza tak, iżby jak najprędzej o samoistnym Nowicjacie pomyśleć. Ale skąd te intrygi zawiści, sprzeciwności? Tego pojąć nie można*[91].

Trudności nie zniechęciły Edmunda, który będąc pewnym słuszności obranej drogi, cierpliwie dążył do celu, poszukując stosownych rozwiązań, korzystając ze wsparcia Opatrzności i rady przyjaciół. Pisał: *Bóg miłosierny dał mi tyle cierpliwości i spokojności, żem łagodnie rzecz wyjaśniał (…). Więcej o tym pisać nie mogę, bo zanadto całe to zajście mnie drażni złą wolą, jaka się coraz bardziej wzmaga w zawiśnikach mojego szczerego przedsięwzięcia. Może to właśnie rzecz całą podniesie*[92].

Bł. Edmund nie szukał nowego sposobu, ale wykorzystywał czas na udoskonalenie tego, co już powstało. Pracował zatem usilnie nad duchem

---

88 Zob. *Korespondencja*, t. I, s. 166 – E. Bojanowski do Jana Koźmiana, 24.11.1855; *Dziennik*, 28.11.1855.
89 *Korespondencja*, t. I, s. 169 – E. Bojanowski do abpa L. Przyłuskiego, 8.12.1855.
90 *Dziennik*, 1.02.1856, t. II, s. 21.
91 Tamże, 24.01.1856, t. II, s. 16–17.
92 Tamże, 18.02.1856, t. II, s. 27.

urządzeń ochronkowych[93], siostrom pojedynczo tłumaczył poszczególne punkty *Reguły*, przygotowywał je do składania ślubów, podsyłał im modlitewniki, katechizmy, medytacje, organizował dla nich rekolekcje, zmieniał placówki, czuwał nad ich rozwojem duchowym i pracą, swym spokojem i cierpliwością wnosząc poczucie bezpieczeństwa. Pokładał wielką nadzieję w tych młodych dziewczętach tak przejętych swym powołaniem i oddanych służbie. Widząc przykłady gorliwości, pobożności i ducha poświęcenia, pisał: *To służyć może za dowód, jak głębokie uczucia objawiają się w osobach niewykształconych wedle świata, ale mających prostotę dziecka i mocne zarody religijne*[94].

Ufał bardzo tej sile tkwiącej w nich, która była najlepszą podstawą ich zaangażowania w dzieło Boże. Cieszył się ich wpływem na lud i ze wzruszeniem pisał: *Śliczna ich gorliwość rozrzewniła nas prawdziwie. Owóż jeden z mnogich kierunków posłannictwa Służebniczek. Niech tylko tak służą zawsze Bogu, a zobaczymy, co za owoce się okażą w każdej ochronkowej wiosce*[95]. Wiedział doskonale, że rozwijające się ziarno trzeba chronić, a ważne rzeczy rodzą się w spokoju i ciszy. Z niechęcią przyjął korespondencję dziennika z Poznania opisującą *Zakład Służebniczek Ochronkowych. Przedwczesne to ogłaszanie rzeczy, która w cichości jeszcze ukrywać się powinna, nie było mi miłe*[96].

Trudne i bolesne przeżycia utwierdziły Edmunda w przekonaniu i zmobilizowały, by założyć osobny nowicjat, o czym pisze w liście do Józefa Gajewskiego, który prosił o siostry do Królestwa: *Początkowo (…) kandydatki na Służebniczki Najświętszej Panny kształciły się u Sióstr Miłosierdzia w Gostyniu, ponieważ towarzyszące każdemu początkowaniu trudności nie dozwalały jeszcze naówczas nowemu zakładowi temu o własnych siłach się rozwijać. Później (…), gdy doświadczenie nas przekonało, że zakład Służebniczek wyłącznie jako wieśniaczy, tylko odrębnie i samodzielnie rozwijać się powinien, że zresztą każda rzecz podobna tylko w rozwijaniu się podług swej natury ma warunek swego udania się, a opierając się o inne instytucje, zawsze nie samoistne i tylko pasożytne może mieć życie, umyśliliśmy z tych powodów założyć osobny na wsi nowicjat ochronkowy pod kierunkiem dostatecznie uzdatnionych ku temu Służebniczek, wieśniaczek. Pan Bóg pobłogosławić temu przedsięwzięciu raczył*[97].

---

93 Por. tamże, 13.06–11.07.1856, t. II., s. 75–81.
94 Tamże, 20.09.1857, t. II, s. 292.
95 Tamże, 24.04.1856, t. II, s. 58.
96 Por. tamże, 26.02.1856, t. II, s. 31.
97 *Korespondencja*, t. I, s. 168–171 – E. Bojanowski do Józefa Gajewskiego, 22.02.1858.

Dzięki pomocy szczególnie Jana i Stanisława Koźmianów już 26 sierpnia 1856 roku został otwarty nowicjat w Jaszkowie, w wydzierżawionym domu dawnego probostwa. W organizacji formacji pomagali Bojanowskiemu jezuici ze Śremu: *z o. Superiorem i o. Baczyńskim zrobiliśmy naradę co do dziennego porządku i regulaminu dla Nowicjatu ochronkowego i pojedynczych Ochronek*[98]. Odtąd dom nowicjatu stał się domem, który jednoczył wszystkie siostry, podobnie jak jednakowy strój, styl życia, porządek modlitw i pracy. Przełożoną główną Edmund uczynił Matyldę Jasińską, a mistrzynią nowicjatu Elżbietę Szkudłapską. Z nimi konsultował wszystkie sprawy: przyjęcia i formacji kandydatek, zmiany sióstr, kwestie karności, wierności przepisom oraz zakładania nowych ochronek i ich utrzymania. Z różnych części kraju zgłaszały się nowe kandydatki i napływały prośby o siostry, powstawały nowe ochronki. Edmund wciąż pracował z o. Baczyńskim nad udoskonaleniem *Reguły*, by zawierała zasady porządkujące wszystkie dziedziny życia i pracy służebniczek. Sam zajmował się *spisywaniem Reguły Ochronkowej co do prowadzenia dzieci. Podział zajęć na dzień, tydzień i rok wedle zwyczajów Kościoła i naszego ludu streściłem w krótkich paragrafach. Porządek ten, nad którym od dawna przemyśliwałem, dzisiaj pierwszy raz spisałem cały w krótkości*[99].

Realizacja zamiaru Jana Koźmiana wstąpienia do stanu duchownego napełniła Edmunda nową nadzieją i wielką radością: *Może niezbadana w swych miłosiernych zamiarach Opatrzność zrządziła tak, aby nasze przedsięwzięcie ochronkowe zyskało tym sposobem współkierownictwo duchowne w tym, który tak gorliwie zajął się tą rzeczą i tak gorąco wziął do serca!*[100].

Wielką pomoc w rozwijaniu Ochronek i nowicjatu otrzymał Edmund od Cezarego Platera, który *zajęty niezmiernie myślą rozwinięcia tego Zakładu, przypominał, jakich trudności był już świadkiem i współuczestnikiem przy jednym już takim zawiązku religijnym, polskim, Zmartwychwstańców. Dziwny zbieg okoliczności, że do pierwszej organizacji wewnętrznej Ochronek, czyli do uporządkowania Regułki, wpływali Zmartwychwstańcy i Cezary Plater, który do podniesienia i utrzymania ich zakładu głównie się przyczyniał, przychodzi i naszemu Zakładowi ofiarować wszelką swoją pomoc. Doznana w tej chwili nadspodziewana pociecha zabłysła mi przed oczyma jako wyraźna ręka Opatrzności Bożej, która podźwiga mnie zno-*

[98] *Dziennik*, 14.08.1856, t. II, s. 94.
[99] Tamże, 13.11.1856, t. II, s. 142.
[100] Tamże, 15.11.1856, t. II, s. 142.

wu, skołatanego przeciwnościami, jakie właśnie teraz na nasze usiłowania uderzały[101].

Nie brakowało trudności, które wynikały z niedojrzałości i trudnych charakterów niektórych kandydatek, niechęci bądź złej woli tych, które opuszczały nowicjat z powodu pokątnego gadania i namowy innych. Bojanowski miał bardzo dobre rozeznanie sytuacji, dlatego w przypadkach wątpliwych oczekiwał od zachwianych w powołaniu jasnej odpowiedzi i wolnej decyzji co do dalszego pobytu w Zgromadzeniu. Nie przyjmował naiwnie zapewnień o zadowoleniu i dobrych chęciach od tych, które przejawiały niestałość i przeżywały wątpliwości. Łagodnie, ale stanowczo upominał, ukazywał obowiązki wynikające z obranej drogi. Nie wahał się wydalać szczególnie tych, które nie zachowywały przepisów i psuły w posłuszeństwie inne. Oczekiwał skruchy i poprawy, gdy jednak nie widział dobrej woli, decydował stanowczo: *natenczas wolę ją widzieć oddalającą się z Ochrony, niż dopuścić, aby z jej nieposłuszeństwa drugie zły przykład brały*[102].

Przyjmując kandydatki, starał się rozeznać ich prawdziwe intencje, by nie przyjmować niepowołanych i uniknąć późniejszych trudności: *W obudwu nie widać bardzo powołania, tylko chęć poprawienia bytu*[103]. Innym razem notuje*: Przedstawiłem jej trudności tego zawodu, ale niczym się nie zraża, mówiąc, że już i księża ją odstręczali od tego zamiaru, ale jej spowiednik (…) chwali jej tę myśl i zachęca do wytrwania w pobożnym przedsięwzięciu*[104].

Zwracał uwagę na pobożność, pochodzenie wieśniacze, zdrowie niezbędne ze względu na ciężką pracę, cechy charakteru sprzyjające budowaniu wspólnoty, która miała być oparta na miłości siostrzanej. Pisze: *Odprawiłem ją więc bez dalszego słuchania. Dziewczyny tej, jakkolwiek niby pobożnej, nie można pewnie będzie wcale użyć do ochronkowej służby z powodu jej szkaradnego nałogu upatrywania zawsze czegoś nagannego do drugich*[105].

Edmund musiał także z roztropnością rozwiązywać powstałe wśród sióstr niepokoje, które napełniały niepewnością, burzyły szczerość i wzajemne zaufanie: *Pamiętam jeszcze, że wspominała głównie do mnie o tym, co ludzie mówią, że na starość nie będą miały schronienia, więc chciałaby zaspokojenie w tym względzie, ponieważ ona na całe życie pozostać w tym*

[101] Tamże, 25.06.1857, t. II, s. 239.
[102] Tamże, 11.03.1855, t. I, s. 595, por. 12.05.1861, t. III, s. 52; 24.06.1861, t. III, s. 67.
[103] Tamże, 11.10.1856, t. II, s. 127.
[104] Tamże, 21.06.1857, t. II, s. 237–238.
[105] Tamże, 6.05.1855, t. I, s. 634.

zawodzie myśli. Uspokoiłem ją co do tego i rozstała się ze mną jak najlepiej. Oby niechętne jak najprędzej pozbyć, aby przynajmniej uwolnić się od przeciwnych żywiołów w samem wnętrzu Stowarzyszenia[106].

Ochroniarki początkowo odwiedzały Bojanowskiego systematycznie, by zdać sprawę z wypełniania obowiązków, uzyskać radę i stosowne pozwolenia, wytłumaczyć się z przewinień, porozmawiać indywidualnie, a wiele z nich dopiero uczyło się czytać i pisać. Potem bardziej rozwinęła się forma korespondencji, szczególnie gdy przybywało sióstr, ochronki powstawały w bardziej odległych miejscach, a przełożona główna załatwiała już więcej spraw z siostrami, jako ich matka, jak ją nazywały. Bojanowski odwiedzał często ochronki, by czuwać nad wiernością *Regule* i zgodnym z nią wypełnianiem obowiązków, rozmawiać z nowicjuszkami i sprawdzać ich postępy w formacji duchowej, nauce i zaangażowaniu w dzieło, rozwiązywać problemy zaistniałe w relacjach siostrzanych czy dotyczące spraw związanych z apostolstwem. Podtrzymywał na duchu i dodawał odwagi, doceniał, a gdy zaszła potrzeba, upominał, nadawał pokuty i surowo karał szczególnie przejawy nieposłuszeństwa, opieszałości i dwulicowości. Cieszył się wzajemną miłością i ofiarnością sióstr, płynącymi z religijnych pobudek, postępami w modlitwie, medytacji oraz wzrostem gorliwości w korzystaniu z sakramentów św. i wzrastaniem w duchu swego powołania. Wyrzucał sobie, gdy – jak się domyślał – z powodu jego zbytniej pobłażliwości ochroniarki zaniedbały się w obowiązkach, co mogło je prowadzić do unikania tego, co trudne, i budowania tylko pozorów poświęcenia się dla innych. Wiedział, że wytrwałe i cierpliwe znoszenie trudności oraz spełnianie wymagań wynikających z *Reguły* jest jedyną drogą do prawdziwego i należytego postępu duchowego sióstr oraz rozwinięcia się dzieła. Chociaż rozumiał, że są to wielkie wymagania dla młodych, słabych i niewykształconych dziewczyn, to jednak starał się je stopniowo podnosić, aby nie zniechęcić ich w powołaniu, albo żeby rodzice nie zabrali ich ze względu na uciążliwość służby. Szczególnie troszczył się o nowicjuszki, by dobrze zrozumiały istotę życia, powołania i służby: *Byłem w Ochronce na lekcji. Piszą każda swój dziennik. Potem zapytywałem je o pojedyncze §§ z Reguły. Dobrze odpowiadały. Objaśniałem im rozkład dnia, tygodnia i roku i wzajemne pomiędzy nimi podobieństwo do spraw całego życia i do dziejów świata od jego stworzenia do końca. Byłem razem z nimi na nawiedzeniu Najśw. Sakramentu i rachunku sumienia. Podczas ich obiadu czytałem im z ks. Antoniewicza*[107]. Smucił się niestałością tych, na które liczył:

[106] Tamże, 1.07.1857, t. II, s. 245.
[107] Tamże, 24.02.1858, t. II, s. 369–370.

Upatrywałem z dawna w tej dziewczynie głębszą pobożność i stateczniejszą chęć poświęcenia się Bogu – niż teraz pokazuje. Nie jest to pierwsze i zapewno nie ostatnie zawiedzenie moich nadziei w ludziach[108].

Obserwował, jak siostry przyjmowane są w środowisku, i tu szukał wskazówek, *w jakim kierunku się rozwijać i w jakim stosunku do ludu postawić się ma Zgromadzenie Służebniczek, które lud jako swoje uznaje i prawdziwie serdeczny okazywać zaczyna udział ku niemu*[109].

Starania i oczekiwanie na zatwierdzenie przez Kościół w żaden sposób nie zahamowały rozwoju Zgromadzenia i nie wpłynęły na zmianę kierunku, jaki od początku wynikał z określonej przez Założyciela misji. Przyczyniło się ono natomiast do jego oczyszczenia, podejmowania bardziej przemyślanych decyzji personalnych i organizacyjnych, uchroniło od taniej popularności, powierzchownego entuzjazmu i zadowolenia z dużej liczby zgłaszających się kandydatek i napływających próśb o siostry. Dało czas potrzebny na dojrzewanie osób i dzieła wśród licznych przeciwności, utrwaliło zarówno Założyciela, jak i siostry w przekonaniu, jak ważna dla wielkodusznej służby jest miłość Boga, miłość wzajemna we wspólnotach i miłość bliźniego oraz jak ważna jest wiara, wierność i asceza, które gwarantują autentyczność poświęcenia i świadectwa. Księża byli coraz bardziej zadowoleni z sióstr, które szczególnie wysoką dążnością do Boga wprawiały ich w zadziwienie. Siostry, zakorzeniając się w Zgromadzeniu razem z Edmundem, współtworzyły je, przejmując odpowiedzialność za jego funkcjonowanie, rozumiały zamiar swego Ojca Założyciela i wychodziły z inicjatywą zakładania nowych ochronek, o jakich zawsze marzył: *We wszystkich powyższych listach nowicjuszek, obok dosyć poprawnego już pisania, pełno podobnej serdeczności i żywej chęci założenia Ochronki z pracy rąk własnych. Ten ich popęd i mocna ufność w Bogu wielce mnie uradowała. Gdyby sobie potrzebną ku temu wytrwałość u Boga wymodliły, byłby to zaprawdę krok stanowczy do swobodnego dopiero rozwijania się całego dzieła*[110].

Nie wszystkie siostry czy kandydatki trwały w powołaniu. Niektóre same odchodziły, a niezdatne do życia zakonnego, najczęściej z powodu nieposłuszeństwa bądź słabego zdrowia, były oddalane. Wtedy odsyłano je do rodziny albo szukano miejsca na służbę, by zapewnić im utrzymanie. Dzieło natomiast rozwijało się nadal, a paradoksalnie przyczyniały się do tego również przykre i trudne sytuacje oraz złe zamiary nieprzychylnych

[108] Tamże, 28.02.1857, t. II, s. 191.
[109] Tamże, 26.08.1857, t. II, s. 280; por. *Dziennik*, 11.02.1857, t. II, s. 182.
[110] Por. *Dziennik*, 31.01.1858, t. II, s. 358.

ludzi. Tak np. o. superior ze Śremu oznajmił, że *z powodu owych gadań, których się dopuszczały dwie oddalone z Ochrony dziewczyny, nie może dozwolić o. Baczyńskiemu i innym nawiedzać Ochronki, a nawet dawać rekolekcje*[111]. Był to dla Edmunda wielki cios, ale spowodował, że podjął on nowe starania o zatwierdzenie służebniczek przez Kościół, co wiązało się z dostosowywaniem *Reguły* i życia do coraz większych wymagań. Skierował więc do arcybiskupa Leona Przyłuskiego prośbę o wyrażenie zgody na prowadzenie rekolekcji dla służebniczek przez księży jezuitów[112]. Arcybiskup zażądał – jak pisze Edmund – *wprzódy o b s z e r n e g o raportu i złożenia mu Statutów tymczasowych Zakładu Ochronkowego. Okoliczność ta, jakkolwiek zwłokę czyniąca w otrzymaniu tak upragnionego dla mnie przyzwolenia, może na dobre wyjdzie dla Zakładu, gdy się Arcybiskup bliżej z tą Instytucją z raportu obezna, a nawet może to być ważnym krokiem do uzyskania ogólnego ze strony władzy duchownej zatwierdzenia*[113].

Do sporządzenia raportu poprosił o pisemne świadectwo proboszczów parafii, na których terenie znajdowały się ochronki, by zawierał on jak najpełniejszy i obiektywny obraz życia i pracy służebniczek. Odpowiedź arcybiskupa Przyłuskiego była następująca: *Zastrzegając sobie wydanie dalszego stanowczego postanowienia (…) udzielam chętnie niniejszym moje pozwolenie, aby dla tegoż Zakładu, pod kierunkiem ojców z Zgromadzenia Jezusowego, trzydniowe rekolekcje odbyć się mogły, dołączając do niego moje błogosławieństwo pasterskie*[114]. Natomiast dwa miesiące później arcybiskup Przyłuski donosi: *oświadczam Wielmożnemu Panu Bojanowskiemu niniejszym, iż praktyczność nowego Zakładu Ochronkowego Służebniczek Bogarodzicy w Jaszkowie istniejącego i stosowność tymczasowych Statutów dopiero po ich wypróbowaniu przez dłuższy czas uznaną być może. Zważywszy zaś, że zamiar fundatora jest pobożnym i chwalebnym, nie waham się tymczasem przyjąć Zakład, jaki jest, pod moją pasterską opiekę*[115].

To otworzyło drogę do dalszego i jeszcze bardziej intensywnego rozwoju duchowego i liczebnego służebniczek, a w przyszłości ostatecznego zatwierdzenia *Reguły*. W międzyczasie arcybiskup Przyłuski starał się o zatwierdzenie przez Stolicę Apostolską, a na prośbę Edmunda w kwietniu 1859 roku papież Pius X nadesłał *breve*, udzielając błogosławieństwa Założycielowi i siostrom[116]. W 1860 roku Bojanowski napisał kolejny raport

---

111 Tamże, 9.08.1857, t. II, s. 269, por. tamże, 23.12.1864, t. III, s. 500.
112 *Korespondencja*, t. I, s. 191 – E. Bojanowski do abpa L. Przyłuskiego, 18.12.1857.
113 *Dziennik*, 10.01.1858, t. II, s. 347.
114 Tamże, 7.07.1858, t. II, s. 435.
115 Tamże, 17.09.1858, t. II, s. 469.
116 Por. W. Muchowicz, *Żywot Edmunda Bojanowskiego…*, dz. cyt., s. 113, *Dziennik*, 4.07.1861.

o stanie Zgromadzenia, po którym arcybiskup Przyłuski wyraził słowa uznania, gdyż odpowiadało ono wszechstronnie potrzebom czasu i miało w sobie zaród do wywarcia zbawiennego wpływu na moralność i usposobienie religijne ludu[117]. Słowa te były potwierdzeniem, że dzieło Edmunda spełnia cele i zadania, do jakich zostało powołane. Tymczasem działalność Zgromadzenia znacznie się rozszerzyła i myśli o zakładaniu ochronek w Królestwie, Galicji i na Śląsku stały się rzeczywistością. Rósł w tym udział służebniczek, które powoli przejmowały coraz większą odpowiedzialność za realizację jego misji zgodnie z zamiarem Założyciela, który do końca życia czuwał nad wiernością *Regule*, formacją duchową i zawodową, czystością idei ochrony i gorliwością apostolską sióstr wśród ludu. Znał każdą siostrę i był na bieżąco z ich sprawami dzięki osobistym kontaktom i korespondencji. Przyjmował prośby o pozwolenie na złożenie ślubów, odwiedziny rodziny itp., rozmawiał z nimi o sprawach ochronkowych i korzystał z wielu ich roztropnych uwag[118]. Coraz więcej sytuacji, szczególnie dotyczących sióstr, rozeznawał razem z s. Matyldą – przełożoną główną. Pozostając w stałym kontakcie, zgodnie z wynikającymi z *Reguły* kompetencjami, konsultował z nią przyjmowanie i oddalanie kandydatek, zmiany personalne w ochronkach, sugestie i plany co do decyzji związanych z rozwojem Zgromadzenia, sprawami formacji i pełnionymi pracami. Dawał jej stopniowo coraz większy zakres inicjatywy i odpowiedzialności, udzielając rad dotyczących wierności misji i sposobu sprawowania władzy, np.: *Co do cofniętych pozwoleń, zwracam uwagę, że przełożeni nie powinni łatwo zmieniać swych postanowień, chyba że są ważne powody*[119].

Na ile pozwalało mu zdrowie i czas, odwiedzał i korespondował ze wszystkimi ochronkami, przeglądał dzienniki i rachunki, które siostry co miesiąc dawały mu do wglądu, załatwiał sprawy związane z urządzaniem i funkcjonowaniem ochronek, do niego ostatecznie kierowane były prośby o siostry, szczególnie w odległe miejsca z terenu wszystkich zaborów, a nawet do Anglii i Kanady. Mimo iż przełożona główna czuwała nad wszystkimi domami, sam był w Łańcucie w Galicji i w Porębie na Śląsku, gdzie powstały nowicjaty dla zgłaszających się tam kandydatek, i skierował do nich siostry[120], które po odbytym w Jaszkowie nowicjacie, ugruntowane w powołaniu i żyjące gorliwie duchem Zgromadzenia, mogły przenieść tam i rozwijać dzieło zgodnie z jego naturą.

---

117 Por. *Korespondencja*, t. II, s. 285 – E. Bojanowski abpa L. Przyłuskiego, 7.07.1860.
118 Por. *Dziennik*, 27.04.1855, t. I, s. 629
119 Tamże, 30.01.1865, t. III, s. 520, por. tamże, 9.12.1864, t. III, s. 494–495.
120 Por. tamże, 6.04.1858, t. II, s. 390.

Wśród różnych doświadczeń związanych z początkami Zgromadzenia przyszło Edmundowi przeżywać również troskę o siostry chore, a nawet śmierć pierwszych służebniczek. Z bólem serca i, jak zawsze, z poddaniem się woli Bożej zapisuje w *Dzienniku*: *siostra Agnieszka Ptaszyńska zasnęła w Bogu! Oczekują mego przyjazdu, bo nie wiedzą, jak będzie z pogrzebem. Ciężko mnie dotknął ten pierwszy między Siostrami wypadek śmierci, tym ciężej, że to najdawniejsza Siostra, bo w przyszłym maju byłaby skończyła 9 lat służebnictwa swego, a współpracowniczka wierna w najtrudniejszym początku rozwijania się Zakładu. Niechże i w tym smutku będzie uwielbiona święta wola Boża!*[121]. Były to bardzo trudne momenty, które wiązały się również z tworzeniem zwyczaju. Tak jak przeżywał, tak i tworzył je razem z siostrami, w duchu głębokiej wiary i z wielką miłością polecając zmarłe modlitwom sióstr i dzieci.

Największym ciosem dla Edmunda i próbą dla Zgromadzenia było odejście w 1865 roku pierwszej przełożonej głównej, która nie tylko naraziła na straty jego majątek, ale również zniechęcała siostry i namawiała je do opuszczenia wspólnoty. Dzięki duchowej sile i cierpliwości Założyciela, zdaniu się na Bożą opiekę, wsparciu władzy kościelnej, do której zwrócił się o pomoc, żadna z sióstr wtedy nie odeszła, a próba umocniła dzieło, nie przeszkadzając jego dalszemu rozwojowi. Nową przełożoną główną została s. Elżbieta Szkudłapska, którą Edmund natychmiast ściągnął z Galicji. Po opracowaniu nowej *Reguły*[122] Bojanowski skierował prośbę do arcybiskupa Ledóchowskiego o udzielenie Zgromadzeniu sankcji kościelnej, która była mu rękojmią Bożego błogosławieństwa, utwierdzeniem służebniczek w powołaniu i mocnym fundamentem na przyszłość[123]. *Reguła* ta została zatwierdzona przez arcybiskupa 27 grudnia 1866 roku, Bojanowski pozostał duchowym opiekunem Zgromadzenia, a ks. Jan Koźmian komisarzem. Tym samym zostało zatwierdzone Zgromadzenie Służebniczek Boga Rodzicy Dziewicy Niepokalanie Poczętej. W listopadzie 1868 roku odbyła się pierwsza kapituła, na której wybrano przełożoną główną – została nią ponownie s. Elżbieta Szkudłapska.

Bojanowski, troszcząc się o powstanie i rozwój zgromadzenia służebniczek, ostatecznie wypełnił swe życiowe powołanie, dochodząc do wypracowania w sobie doskonałej syntezy natury i łaski, do jak najpełniejszego wykorzystania darów przyrodzonych jako Boże stworzenie i nadprzyro-

---

121 *Dziennik*, 6.02.1862, t. III, s. 145–146, por. tamże, 11.02.1862, t. III, s. 150; 27.02.1862, t. III, s. 159.
122 *Reguła Zgromadzenia Służebniczek Boga Rodzicy Dziewicy Niepokalanie Poczętej*, Poznań 1867.
123 Por. *Korespondencja*, t. I, s. 336 – E. Bojanowski do abpa L. Ledóchowskiego, 3.05.1866.

dzonych otrzymanych w sakramentach świętych jako dziecko Boże[124]. Stał się dla służebniczek, swych duchowych córek, Ojcem Założycielem, wypełniając swe powołanie do duchowego ojcostwa. Po ojcowsku traktował każdą siostrę i całe Zgromadzenie, o czym świadczy zapis w *Dzienniku*: *Zakład Służebniczek bardzo mu się podoba. Przedstawiał mi tylko, że ich zawisłość od opieki dworów zdaje mu się tamować ich przyszłe rozszerzanie się i niepewną czynić trwałość Ochronek. Oświadczyłem mu, że owszem, sam podzielam to zdanie, ale z początku Zakład ten – jak dziecię – trzeba najprzód na pasku puszczać, aż sam o własnych siłach stać będzie mógł. Wspomniałem, że już w Ochronce Jaszkowskiej oświadczały mi Siostry chęci swe założenia samoistnej i tylko na pracy własnych rąk opartej Ochronki*[125].

Dziecięctwo w życiu bł. Edmunda, wynikające z łaski chrztu św., którą sobie ogromnie cenił i z którą wytrwale współpracował, wyrażało się w pełnej prostoty ufności w Bożą Opatrzność i Miłosierdzie, a prowadziło konsekwentnie do ojcostwa duchowego w działaniu. Chociaż to, co robił, było czasem bardzo prozaiczne i odpowiadało na podstawowe potrzeby człowieka, oparte było na głębokiej motywacji religijnej i zawierało w sobie szczerą troskę o zbawienie każdego człowieka poprzez heroiczne wypełnianie przykazania miłości[126].

Z synowskim oddaniem zawierzył siebie i swoje dzieło Maryi, stawiając Ją za wzór dziewicy i matki tym, które jako Jej służebniczki miały realizować swe macierzyństwo duchowe w Kościele i świecie. Przeniknięte wiarą życie bł. Edmunda, będące ciągłą praktyką cnót zwyczajnych, było jego żywym powiązaniem ze Stwórcą, czystą religią, pełnym prostoty objawianiem na zewnątrz, w modlitwie uczynkowej tego, kim był wewnątrz. Zafascynowany prostotą życia pisał: *istotą piękna jest zgodność treści z formą, zgodność ducha z jego zewnętrznym objawem*[127]. Stąd całe jego życie stawało się modlitwą, potrafił bardziej słuchać Boga niż ludzi, chociaż umiał wsłuchiwać się w ich najbardziej skryte potrzeby. Dlatego całego siebie, to, co potrafił i co posiadał, poświęcił służbie najbardziej potrzebującym – dzieciom, chorym i ubogim. Był wyrazicielem ich pragnień, ideałów i problemów, ukazywał im ich godność i wartość, którą nosili w sobie i pielęgnowali w swej kulturze, tę wartość chronił, wykorzystując proste środki zawisłe od Opatrzności. Swym duchowym córkom pokazał drogę, której

[124] Por. A. Pękala, *Od pracy organicznej do świętości*, w: *Błogosławiony Edmund Bojanowski*, dz. cyt., s. 21–48.
[125] *Dziennik*, 22.01.1858, t. II, s. 353–354.
[126] Por. J. Misiurek, *Dziecięctwo w życiu, ojcostwo w działaniu*, w: *Błogosławiony Edmund Bojanowski*, dz. cyt., s. 85–98.
[127] AGSD, B-k-4, k. 32.

słuszność już za życia Bóg dał mu poznawać, mimo przeciwności. Z radością wpisywał w *Dziennik* takie świadectwa jak to: *cotygodniowa spowiedź i przystępowanie Służebniczek do Komunii św. pociąga za sobą parafian tak, że co niedzielę ksiądz nie może wszystkich nawet wysłuchać, a oprócz tego i w dnie powszednie przychodzą. Tego zbawiennego wpływu i skutku spodziewał się z Ochronek już o. Semenenko. Czyliż świadectwo to nie jest dostateczną odpowiedzią na zarzuty czynione tu i ówdzie naszym Ochronkom, że zanadto nabożeństwami się zajmują? Dalej ks. Roszak wychwala ich pieczołowitość o chorych, opuszczonych w tamtejszym szpitalu. W końcu powiada, że „pewno z winy Sióstr Ochronki się nie rozchwieją, chyba że się dworom sprzykrzą!" Dlatego ja to od samego początku pragnąłem, aby bez zależności od dworu, własnej tylko pracy i zarobkowości były zostawione, przez co energia pracy bardziej by natężać się musiała, bez spuszczania się na cudzą, a często niepewną opiekę*[128].

Historia życia bł. Edmunda pokazuje, jak odkrycie Królestwa Bożego w sobie i w innych prowadziło go do postępowania zgodnie z prawem miłości. Kochał Boga Ojca, któremu był zdolny całkowicie poświęcić siebie przez Chrystusa mocą Ducha Świętego, a ta miłość uzdalniała go do wielkodusznej służby każdemu człowiekowi. Doświadczywszy piękna i wartości tej istotnej życiowej prawdy, pozostawił swym duchowym córkom duchowy testament. Zaleca w nim przede wszystkim prostotę, od której uzależnia przyjęcie Bożego błogosławieństwa. Jest ona jedyną drogą dla służebniczek, bo dzięki niej możliwe jest nawiązanie bezpośredniej więzi z Ojcem, ona uzdalnia do otwarcia na przyjęcie łaski i do wypełnienia misji w wierności najdrobniejszym szczegółom. Wierność Bogu i zleconym przez Niego zadaniom może dokonywać się jedynie w jedności i klimacie siostrzanej miłości, a ta otwiera na natchnienia Ducha Świętego, który uczy całej reszty[129].

Droga, jaką przeszedł bł. Edmund, ukazująca skomplikowaną sytuację osobistą, wypełniona modlitwą, pracą umysłową i społeczną, naznaczona wieloma, po ludzku patrząc, niepowodzeniami i przeszkodami wobec jego najszlachetniejszych intencji realizowanych w bardzo złożonej rzeczywistości społeczno-politycznej, doprowadziła go do tego, co jedynie się liczy. Była dla niego drogą trudną, lecz pewną, do odkrycia Boga, wypełnienia Jego woli i synowskiego zjednoczenia z Nim w życiu i śmierci.

---

128 *Dziennik*, 20.10.1857, t. II, s. 307.
129 Por. A. Brzeziński, *Wspomnienie o śp. Edmundzie Bojanowskim*…, dz. cyt., s. 12.

Służebniczki odważnie podjęły twórczą inicjatywę oraz drogę naśladowania świętości Ojca Założyciela, by w ten sposób odpowiadać na znaki czasu pojawiające się w świecie. Bardzo ważne jest odczytywanie „zamiaru", by w zmieniających się warunkach jak najpełniej żyć charyzmatem duchowym i apostolskim Zgromadzenia dzisiaj, zachowując ciągłość życia duchowego i działalności dzięki zmianom adaptacyjnym. Obydwa wymiary – duchowy i apostolski, obejmują pełnię wartości i wynikającego z nich aktywnego zaangażowania w służbie Bogu i człowiekowi, Kościołowi i światu. W wartościach najwyższych, religijnych tkwi źródło właściwej motywacji, wartości, norm, które znajdują wyraz w działalności skierowanej na zewnątrz. Siostry mają bowiem moralny obowiązek, wynikający z ich motywacji religijnej, wyjścia w świat nie po to, by w nim pozostać, ale po to, by go zmieniać, a także by mu służyć. Oddziałują na innych poprzez świadectwo życia oraz związaną z nim działalność apostolską w konkretnych warunkach społeczno-kulturowych. Założyciel nadał jej taką dynamikę, by budziła gotowość służenia innym z dostosowaniem się do aktualnych potrzeb.

Dla żywotności i ciągłości dzieła istotna jest kondycja poszczególnych osób tworzących wspólnotę Zgromadzenia, ich duchowość, cechy osobowe, motywacje. To nie tyle w strukturach, ile w osobach dzieło żyje wciąż tym samym duchem. Ze względu na ponadczasowy charakter wartości, które wpisane są w duchowość i charyzmat, służebniczki dziś realizują te same cele i mogą używać tych samych prostych środków, którymi posługiwał się bł. Edmund na drodze swego duchowego rozwoju, odkrywania i realizowania Bożego zamysłu w życiu. Stworzył do ich realizacji konkretne struktury porządkujące działanie, ale siostrom zostawił duchowość i charyzmat, które zobowiązują je do wierności pierwotnej inspiracji, stylowi życia duchowego i apostolskiego zgodnego z naturą tej wspólnoty i jej misją w Kościele i świecie. Znajomość początków Zgromadzenia i jego historii są wskazaniem i wezwaniem, by zgodnie z duchem i rozeznaniem Kościoła pogłębiać i rozwijać dynamiczną wierność swej misji, przystosowując jej formy do nowych sytuacji i rozmaitych potrzeb, w postawie całkowitej uległości wobec Bożych natchnień. To stanowi drogę kontynuacji dzieła i koniecznej dynamiki twórczej wierności. Potrzeba więc powracania do początku i ciągłej odnowy, by zgodnie z zamiarem Założyciela realizować te same cele w służbie Bogu i najwyższym wartościom, odpowiadając na współczesne potrzeby dzieci, chorych i ubogich oraz wykorzystując wszystko, co służy integralnej wizji życia zgodnego z wartościami

chrześcijańskimi. Jednak zawsze gwarancją autentyczności wszelkiej odnowy, która chce pozostać wierna pierwotnej inspiracji, jest dążenie do coraz pełniejszego upodobnienia się do Chrystusa[130].

Summary

This presentation of visionary and exceptional results of work of blessed Edmund Bojanowski as a lay founder of a female congregation [*The Little Servants Sisters of the Immaculate Virgin Mary*] can prove to be useful not only for *The Little Servants Sisters'* life and activities and but also for lay people.

The story of his life shows how his personality was evolving. His views and functioning were animated by great expectations fulfilled successfully in a weak body and in the complicated world. E. Bojanowski had numerous gifts, including a founder charisma. He was able to reveal this charisma patiently, use it well and leave the fruits of his labour and his life for the congregation of his spiritual daughters. To ensure continuity and long-term nature of his work, it is not enough to concentrate on discovering what the founder was doing. First of all, it has to be explored why he was doing it. It is necessary to trace the roots of his motives and to detect fundamental criteria of choices he made. Only then, the inspiration that drove him and the timeless meaning of his work can be understood. His vision kept on growing in people and structures, slowly and against many difficulties. It seemed to be invisible but turned out to be effective and it is still alive.

Despite the deepest wishes blessed Edmund did not become a priest, but he sacrificed himself completely for matters of the Kingdom of God. He managed to integrate his life with the commandment of love. The main aim of his life was to strengthen this idea in himself, another human being, people and in Polish nation. With simplicity, confidence in God, firm persistence and the feeling of responsibility for the world and its problems, he made an effort to protect the values. It meant for him that these values had to be preserved, respected and transferred in life. He was driven by integrated vision of human being development, education and sanctification, taking into consideration the whole spectrum of values – from physical to supernatural.

130 Por. Jan Paweł II, *Vita consecrata*, nr 37.

Since his youth, he grew up to accomplish the mission of establishing a new female congregation. This led to discovery and awareness of God's will, which had not always been consistent with his plans. However, he always accepted this will as if it was his own.

He was brought up to respect religious and patriotic values, the authority of parents and teachers – both lay and clergy. This provided him with the openness to the contacts with scientists, artists, people of the Church, social and educational activists and representatives of all social states of his times. He took inspiration for his works, lifestyle and service from the knowledge of the Bible, poetry and philosophers works. He derived from folk customs, traditions and literature and used the examples of national heroes. All these areas of interests mentioned above shaped his personality, opinions, spirituality, mental activity, charity and devotion to national matters. Analysis of historical processes of the development of humankind and the discovery of the harmony between nature, religion and history as God's plan became the source of the guidelines for the concept of integrated upbringing and building proper structures of this system. Not only was he able to fascinate other people with discoveries and achievements of his life, but he also managed to transfer these ideas to the educational area, the congregation formation and the apostolate. What impresses in his work is unbelievable harmony between the social and spiritual dimensions of life, between devotion to God and to human being, between spiritual and missionary charisma. Due to this harmony he did not end up only as a religious social activist of his times, but he is considered to be the lay apostle. Thanks to his deep spirituality, his rich and intensive social activities turned into missionary activities.

Blessed Edmund's love to God was evolving on the basis of trust in His Providence, Mercy and respect to His will expressed in the commandments and revealed in everyday events. His love towards a human being grew on the basis of respect for his dignity, vocation and the value he represented by being the child of God. Rich spirituality of E. Bojanowski was connected with crucial features of his personality – healthy realism and dynamic activity. He was also practical by nature. He was a great organizer, a talented educator and a lay apostle of Polish peasants. He was willing to serve everyone in his environment and through the environment. Besides, he was able to read the signs of time and to interpret complicated reality of his times which was a particular gift from God. He received this gift – charisma for the good of others and not only did he share it with his contempora-

ries. His religious and pedagogical intuition exceeded major pedagogical achievements of his times. It allowed to establish a framework for nursery-orphanage work and form the rules for spiritual and missionary life for the next generations of *the Little Servants Sisters*. His sense of responsibility for a human being, nation, homeland and the Church was expressed in many initiatives aimed at protecting moral standards. His main concerns were proper child upbringing, respect for women and boosting their self-esteem, preserving christian, national and family tradition and taking care of the poor and the ill. The major achievement of his life was establishing the congregation *The Little Servants Sisters of the Immaculate Virgin Mary* which was accepted by the Church thanks to his efforts. His first communities were formed with simple girls from rural areas chosen in the groups of three to lead village nurseries, to take care of the ill and the poor, to work for their living and to provide moral support to the villagers. He wrote 'The Rules', expecting the girls to submit to them. They were supposed to serve God in simplicity and in sisterly love, placing all their trust in His Providence and Mercy. They were expected to work for human beings, particularly those in the greatest needs, recognizing Christ in need in them. These timeless laws derived from life, nature, religion and history laid a foundation for his work, not only in bl. Edmund's lifetime. Up to now they have been determining dynamic and relevance of his work. They point out the way of integrated development of everyone who gets involved into it.

The whole history of bl. Edmund shows that his life was a difficult but straight way to discover God and the laws of His Kingdom, to fulfill His will in very complicated social and political circumstances and, finally, to find filial unification with Him in life and death.

Marek Saj CSsR
UKSW – Warszawa
WSD – Tuchów

Prawne elementy życia braterskiego we wspólnocie zakonnej

Wstęp

Jednym z istotnych elementów życia w instytutach zakonnych jest życie braterskie[1]. W części dotyczącej wszystkich instytutów życia konsekrowanego, a więc nie tylko instytutów zakonnych, aktualnie obowiązującego *Kodeksu Prawa Kanonicznego* prawodawca kościelny określa życie braterskie w następujących słowach: „Braterskie współżycie, właściwe każdemu instytutowi, poprzez które wszyscy członkowie jednoczą się w szczególną jakby rodzinę w Chrystusie, tak powinno być określone, ażeby stawało się dla wszystkich wzajemnym wsparciem w wypełnianiu własnego powołania. Przez braterską zaś wspólnotę zaszczepioną i ugruntowaną w miłości członkowie winni stać się przykładem powszechnego pojednania w Chrystusie"[2]. Element ten jest tak ważny, że jego brak powoduje, iż nie można mówić o prowadzeniu życia zakonnego[3]. Oprócz podstaw ściśle teologicznych życia wspólnego ma ono także prawne znaczenie zapisane w normach prawa powszechnego oraz w prawie własnym poszczególnych instytutów zakonnych. Mając na uwadze przepisy kodeksowe, możemy wyszczególnić trzy zasadnicze elementy, które są konieczne do prowadze-

[1] Por. *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*. Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum 1984 (dalej: KPK/1983), kan. 607 § 2; *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1943 (dalej: KPK/1917), kan. 487, 488 1°, 577 § 1; Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (dalej: PC), nr 15; Paweł VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*. Przepisy wykonawcze do Dekretu Soboru Watykańskiego II *Perfectae caritatis*, 6 sierpnia 1966 (dalej: ES), nr II: 25; Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich i Kongregacja Biskupów, Wytyczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami *Mutuae relationes*, 14 maja 1978 (dalej: MR), nr 10.

[2] KPK/1983, kan. 602, por. PC, nr 15; ES, nr II: 25–29; Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelica testificatio*. Wskazania na temat odnowy życia zakonnego według nauki Soboru Watykańskiego II, 29 czerwca 1971 (dalej: ET), nr 26, 32, 34, 39–41; Święta Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Instrukcja *Venite seorsum*, 15 sierpnia 1969, nr V.

[3] Por. Jan Paweł II, *Wspólnota zakonna*. Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, 20 listopada 1992, „L'Osservatore Romano" 3 (1993), nr 3.

nia życia braterskiego. Należą do nich: dom zakonny, w którym mają obowiązek zamieszkiwać członkowie danego zakonnego instytutu, następnie podleganie własnemu przełożonemu wynikające ze złożonego ślubu posłuszeństwa, oraz kaplica, gdzie wspólnota zbiera się na wspólną i indywidualną modlitwę[4].

Akcentowanie tych elementów możemy także dostrzec w wielu przemówieniach Ojca świętego Benedykta XVI, co tylko potwierdza ich ważność i nieodzowność w życiu zakonnym. Papież ten na zakończenie Zebrania Plenarnego Unii Konferencji Przełożonych Wyższych Europy, które miało miejsce w Fatimie w lutym 2006 roku, powiedział, iż „życie wspólnotowe uczy nas »żyć razem« w sposób wymagający i jednocześnie bogaty w wartości ludzkie. Otwiera nas na zdolność do akceptowania inności i do uczenia się z cierpliwością dialogu, do spotkania z innym człowiekiem. Życie wspólnotowe stanowi zaproszenie do stałego przekraczania indywidualizmu i rozrywania kręgu lęków wobec innego, wobec obcokrajowca, wobec różnorodności (…). Prowadzi nas do coraz większej solidarności między zgromadzeniami, kulturami, religiami (…). Jest ono miejscem stałego rozeznania pod kątem naszej misji"[5]. Także w innym miejscu zaznaczył, że dzięki życiu wspólnemu, będącemu częścią posłannictwa osób konsekrowanych, można pokazać, iż Ewangelia potrafi zmieniać również międzyludzkie relacje oraz że miłość nie jest utopią, ale fundamentem tworzenia bardziej braterskiego świata[6].

Mówiąc o wyliczonych powyżej elementach prawnych życia braterskiego, ustawodawca kościelny „kładzie szczególny nacisk na element personalny społeczności zakonnej, czyli na wspólnotę, która winna być budowana na wzór Kościoła pierwotnego, dla której nauka ewangeliczna, święta liturgia, a zwłaszcza Eucharystia winny stanowić podstawę braterskiego sposobu życia"[7]. Opis tych prawnych elementów będzie stanowić treść niniejszego artykułu.

---

4 KPK/1983, kan. 608: „Zakonna społeczność winna mieszkać w domu prawnie ustanowionym, pozostając pod władzą przełożonego wyznaczonego zgodnie z przepisem prawa. Każdy dom powinien mieć przynajmniej kaplicę, w której należy odprawiać i przechowywać Eucharystię, ażeby była rzeczywiście centrum wspólnoty". Por. KPK/1917, kan. 488 5', 497 § 2, 516 § 1, 610 § 2, 1265 § 1, 1274 § 1; ET, nr 25, 48; Święta Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Dekret *Experimenta*, 2 lutego 1972, nr 1.

5 Benedykt XVI, *Nasze życie duchowe wobec wyzwań, jakie przeżywa Europa*. Przesłanie do zakonnic i zakonników Europy ogłoszone na zakończenie Zebrania Plenarnego Unii Konferencji Przełożonych Wyższych Europy, Fatima, 6–12 lutego 2006, Wiadomości KAI, 19 marca 2006, s. 27.

6 Por. Benedykt XVI, *Kościół i świat potrzebują waszego świadectwa*. Do osób konsekrowanych diecezji rzymskiej, Rzym, 10 grudnia 2005, „L'Osservatore Romano" 3 (2006), s. 36.

7 *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2/III, ks. II, *Lud Boży*, cz. III, *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego*, red. J. Krukowski, Poznań 2006, s. 42; por. PC, nr 15; ES, nr 25–26; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*. O życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie, 25 marca 1996 (dalej: VC), nr 42.

1. Zamieszkiwanie w domu instytutu

Nieodłącznym elementem życia braterskiego we wspólnocie jest dom zakonny i obowiązek zamieszkiwania w nim. Zgodnie z *Kodeksem Prawa Kanonicznego*, nie może być zakonników nieprzypisanych do jakiegoś domu zakonnego[8]. Ponieważ prawodawca kościelny wyraźnie postanowił, że zakonna społeczność winna mieszkać w domu zakonnym, dlatego każdy instytut musi mieć ustanowiony co najmniej jeden taki dom, w którym członkowie będą mogli mieszkać. Choć w prawie kodeksowym nie znajdujemy definicji domu zakonnego, to jednak w jego pojęciu możemy wyszczególnić kilka elementów. Należą do nich: grupa trzech osób zakonnych, powołanie domu zakonnego zgodnie z prawem, przestrzeń umożliwiająca zamieszkanie i kaplica, w której wspólnota będzie się zbierać na modlitwę. Minimalna liczba osób potrzebnych do erygowania domu instytutu została określona w normach mówiących o osobach prawnych[9]. Jak widać, *Kodeks* w opisie domu zakonnego kładzie nacisk na fakt zamieszkiwania przez zakonników wspólnie, sam budynek jest czymś drugorzędnym. Samo jednak przebywanie zakonników razem nie tworzy jeszcze domu zakonnego w rozumieniu prawnym, gdyż potrzeba spełnienia innych wymaganych przez prawodawcę elementów[10]. Według polskiego kanonisty Joachima Romana Bara, przez dom zakonny rozumiemy dom jakiegoś instytutu zakonnego, czyli miejsce, gdzie stale przebywa społeczność zakonna. W pojęciu domu zakonnego można rozróżnić element materialny – budynek zamieszkany na stałe przez społeczność zakonną, i element formalny – samą społeczność, czyli osobę moralną kolegialną, a więc instytut w najmniejszej swojej komórce. Dom zakonny musi być kanonicznie założony, czyli trzeba zachować wymagania określone w prawie kanonicznym[11].

Dom instytutu, aby mógł stać się domem zakonnym w kanonicznym znaczeniu, winien być erygowany zgodnie z przepisami prawa. W prawie kodeksowym czytamy: „Domy instytutu zakonnego są erygowane przez władzę kompetentną zgodnie z konstytucjami, po uzyskaniu wcześniej pisemnej zgody biskupa diecezjalnego”[12]. Taka sama była odnośna norma

---

8 KPK/1983, kan. 608: „Zakonna społeczność winna mieszkać w domu prawnie ustanowionym”; por. ET, nr 25, 48.

9 Por. KPK/1983, kan. 115 § 1: „Osobami prawnymi w Kościele są albo zespoły osób, albo zespoły rzeczy”. § 2: „Zespół osób, który może być ustanowiony co najmniej z trzech osób, jest kolegialny, jeżeli jego działanie określają członkowie współdziałający w podejmowaniu decyzji, na równych prawach lub nie, zgodnie z przepisami prawa i statutów; w przeciwnym wypadku jest niekolegialny”.

10 Por. KPK/1983, kan. 608.

11 Por. J. R. Bar, *Poradnik kanonicznego prawa zakonnego*, Warszawa 1986, s. 18.

12 KPK/1983, kan. 609 § 1; por. LG, nr 45; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*. Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich. Przekład polski Gaudium

poprzednio obowiązującego *Kodeksu* z 1917 roku[13]. Po dokonaniu erekcji domu istotnym elementem jest kwestia zapewnienia środków materialnych na działalność instytutu i funkcjonowanie zgodnie z jego prawem własnym. Odnosi się do tej sprawy *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku: „Dokonując erekcji domu, trzeba mieć na uwadze pożytek Kościoła oraz instytutu, jak również zadbać o to, co jest potrzebne do właściwego podjęcia przez członków życia zakonnego zgodnie z celami i duchem instytutu"[14]. Przełożeni mogą erygować dom dopiero wtedy, gdy będzie realna możliwość zaspokojenia potrzeb członków instytutu. Przez spełnienie tych potrzeb rozumieć należy przygotowanie odpowiedniego i dobrego miejsca, w którym można zamieszkać. Każdy powinien mieć możliwość podjęcia pracy, która pozwoli danemu instytutowi utrzymać się i prowadzić własne dzieła apostolskie. Zgodnie z kościelnymi dokumentami, nie musi istnieć bezwzględna pewność co do przyszłych dochodów, ale wymagane jest roztropne przewidywanie dotyczące utrzymania wspólnoty[15]. Niespełnienie powyższych warunków prowadzi jedynie do niegodziwości erekcji domu instytutu, chociaż brak środków odpowiednich do działalności i życia prowadzi w sposób bezpośredni do rozluźnienia dyscypliny zakonnej. Dlatego wspólnota, która mieszka w domu prawnie ustanowionym, musi żyć zgodnie z zadaniami i charakterem instytutu. Poprzednio obowiązujący *Kodeks Prawa Kanonicznego* przy erygowaniu domu instytutu na pierwszym miejscu stawiał aspekt materialny, zakazując zakładania nawet jednego domu, jeśli nie będzie zabezpieczone odpowiednie mieszkanie i utrzymanie[16]; czyni tak w przeciwieństwie do aktualnie obowiązującego, choć i ten nie lekceważy tej sprawy.

W wykonywaniu swojej apostolskiej działalności każdy instytut zakonny musi zawsze przestrzegać warunków, które zostały zawarte w pisemnej zgodzie wyrażonej przez biskupa diecezjalnego na erekcję domu zakonne-

2002 (dalej: KKKW), kan. 509 § 1: „Do ważnego erygowania domu zakonnego lub zgromadzenia potrzeba pisemnej zgody Biskupa eparchialnego, a jeżeli chodzi o erygowanie pierwszego domu zakonnego lub zgromadzenia na prawie patriarszym w jakiejś eparchii, wymagana jest w granicach terytorium Kościoła patriarchalnego zgoda Patriarchy; lub w pozostały przypadkach Stolicy Apostolskiej".

13 Zob. KPK/1917, kan. 497 § 1: „*Ad erigendam domum religiosam exemptam, sive formatam sive non formatam, aut monasterium monialium, aut in locis Sacrae Congregationi de Prop. Fide subiectis quamlibet religiosam domum, requiritur beneplacitum Sedis Apostolicae et Ordinarii loci consensus in scriptis datus; secus, satis est Ordinarii venia*".

14 KPK/1983, kan. 610 § 1; por. KPK/1917, kan. 496; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (dalej: LG), nr 45.

15 Por. KPK/1983, kan. 610 § 2; VC, nr 49; LG, nr 43–45; J. R. Bar, *Poradnik kanonicznego…*, dz. cyt., s. 19; *Komentarz do Kodeksu…*, dz. cyt., s. 44.

16 KPK/1917, kan. 496: „*Nulla religiosa domus erigatur, nisi iudicari prudenter possit vel ex reditibus propriis vel ex consuetis eleemosynis vel alio modo congruae sodalium habitationi et sustentationi provisum iri*".

go[17]. Oznacza to, że biskup może dołączyć swoje warunki, ale nie mogą one być sprzeczne z własną działalnością instytutu, przez którą rozumiemy czynności dotyczące natury, celu, ducha i charakteru instytutu oraz jego zdrowych tradycji, czyli tego wszystkiego, co składa się na jego dziedzictwo[18]. Może jednak zaistnieć sytuacja, że dany dom zakonny będzie musiał zmienić swoje dotychczasowe przeznaczenie. Jeśli zmiana przeznaczenia dotyczy spraw wewnętrznych, nie potrzeba do tego zgody innej zewnętrznej władzy, decyduje o tym sam instytut. Gdy jednak ma nastąpić zmiana pierwotnego przeznaczenia, które warunkowało wydanie zgody ordynariusza na tę erekcję, to wówczas również winien on wyrazić swoją zgodę na inne przeznaczenie domu. *Kodeks* wyraża to w słowach: „Wymagana jest zgoda biskupa diecezjalnego na przeznaczenie domu zakonnego na dzieła apostolskie inne od tych, dla których został ustanowiony. Nie jest ona jednak potrzebna, gdy chodzi o zmiany, które przy zachowaniu przepisów fundacyjnych odnoszą się tylko do wewnętrznego zarządu i dyscypliny"[19].

Choć prawne ustanowienie domu zakonnego nie zawiera w sobie czasu jego trwania, to jednak może on być zniesiony przez kompetentną kościelną władzę. Zagadnienie to ustawodawca powszechny reguluje w następujący sposób: „Dom zakonny prawnie erygowany może być zniesiony przez najwyższego przełożonego zgodnie z przepisami konstytucji, po zasięgnięciu rady biskupa diecezjalnego. O majątku znoszonego domu winno zadecydować własne prawo instytutu, z zachowaniem jednak woli fundatorów lub ofiarodawców, jak również praw słusznie nabytych"[20]. Obecny przepis jest nieco łagodniejszy od poprzedniego. O ile obecnie nie potrzeba zgody biskupa diecezjalnego na zniesienie domu zakonnego, wystarczy tylko zasięgniecie jego opinii, to wcześniej musiał on również wyrażać zgodę na zniesienie domu, na którego erekcję dał uprzednio zgodę[21]. Do zniesie-

[17] Por. J. Kałowski, *Życie braterskie we wspólnocie*, Warszawa 1999, s. 183.

[18] Por. KPK/1983, kan. 578; KKKW, kan. 426: „Wszyscy poszczególni zakonnicy, zarówno przełożeni, jak i podwładni, nie tylko powinni wiernie i w całości zachowywać to, co ślubowali, lecz także prowadzić życie według przepisów typików i statutów oraz z wiernym zachowaniem zamysłów i wskazań założyciela, aby w ten sposób dążyć do doskonałości swojego stanu"; KPK/1917, kan. 593: „*Omnes et singuli religiosi, Superiores aeque ac subditi, debent, non solum quae nuncuparunt vota fideliter integreque servare, sed etiam secundum regulas et constitutiones propriae religionis vitam componere atque ita ad perfectionem sui status contendere*"; PC, nr 2; LG, nr 45; ES, nr II: 16 § 3.

[19] KPK/1983, kan. 612. Przepisy aktualnie obowiązującego *Kodeksu Prawa Kanonicznego* są w tej materii identyczne z normami poprzedniego *Kodeksu*. KPK/1917, kan. 497 § 4: „*Ut constituta domus in alios usus convertatur, eaedem sollemnitates requiruntur de quibus in § 1, nisi agatur de conversione quae, salvis fundationis legibus, ad internum regimen et disciplinam religiosam dumtaxat referatur*".

[20] KPK/1983, kan. 616 § 1; por. KPK/1917, kan. 498, 1501; ES, nr I: 34; KKKW, kan. 438 § 3: „Monaster pomocniczy może być zniesiony dekretem przełożonego monasteru, od którego zależy, zgodnie z normami typików oraz za zgodą Biskupa eparchialnego".

[21] Por. KPK/1917, kan. 498: „*Domus religiosa sive formata sive non formata, si ad religionem exemptam pertineat, supprimi nequit sine beneplacito apostolico; si ad Congregationem iuris pontificii non exemptam, supprimi potest a supremo Moderatore, consentiente Ordinario loci; si ad Congregationem*

nia domu zakonnego konieczne jest istnienie przyczyn, które powodują taką decyzję przełożonych zakonnych. Dom instytutu może zatem przestać istnieć na skutek czynników zewnętrznych, takich jak wojna, zburzenie itp., a jego odbudowanie nie zostanie podjęte przed upływem stu lat[22]. Dom taki może także zostać zniesiony z tak zwanych przyczyn wewnętrznych, np. gdyby z powodu zmienionych okoliczności nie mógł już wykonywać dzieł, ze względu na które w tym miejscu powstał[23]. Jeszcze inną sytuacją będzie zniesienie jedynego domu danego instytutu. Wtedy decyzja o zniesieniu zastrzeżona jest Stolicy Apostolskiej, ponieważ łączy się ona ze zniesieniem samego instytutu. W takich sytuacjach Stolica Apostolska decyduje także o majątku tego instytutu[24].

Życie i działalność apostolska członka instytutu życia konsekrowanego zawsze związane są z instytutem, do którego dana osoba należy. Wspólnota tradycyjnie postrzegana jest jako ta, która związana jest z domem wspólnie zamieszkiwanym[25]. Poszczególni „członkowie instytutów zakonnych i stowarzyszeń życia apostolskiego nabywają stałe zamieszkanie w miejscu, gdzie jest położony dom, do którego należą"[26]. Przez obowiązek stałego zamieszkiwania nie rozumie się tylko fizycznego pobytu, ale również praktykowanie braterskiego współżycia, które wynika ze złożonej profesji[27]. „Zakonnicy powinni mieszkać we własnym domu zakonnym, zachowując życie wspólne, i nie opuszczać go bez zezwolenia swego przełożonego. Gdy natomiast chodzi o dłuższą nieobecność w domu, to przełożony wyższy, działając za zgodą swej rady, może dla słusznej przyczyny zezwolić zakonnikowi na przebywanie poza domem instytutu, jednak nie dłużej niż rok, chyba że chodzi o ratowanie zdrowia, odbycie studiów lub wykonywanie apostolatu w imieniu instytutu"[28].

iuris dioecesani, sola Ordinarii loci auctoritate, audito Congregationis Moderatore, salvo praescripto can. 493, si de unica domo agatur, salvoque iure recursus in suspensivo ad Sedem Apostolicam".

22 KPK/1983, kan. 120 § 1: „Osoba prawna ze swej natury trwa nieprzerwanie. Wygasa jednak, jeśli zostanie zniesiona przez kompetentną władzę albo nie działa przez okres stu lat. Prywatna osoba prawna wygasa ponadto, jeśli samo stowarzyszenie zostaje rozwiązane zgodnie z postanowieniami statutów, albo jeśli zdaniem kompetentnej władzy wygasła sama fundacja, zgodnie z postanowieniami statutów"; por. KPK/1917, kan. 102 § 1; ES, nr I, 34 § 1.

23 Por. KPK/1983, kan. 616 § 1 i § 3.

24 Por. KPK/1983, kan. 616 § 2; KPK/1917, kan. 493, 498, 1501; PC, nr 21.

25 E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 1998, s. 479–480.

26 KPK/1983, kan. 103. Norma tego kanonu jest nowym przepisem, nie ma bowiem swojego odpowiednika w dawnym prawie kodeksowym. Podobne sformułowanie tego kanonu znajdujemy w KKKW, kan. 913: „Członkowie instytutów zakonnych, jak również stowarzyszeń życia wspólnego na wzór zakonników nabywają stałe zamieszkanie w miejscu, gdzie położony jest dom, do którego należą; tymczasowe zamieszkanie w miejscu, gdzie ich przebywanie trwało przynajmniej trzy miesiące".

27 Por. KPK/1983, kan. 607 § 2.

28 KPK/1983, kan. 665 § 1; por. PC, nr 15; KKKW, kan. 478: „Przełożony monasteru może udzielić zezwolenia na przebywanie zakonników poza monasterem na czas określony w typikach; na nieobecność przekraczającą rok wymagane jest pozwolenie władzy, której monaster podlega, chyba że nieobecność wynika z powodu studiów albo choroby"; KPK/1917, kan. 594 § 1, 606 § 2: „*Supe-*

Członek instytutu zakonnego zostaje włączony do domu własnego instytutu w momencie inkorporacji[29], dzięki której członkowie „instytutów zakonnych i stowarzyszeń życia apostolskiego nabywają stałe zamieszkanie w domu, w którym przebywają zgodnie z przepisem kan. 102, § 2"[30]. „Prawo własne poszczególnych instytutów zakonnych określa, w którym momencie następuje inkorporacja do domu zakonnego i od kiedy powoduje ona skutki prawne. Według obecnie stosowanej praktyki, włączenie do domu zakonnego może zaistnieć albo przez dekret zobowiązujący na mocy ślubu posłuszeństwa do zamieszkania w określonym domu i do zależności od przełożonego, albo przez zwykły akt administracyjny"[31]. W sytuacji gdy osoba taka musi zajmować się działalnością, która wymaga od niej przebywania w innym miejscu niż to, gdzie została inkorporowana, istnieje możliwość pobytu czasowego w innym domu instytutu, co wiąże się z faktycznym przebywaniem bądź zamiarem pozostania tam przez co najmniej trzy miesiące[32]. Te szczegółowe normy dotyczące przypisania do konkretnego domu zakonnego bezsprzecznie świadczą o jego dużym znaczeniu w życiu braterskim osoby konsekrowanej.

Jak wspomniano wyżej, prawodawca kościelny w opisie domu zakonnego kładzie akcent nie na budynek, ale na społeczność zakonną, która w nim zamieszkuje. Ten właśnie element zauważyć można również w przemówieniach Ojca świętego Benedykta XVI. Na temat znaczenia klasztoru-domu zakonnego, nie tylko dla samych zakonników, ale i dla wszystkich innych chrześcijan, wypowiedział się on dwa razy. W przesłaniu do uczestników sesji plenarnej Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego podkreślił, że również współcześnie „w klasztorach i ośrodkach duchowości mnisi, osoby zakonne i konsekrowane stwarzają wiernym oazy kontemplacji i szkoły modlitwy, wychowania do wiary i duchowej opieki"[33]. Obszerniej jednak wypowiada się o klasztorze podczas swej podróży apostolskiej do Austrii. Mówi tam o podwójnym znaczeniu nazwy Austrii – „Klosterreich", czyli „królestwo klasz-

rioribus fas non est, salvis praescriptis in can. 621–624, permittere ut subditi extra domum propriae religionis degant, nisi gravi et iusta de causa atque ad tempus quo fieri potest brevius secundum constitutiones; pro absentia vero quae sex menses excedat, nisi causa studiorum intercedat, semper Apostolicae Sedis venia requiritur".

29 Inkorporacja jest aktem, poprzez który następuje włączenie członka do instytutu zakonnego za pomocą profesji zakonnej, łącznie z prawami i obowiązkami, które są zdefiniowane w prawie własnym. Por. J. M. Daniluk, *Inkorporacja*, w: *Encyklopedia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Lublin 2000, s. 152.

30 KPK/1983, kan. 103.

31 J. Kałowski, *Życie braterskie*…, dz. cyt., s. 192.

32 Por. tamże, s. 192–193; KPK/1983, kan. 102 § 2.

33 Benedykt XVI, *Życie konsekrowane w świecie współczesnym*. Przesłanie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Castel Gandolfo, 27 września 2005, „L'Osservatore Romano" 11–12 (2005), s. 5.

torów" i „bogata w klasztory". Miejsca zamieszkania zakonników określa miejscami preferencji Boga, miejscami duchowej siły, źródłami Bożej bliskości. Choć jego przemówienie skierowane jest wprost do wspólnoty cystersów, to słowa te można odczytać jako apel do wszystkich osób konsekrowanych, by swoim życiem jasno ukazywały ludziom pierwszeństwo Boga, by klasztor był duchową oazą pokazującą światu to, co najważniejsze, czyli Boga i Jego niezgłębioną miłość. Podczas tego spotkania zwrócił się również do innych wiernych, wprost prosząc o traktowanie klasztorów jako tego, czym zawsze były i do dziś chcą być, a nie tylko jako miejsc kultury i tradycji, a nawet zwykłych przedsiębiorstw, gdyż te sprawy w Kościele nie są nigdy najważniejsze[34].

2. Posłuszeństwo przełożonemu

Zgodnie z *Kodeksem Prawa Kanonicznego,* osoba, która składa profesję zakonną i zobowiązuje się do zachowywania trzech rad ewangelicznych, zostaje inkorporowana do instytutu, którego prawa i obowiązki ma wypełniać. Złożenie ślubu posłuszeństwa oznacza, że osoba konsekrowana podlega władzy przełożonych[35]. W instytutach życia konsekrowanego władza ta jest niezbędna do wspólnotowego i indywidualnego poszukiwania i wypełniania woli Bożej, umożliwia także poszczególnym osobom życie własną konsekracją, zwłaszcza poprzez urzeczywistnianie ewangelicznej rady posłuszeństwa, a także zabezpiecza wykonywanie misji instytutu zgodne z jego charyzmatem[36]. Kodeksowa norma wyraża to słowami: „Ewangeliczna rada posłuszeństwa, podejmowana w duchu wiary i miłości do naśladowania Chrystusa posłusznego aż do śmierci, zobowiązuje do podporządkowania własnej woli prawowitym przełożonym, zastępującym Boga, gdy wydają polecenia zgodnie z własnymi konstytucjami"[37]. Władza przełożonego wynika z natury społeczności kościelnej, a także – w przypadku członka instytutu zakonnego – z dobrowolnego zobowiązania, jakim jest złożony ślub posłuszeństwa[38]. To właśnie stanowi drugi istotny

---

34 Por. Benedykt XVI, *Niczego nad służbę Bożą nie przedkładać*. Spotkanie z cystersami w opactwie, Heiligenkreuz, 9 września 2007, „L'Osservatore Romano" 11–12 (2007), s. 29.

35 Por. KPK/1983, kan. 654; KPK/1917, kan. 487, 488 1'; LG, nr 44, 45; Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, Instrukcja o odnowie formacji zakonnej *Renovationis causam*, 6 stycznia 1969 (dalej: RC), nr 7, 34, 36.

36 Por. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja Posługa władzy i posłuszeństwo *Faciem tuam, Domine, requiram*, 11 maja 2008, nr 3.

37 KPK/1983, kan. 601; por. LG, nr 42; PC, nr 14; ET, nr 23–28.

38 Por. W.B. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, 2/III, ks. II, *Lud Boży*, cz. III, *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego*, Lublin 1990, s. 36.

prawny element życia braterskiego we wspólnocie zakonnej, czyli posłuszeństwo własnemu przełożonemu.

W instytutach życia konsekrowanego władza sprawowana może być na dwa sposoby: indywidualny i kolegialny. Jednak przełożonym domu zakonnego zawsze jest jedna osoba, gdyż urzędu tego nie można sprawować w sposób kolegialny. Elio Gambari twierdzi, że „właśnie ze względu na godność osoby oraz z wielu innych powodów natury duchowej, psychicznej, duszpasterskiej itp. nie wypada funkcji przełożonego powierzać wyłącznie jakiejś grupie osób, czyli osobie kolegialnej. W tym wypadku znajduje zastosowanie zasada dotycząca funkcjonalności oraz wykładnia prawna stosowana przez Stolicę św., a także kan. 6 § 2, według którego kanony przytaczające poprzednie prawo powinny być interpretowane zgodnie z tradycją kanonistyczną. Postać przełożonego – jako ojca i mistrza – wymaga, aby reprezentowała ją osoba fizyczna, bardziej odpowiednia do pełnienia tej posługi"[39]. Przełożony taki najczęściej ustanawiany jest poprzez kanoniczny wybór, zgodnie z prawem własnym zawartym w konstytucjach instytutu[40]. Władza, którą otrzymuje przełożony, wynika z prawa powszechnego oraz konstytucji[41]. Termin „przełożony" w znaczeniu prawnym oznacza osobę fizyczną, wyposażoną w zwyczajną władzę rządzenia, która może być własna lub zastępcza[42]. Zwyczajna władza rządzenia jest własna, gdy sprawuje się ją we własnym imieniu, jest natomiast zastępcza, gdy wykonuje się ją w imieniu zastępowanego[43]. Przełożony wyposażony w taką władzą rządzi całym instytutem lub jego częścią. Jego władza jest zwyczajna, złączona z urzędem, chociaż może być zastępcza. Ten, kto ma tylko władzę delegowaną, nie jest przełożonym. Nie jest również przełożonym w ścisłym znaczeniu, jeżeli nie sprawuje władzy przynajmniej nad domem zakonnym, ale tylko nad jego częścią, albo tylko nad jedną, wybraną kategorią jego członków[44].

---

39 E. Gambari, *Życie zakonne…*, dz. cyt., s. 649.

40 Por. KPK/1983, kan. 625 § 1. Jedynym źródłem tej normy jest kanon 507 poprzednio obowiązującego *Kodeksu Prawa Kanonicznego*: § 1': „*In electionibus, quae a Capitulis fiunt, servetur ius commune de quo in can. 160–182, praeter cuiusque religionis constitutiones eidem non contrarias.* § 2: *Caveant omnes a directa vel indirecta suffragiorum procuratione tam pro seipsis quam pro aliis.* § 3: *Postulatio admitti potest solum in casu extraordinario et dummodo in constitutionibus non prohibeatur*".

41 Por. KPK/1983, kan. 596 § 1–3; KPK/1917, kan. 501 § 1, 503.

42 Por. KPK/1983, kan. 131 § 2.

43 Por. J. Krukowski, R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, ks. I, *Normy ogólne*, Poznań 2003, s. 216.

44 Por. J. R. Bar, *Poradnik kanonicznego…*, dz. cyt., s. 93.

Kodeks Prawa Kanonicznego podaje trzy kategorie przełożonych: generalny[45], prowincjalny[46] i miejscowy, zwany inaczej lokalnym[47]. Kandydat na przełożonego, bez względu na to, czy będzie wybierany czy mianowany, musi spełniać określone prawem wymagania. Nade wszystko wymaga się odpowiedniego czasu od złożenia przez niego profesji wieczystej lub definitywnej. Gdy ma być wyznaczony przełożony wyższy, czas od tej profesji ma być określony w konstytucjach, w przypadku innych przełożonych w prawie własnym[48].

Ze względu na ważność urzędu przełożonego kwestię czasu sprawowania przez niego władzy reguluje prawodawca kościelny. „Przełożeni winni być ustanawiani na określony i odpowiedni przeciąg czasu, zgodnie z naturą i potrzebami instytutu, chyba że – w odniesieniu do najwyższego przełożonego lub przełożonych domu niezależnego – inaczej postanawiają konstytucje"[49]. Przepis taki oznacza, że na ściśle określony czas wybierany jest przełożony części instytutu, czyli prowincji, oraz przełożony miejscowy. Czas, jaki ma trwać kadencja, nie może być ani za długi, ani za krótki. Powinno się zakładać możliwość przedłużenia czasu trwania danego urzędu. Zaleca się przełożonym po upływie pewnego czasu powrót do zwykłego trybu życia w instytucie. Taka sytuacja ma za zadanie przypomnienie celu, za jakim ma podążać przełożony, a jest nim służba[50]. *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1917 roku zawierał normę, że jeżeli w konstytucjach nie było postanowione inaczej, wyżsi przełożeni powinni być wybierani czasowo. Natomiast przełożeni niżsi mieli być wybierani na trzy lata, ale po drugiej kadencji wymagana była przerwa[51].

---

45 Przełożony generalny to najwyższy przełożony hierarchicznego instytutu życia konsekrowanego. Por. J. M. Daniluk, *Generał*, w: *Encyklopedia instytutów…*, dz. cyt., s. 136.

46 Przełożony prowincji to wyższy przełożony, który zarządza częścią instytutu, czyli prowincją zakonną. Por. M. Daniluk, *Prowincjał*, w: *Encyklopedia instytutów…*, dz. cyt., s. 309.

47 Przełożony miejscowy, zwany w niektórych instytutach rektorem, to przełożony domu zakonnego. Por. M. Daniluk, *Rektor*, w: *Encyklopedia instytutów…*, dz. cyt., s. 323.

48 Por. KPK/1983, kan. 623. *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1917 roku normował tę sprawę bardziej szczegółowo, wymagając od kandydata na taki urząd co najmniej 10 lat od pierwszej profesji, prawego pochodzenia oraz ukończenia 40 roku życia w przypadku kandydata na urząd najwyższego przełożonego i przełożonej klasztoru mniszek oraz 30 roku życia w przypadku innych wyższych przełożonych. Kan. 504: „*Firmis propriis cuiusvis religionis constitutionibus quae provectiorem aetatem aliaque potiora requisita exigant, ad munus Superioris maioris inhabiles sunt qui eadem religionem professi non sunt a decem saltem annis a prima professione conputandis, ex annos quadraginta non expleverunt, si agatur de supremo religionis Moderatore aut de Antistita in monialium monasterio; annos triginta, si de aliis Superioribus maioribus*".

49 KPK/1983, kan. 624 § 1; por. KKKW, kan. 444 § 2: „Jeśli typiki inaczej nie stanowią, przełożeni monasterów zależnych ustanawiani są na czas określony samymi typikami przez przełożonego monasteru *sui iuris* za zgodą swojej rady, jeżeli monaster jest filialny, a po konsultacji z tą radą, jeżeli jest monasterem pomocniczym".

50 Por. KPK/1938, kan. 624 § 2.

51 Por. KPK/1917, kan. 505: „*Superiores maiores sint temporarii, nisi aliter ferant constitutiones; Superiores autem minores locales ne constituantur ad tempu ultra triennium; quo exacto possunt ad tempus ultra triennium; quo exacto possunt ad idem minus iterum assumi, si constitutionies ita ferant, sed non tertio immediate in eadem religiosa domo*".

Mając na uwadze rodzaj posługi, jaką pełnią przełożeni we wspólnocie zakonnej, powinni oni „przebywać każdy w swoim domu i nie opuszczać go, poza wypadkami przewidzianymi we własnym prawie”[52]. „Przełożony ma być animatorem wspólnoty, zwornikiem jej jedności. Odpowiedzialny jest za pracę apostolską przez nią wykonywaną”[53]. Władza sprawowana przez przełożonych powinna być pełna odpowiedzialności i troski o dobro wszystkich, a zarazem każdego zakonnika[54]. Istnieją jednak dziedziny życia, w których przełożeni mają obowiązek pozostawić swobodę członkom wspólnoty. Należy do nich przede wszystkim korzystanie z sakramentu pokuty i pojednania. W normie kodeksowej czytamy: „Przełożeni powinni zostawić swoim podwładnym należną wolność w zakresie korzystania z sakramentu pokuty i kierownictwa duchowego, z zachowaniem wszakże dyscypliny instytutu”[55]. Spowiednicy mają więc być do dyspozycji cały czas, co umożliwi pełny dostęp osobom, które ich potrzebują[56]. Z drugiej jednak strony, pozostali członkowie wspólnoty „powinni z zaufaniem przychodzić do swoich przełożonych, którym też mogą w sposób wolny i nieprzymuszony otwierać swoje wnętrze. Natomiast zabrania się przełożonym nakłaniać ich w jakikolwiek sposób do otwierania przed nimi sumienia”[57]. Na każdym przełożonym ciążą obowiązki ascetyczno-duszpasterskie. Ma on sumiennie wykonywać urząd, który jest mu powierzony. Wspólnota braterska ma być budowana w Chrystusie. Członkowie wspólnoty mają mieć dostęp do słowa Bożego. Przełożony ma czuwać nad odprawianiem świętej liturgii. Musi być przykładem dla współbraci. Także do jego obowiązków należy troska o potrzeby wspólnoty, chorych, pomoc niepewnym i wytrwanie w pokorze w stosunku do wszystkich[58].

---

52 KPK/1983, kan. 629; por. KKKW, kan. 446: „Przełożony powinien rezydować w swoim monasterze i nie opuszczać go poza wypadkami przewidzianymi normami typików”; KPK/1917, kan. 508: „*In sua quisque domo Superiores commorentur nec ab eadem discedant, nisi ad normam constitutionum*”.

53 W.B. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*..., dz. cyt., s. 51.

54 Por. J. Kałowski, *Życie braterskie*…, dz. cyt., s. 186.

55 KPK/1983, kan. 630 § 1; por. KKKW, kan. 474 § 2: „Zachowując typiki, które zalecają spowiedź u wyznaczonych spowiedników, wszyscy członkowie monasteru mogą przystępować do sakramentu pokuty u każdego kapłana mającego upoważnienie do sprawowania tego sakramentu, z zachowaniem karności monastycznej”. W poprzednio obowiązującym *Kodeksie Prawa Kanonicznego* zagadnienie korzystania z sakramentu pokuty i pojednania było bardziej szczegółowo unormowane, zwłaszcza jeśli chodziło o spowiedź zakonnic. KPK1917, kan. 519: „*Firmis constitutionibus quae confessionem statis temporibus praecipiunt vel suadent apud determinatos confessarios peragendam, si religiosus, etiam exemptus, ad suae conscientiae quietem, confessarium adeat ab Ordinario loci approbatum, etsi inter designatos non recensitum, confessio, revocato quolibet contrario privilegio, valida et licita est et confessarius potest religiosum absolvere etiam a peccatis et censuris in religione reservatis*”.

56 Por. E. Gambari, *Życie zakonne*…, dz. cyt., s. 658.

57 KPK, kan. 630 § 5; por. KPK/1917, kan. 530 §§ 1–2.

58 Por. KPK/1983, kan. 619. Obowiązkami przełożonego wspólnoty zakonnej szczegółowo zajmują się liczne dokumenty kościelne, które stanowią źródło tej kodeksowej normy. Zob.: Sobór Watykański II, Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium* (dalej: SC), nr 19; LG, nr 44; Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (dalej: CD), nr 15–16; PC, nr 4, 6, 14–15; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 25; Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum or-*

Innym jeszcze obowiązkiem przełożonego gwarantującym prawidłowe braterskie życie jest wizytacja. Kwestia ta uregulowana jest w prawie kodeksowym w następujący sposób: „Przełożeni, ustanowieni przez własne prawo instytutu, powinni w określonym czasie wizytować domy i członków sobie powierzonych zgodnie z przepisami wspomnianego prawa własnego”[59]. Wizytacja oznacza więc przeprowadzenie przez przełożonego badania, które dotyczy życia zakonnego w określonym domu instytutu, i sprawdzenie, czy obowiązki przełożonych i podwładnych są wypełniane w sposób właściwy[60]. Ma ona na celu utrzymanie osobowego kontaktu między przełożonym a członkami instytutu. Dodatkowo pozwala zapoznać się z aktualną sytuacją wspólnoty, co z kolei pomaga w rozwiązywaniu pojawiających się problemów[61]. Wizytacji podlegają nie tylko osoby, ale także wszelkie dobra doczesne, zwłaszcza te, które służą sprawowaniu kultu Bożego[62]. Współczesny kanonista Elio Gambari twierdzi, że w naszych czasach wizytacja przyjmuje formę spotkania rodzinnego, które charakteryzuje się dużą swobodą. Podkreśla jednocześnie, że najważniejsze są obiektywne motywy takiego spotkania, czyli dobro całego instytutu i konkretnego domu zakonnego[63].

Na rzeczywistość drugiego prawnego elementu życia braterskiego zwraca uwagę obecny następca św. Piotra papież Benedykt XVI. W 2006 roku powiedział on do przełożonych generalnych Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, iż „posługa władzy wymaga od was stałej umiejętności ożywiania życia konsekrowanego, przypominania jego sensu, wysuwania propozycji, pomagania powierzonym wam osobom, by wiernie i zawsze na nowo odpowiadały na wezwania Ducha. Z tym waszym zadaniem często wiąże się krzyż, a czasem również samotność, wymagające głębokiego poczucia odpowiedzialności, wytrwałej wielkoduszności i nieustannego zapominania o sobie. Zostaliście powołani, by umacniać i prowadzić waszych braci i siostry w niełatwych czasach, w których nie brak rozlicznych zasadzek”[64]. Sprawowanie władzy w insty-

dinis (dalej: PO), nr 7; ES, nr II: 16; Jan Paweł II, List apostolski *Sanctorum altrix*, 11 lipca 1980.

59 KPK/1983, kan. 628 § 1; por. KKKW, kan. 420 § 1: „Przełożeni wyżsi, których typiki monasteru lub statuty zakonu czy zgromadzenia wyznaczają do funkcji wizytatora, powinni w czasie przez nie wyznaczonym wizytować wszystkie domy im podległe osobiście albo przez innych, jeśli mają zgodną z prawem przeszkodę”; KPK/1917, kan. 511: „*Maiores religionum Superiores quos ad hoc munus constitutiones designant, temporibus in eisdem definitis, omnes domos sibi subiectas visitent per se, vel per alios, si fuerint legitime impediti*”.

60 Por. J. R. Bar, *Poradnik kanonicznego…*, dz. cyt., s. 127.

61 Por. E. Gambari, *Życie zakonne…*, dz. cyt., s. 659–660.

62 J. R. Bar, *Poradnik kanonicznego…*, dz. cyt., s. 127.

63 Por. E. Gambari, *Życie zakonne…*, dz. cyt., s. 660.

64 Benedykt XVI, *Bądźcie wiarygodnym i jasnym znakiem Ewangelii*. Do przełożonych generalnych instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego, Rzym, 22 maja 2006, „L'Osservatore Romano” 9–10 (2006), s. 35.

tutach, jak i podleganie jej, rozważa się zawsze w kontekście złożonego ślubu czy też przyrzeczenia posłuszeństwa. Ojciec święty pełnienie władzy nazywa z jednej strony delikatną funkcją przełożonego lub przełożonej, zaś z drugiej brzemieniem[65]. Widząc niezastąpioną wartość przykładu idącego z góry, najpierw przełożonym poleca życie w posłuszeństwie Chrystusowi i przestrzeganie reguły własnego instytutu, gdyż tylko wtedy inni członkowie wspólnoty odkryją w posłuszeństwie przełożonemu wolność dzieci Bożych[66]. W innym miejscu na zadane sobie pytanie: „Jak pojmować władzę i posłuszeństwo, by coraz pełniej inspirowały się Ewangelią?", odpowiada: „Brzemię tych, którzy są powołani do pełnienia delikatnej funkcji przełożonego lub przełożonej na wszystkich szczeblach, będzie o tyle lżejsze, o ile osoby konsekrowane będą potrafiły odkryć wartość ślubowanego posłuszeństwa"[67].

3. Kaplica jako miejsce modlitwy wspólnoty zakonnej

Pierwszym i podstawowym prawem i obowiązkiem każdej osoby konsekrowanej jest „kontemplacja rzeczy Bożych oraz ustawiczne zjednoczenie z Bogiem w modlitwie"[68]. Z tego właśnie względu kaplica jest elementem bezwzględnie potrzebnym wspólnocie, bez którego nie może ona w należyty sposób funkcjonować[69]. W każdym domu zakonnym powinna znajdować się co najmniej kaplica, „w której należy odprawiać i przechowywać Eucharystię, ażeby była rzeczywiście centrum wspólnoty"[70].

Kodeks Prawa Kanonicznego definiuje kaplicę jako „miejsce przeznaczone, za zezwoleniem ordynariusza, do sprawowania kultu Bożego, dla pożytku jakiejś wspólnoty lub grupy wiernych, którzy się w nim zbierają, do którego za zgodą kompetentnego przełożonego mogą przychodzić także inni wierni"[71]. Kaplica nie jest tożsama z kościołem dostępnym dla wiernych, który – aby został zbudowany i aby można w nim było wykonywać święte posługi zgodnie z przepisami prawa – potrzebuje odpowiedniego zezwolenia biskupa diecezjalnego[72]. Jeżeli chodzi o pozwolenie na posiada-

---

65 Por. tamże, s. 36.
66 Por. Benedykt XVI, *Życie konsekrowane w świecie współczesnym…*, dz. cyt., s. 6.
67 Benedykt XVI, *Bądźcie wiarygodnym i jasnym znakiem…*, dz. cyt., s. 36.
68 KPK, kan. 663 § 1; por. CD, nr 33; PC, nr 2, 5–6; PO, nr 18; RC, nr 5; ET, nr 42–43, 45; MR, nr 16, 24.
69 Por. J. Kałowski, *Życie braterskie…*, dz. cyt., s. 188.
70 KPK/1983, kan. 608.
71 KPK/1983, kan. 1223; por. KPK/1917, kan. 1188 § 1: „*Oratorium est locus divino cultui destinatus, non tamen eo potissimum fine ut universo fidelium populo usui sit ad religionem publice colendam*".
72 Por. KPK/1983, kan. 611 § 3, 1215 § 3.

nie kaplicy w instytucie kleryckim na prawie papieskim, mogą go udzielić ordynariusze, którymi są „wyżsi przełożeni kleryckich instytutów zakonnych na prawie papieskim i kleryckich stowarzyszeń życia apostolskiego na prawie papieskim, którzy mają przynajmniej zwyczajną władzę wykonawczą”[73]. Instytuty niekleryckie oraz kleryckie na prawie biskupim wymagają przyzwolenia ordynariusza miejsca na przechowywanie Najświętszej Eucharystii[74].

Najważniejszą przyczyną, dla której kaplica stanowi element konstytutywny życia braterskiego, jest „Najświętsza Eucharystia, w której sam Chrystus Pan jest obecny, ofiaruje się oraz jest spożywany i dzięki której Kościół ustawicznie żyje i wzrasta. Ofiara eucharystyczna, pamiątka śmierci i zmartwychwstania Pana, w której uwiecznia się Ofiara Krzyża, jest szczytem i źródłem całego kultu oraz życia chrześcijańskiego; oznacza ona i sprawia jedność Ludu Bożego, przez nią buduje się Ciało Chrystusa. Pozostałe bowiem sakramenty i wszystkie kościelne dzieła apostolatu mają związek z Najświętszą Eucharystią i ku niej są ukierunkowane”[75]. Dodatkowe elementy, które motywują prawodawcę do wymagania posiadania kaplicy w domu zakonnym, to przechowywanie i odprawianie Eucharystii, obowiązek codziennego uczestnictwa we Mszy św., przyjmowanie przez członków instytutu Ciała Chrystusa i adoracja Najświętszego Sakramentu[76]. Warto zatem jeszcze raz podkreślić, że domy zakonne prawnie ustanowione oraz domy stowarzyszeń życia apostolskiego mają prawo do posiadania własnej kaplicy. Prawo to zagwarantowane jest przez *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku. Kaplica i przechowywany w niej Najświętszy Sakrament mają stanowić nie tylko centrum wspólnoty, lecz także przyczyniać się do należytego wypełniania przez jej członków dziedzictwa oraz posłannictwa instytutu[77].

Takie przepisy kościelnego prawodawcy korespondują z myślą Benedykta XVI, który twierdzi, że to, czego Kościół oczekuje od życia konsekrowanego, dotyczy o wiele bardziej sposobu bycia niż działania[78]. Wierność natomiast przyjętym zobowiązaniom „jest możliwa dzięki stałej wierności w małych, ale niezbędnych sprawach codziennych: przede wszystkim wierność modlitwie i słuchaniu słowa Bożego; wierność w służbie ludziom

[73] Tamże, kan. 134 § 1.
[74] Por. J. Kałowski, *Życie braterskie…*, dz. cyt., s. 189–190.
[75] KPK/1983, kan. 897; por. KPK/1917, kan. 801; SC, nr 10, 47; LG, nr 3, 11, 17, 26; CD, nr 30; Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, nr 14; PO, nr 5.
[76] Por. KPK/1983, kan. 608, 663 § 2.
[77] Por. J. Kałowski, *Życie braterskie…*, dz. cyt., s. 191.
[78] Por. Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*. O Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła, 22 lutego 2007, nr 81.

naszych czasów, zgodnie z własnym charyzmatem; wierność nauczaniu Kościoła, poczynając od jego nauki na temat życia konsekrowanego; wierność sakramentom pojednania i Eucharystii, która nas podtrzymuje w trudnych sytuacjach życia codziennego"[79]. Papież ten często podkreśla, że wśród wszystkich środków sakramentalnych prowadzących do doskonałości każdego wierzącego doniosłe miejsce zajmuje Eucharystia, będąca źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego, skąd czerpią siłę różne powołania[80]. Według niego, pierwszą i najważniejszą rzeczą dla osoby Bogu poświęconej jest codzienna Msza św., zaś podstawową formą przebywania z Chrystusem jest liturgia godzin. By liturgia Eucharystii i liturgia godzin były pełne znaczenia, należy ciągle i na nowo oddawać się duchowej lekturze Pisma Świętego. To warunek niesienia współczesnemu człowiekowi Bożego słowa, jako ciągle aktualnego i żywego[81].

Zakończenie

Dokumenty kościelne, a także praktyka życia konsekrowanego potwierdzają, jak ważną rolę w życiu osób szczególnie Bogu oddanych odgrywa życie braterskie we wspólnocie. Należy ono do istotnych elementów tego rodzaju życia, aż do tego stopnia, iż od jego jakości uzależnia się nawet owocność życia zakonnego danej wspólnoty. Z tego też względu trzeba je pielęgnować, zachowywać i dostosowywać do współczesnych wymagań. Życie wspólne osób Bogu poświęconych ma bardzo głębokie, teologiczne uzasadnienie. Jest ono obrazem Kościoła jako komunii, zjednoczeniem osób w Chrystusie, uczestniczeniem we wspólnocie na wzór Trójcy Świętej. Nie jest więc ono zwykłym zgromadzeniem chrześcijan, lecz udziałem w tajemnicy Kościoła i urzeczywistnianiem jego komunii.

Oprócz teologicznego uzasadnienia życia wspólnego ma ono także prawny wymiar. Wśród tych właśnie elementów można wyszczególnić te, bez których istnienia – według prawodawcy kościelnego – niemożliwe jest prowadzenie tego rodzaju życia. Poszczególny więc członek takiej społecz-

---

79 Benedykt XVI, *Kościół i świat potrzebują waszego świadectwa…*, dz. cyt., s. 36.

80 Por. Benedykt XVI, *Pamiętajcie o kapłanach i osobach konsekrowanych*. Rozważanie podczas niedzielnej modlitwy Anioł Pański, Rzym, 29 kwietnia 2007, „L'Osservatore Romano" 6 (2007), s. 49; tenże, *Adoracja najlepszym przygotowaniem do komunii eucharystycznej*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 13 marca 2009, „L'Osservatore Romano" 5 (2009), s. 49–50.

81 Por. Benedykt XVI, *Bądźcie uczniami Chrystusa i głoście Go ludziom*. Nieszpory i spotkanie z seminarzystami oraz osobami konsekrowanymi, Altötting, 11 września 2006, „L'Osservatore Romano" 11 (2006), s. 22.

ności ma mieszkać w domu prawnie erygowanym. To zamieszkiwanie polegać będzie nie tylko na fizycznej w nim obecności, ale na konkretnym, braterskim współistnieniu. Życie wspólnotowe wymaga również obecności przełożonego, któremu podległy jest każdy członek instytutu. Osoba ta, prawnie wyznaczona na ten urząd, ma dbać o rozwój życia wspólnego danej społeczności. Ma być jej pasterzem i animatorem. Ponadto dom zakonny winien także posiadać kaplicę, w której przechowywany będzie Najświętszy Sakrament, będący centrum każdej wspólnoty.

Opisane w niniejszej publikacji trzy konstytutywne elementy życia braterskiego we wspólnocie zakonnej, wymagane przez *Kodeks Prawa Kanoniczego*, mają być pomocą w realizacji charyzmatu i zadań apostolskich każdej zakonnej wspólnoty. Do tych aspektów życia braterskiego wielką wagę przekłada również Ojciec święty Benedykt XVI, co można wyczytać z tekstów jego przemówień.

Riassunto

I documenti della Chiesa e anche la prassi della vita consacrata confermano quanto importante nella vita delle persone dedite a Dio sia il ruolo della vita fraterna in comunità. Essa è uno degli elementi essenziali di questo tipo di vita, in modo tale che dalla sua qualità dipende perfino la fecondità della vita religiosa della comunità. La vita comune ha una motivazione molto profonda e teologica, ma possiede anche una dimensione giuridica. Fra gli elementi giuridici possiamo individuare quelli che – secondo il legislatore ecclesiastico – sono così importanti che se non ci fossero, non si potrebbe nemmeno parlare di questo genere di vita. Ogni singolo membro di tale società deve abitare in una casa eretta legittimamente. Questo significa non solo la presenza fisica in essa, ma anche una concreta e fraterna convivenza. La vita comunitaria esige pure la presenza del superiore, al quale sarà sottomesso ogni membro della casa. Questa persona, giuridicamente designata al suo ufficio, deve tenerci allo sviluppo della vita comune della collettività che gli è stata affidata. Egli deve esserne pastore e animatore. Inoltre, la casa religiosa deve avere una cappella, dove sarà conservato il Santissimo Sacramento che è un posto centrale di ogni comunità.

I tre elementi costitutivi della vita fraterna nella comunità, descritti nella presente pubblicazione, sono richiesti dal Codice di Diritto Canonico

e devono aiutare nella realizzazione del carisma e degli impegni apostolici di ogni comunità religiosa. Il Santo Padre Benedetto XVI ci tiene molto a questi aspetti della vita fraterna, il che possiamo costatare leggendo i suoi discorsi.

Paweł Drobot CSsR
Lubaszowa

Rekolekcje zamknięte według metody alfonsjańskiej

Wstęp

Na początku trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa Ojciec święty Jan Paweł II w liście apostolskim *Nuovo millennio ineunte* wskazał całemu Kościołowi drogę na przyszłość[1]. Mówi w nim o zdaniach stojących przed duszpasterzami oraz całą wspólnotą wierzących. Jako podstawową perspektywę działalności duszpasterskiej ukazuje świętość. Proponuje również realizację „p e d a g o g i k i ś w i ę t o ś c i, która zdolna jest dostosować się do rytmu poszczególnych osób. Winna ona łączyć całe bogactwo propozycji dostępnych dla wszystkich z tradycyjnymi formami pomocy indywidualnej i grupowej oraz z nowszymi formami udostępnianymi przez stowarzyszenia i ruchy uznane przez Kościół"[2]. Połączenie tradycji z nowoczesnością to zadanie, przed jakim stoi współczesny Kościół.

Św. Alfons Liguori znany jest jako gorliwy misjonarz[3]. Zgodnie z jego zamysłem misje ludowe, którym całkowicie się oddał i dla których założył Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela, miały za zadanie uwolnić człowieka od przywiązania do grzechu. Po misjach proponował ich renowację w celu utrwalenia wiernych w stanie łaski uświęcającej. Trzecią formą działalności, jaką prowadził i zachęcał do czynienia tego swoich współbraci, były rekolekcje, które miały na celu prowadzenie ludzi oraz ukierunkowanie człowieka na drogę świętości. O samego początku istnienia Zgromadzenia prowadzenie rekolekcji zamkniętych wpisuje się działalność redemptorystów. W pierwotnych regułach znajduje się jasny zapis na ten temat: „By w miej-

[1] „Przede wszystkim, drodzy Bracia i Siostry, winniśmy skupić uwagę na przyszłości, która nas czeka. Wielokrotnie w minionych miesiącach kierowaliśmy wzrok ku nowemu tysiącleciu, które się rozpoczyna, i przeżywaliśmy Jubileusz nie tylko jako w s p o m n i e n i e p r z e s z ł o ś c i, ale jako p r o r o c z ą z a p o w i e d ź p r z y s z ł o ś c i. Teraz należy czerpać ze skarbca otrzymanej łaski, przekładając ją z entuzjazmem na język postanowień i konkretnych programów działania"; Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 6 stycznia 2001, nr 3.

[2] Tamże, nr 31.

[3] Zob. Th. Rey-Mermet, *Święty wieku oświecenia. Alfons Liguori (1696–1787)*, tłum. T. M. Micewicz, Warszawa 1987, s. 146–489.

scach, gdzie mamy domy, dusze nie były pozbawione opieki, powinni członkowie także i o nie się starać. (…) Będą w swych klasztorach udzielali ćwiczeń duchownych osobom duchownym (…) również świeckim, które się tamże zgromadzą"[4]. Jego propozycja drogi świętości, jaką są rekolekcje zamknięte, pozostaje nadal aktualna. Wpisuje się w kierunek pracy duszpasterskiej wskazany Kościołowi na trzecie tysiąclecie.

W artykule tym przedstawiona zostanie koncepcja rekolekcji zamkniętych według metody alfonsjańskiej jako formy duszpasterskiej, która prowadzi chrześcijan na drodze świętości. W celu właściwego umiejscowienia oraz ukazania aktualności propozycji rekolekcji alfonsjańskich we współczesnym kontekście najpierw przedstawione zostaną podstawy teologiczne rekolekcji, następnie adresaci, podmiot oraz formy rekolekcji. Na tym tle omówiona zostanie specyfika rekolekcji alfonsjańskich. Na zakończenie przedstawione zostaną wnioski oraz postulaty pastoralne.

1. Klasyfikacja rodzajów rekolekcji

Termin „rekolekcje" pochodzi od łacińskiego *recollectio*, co oznacza ponownie uprawiać, ćwiczyć. Wcześniej rekolekcje określane były także mianem ćwiczeń duchownych. Pierwotnie było to jednodniowe lub miesięczne skupienie, jakie przeżywała dana osoba.

Rekolekcje to „pewien okres przeżywany w większym czy mniejszym odosobnieniu, indywidualnie lub wspólnotowo, wypełniony medytacjami, słuchaniem słowa Bożego, modlitwą, rachunkiem sumienia w celu dokonania okresowej lub okazjonalnej odnowy życia duchowego"[5]. Wyróżniamy trzy typy rekolekcji: zamknięte, półzamknięte oraz otwarte.

Rekolekcje otwarte polegają na tym, że uczestnicy nie odrywają się od swoich zwyczajnych obowiązków domowych czy zawodowych i uczęszczają do kościoła czy kaplicy, gdzie biorą udział w proponowanych ćwiczeniach (kazania, nabożeństwa, Eucharystia). Rekolekcje półzamknięte polegają na tym, że uczestnicy przeżywają dzień rekolekcyjny w miejscu przeznaczonym na ten cel, na noc zaś wracają do swoich domów. Do takiego typu rekolekcji można zaliczyć również rekolekcje oazowe, pielgrzymkowe (piesze oraz autokarowe)[6].

---

4 *Reguła i ustawy Zgromadzenia Kapłanów pod wezwaniem Najświętszego Odkupiciela*, Kraków 1923, rozdz. II: *O innych pracach apostolskich*, s. VI. Szczegółowe instrukcje na temat rekolekcji zamkniętych znajdują się w części poświęconej ustawom nr 165–194, s. 69–75.

5 G. Siwek, *Rekolekcje*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 725.

6 Zob. tamże, s. 728.

Rekolekcje zamknięte charakteryzują się tym, że uczestnicy zamieszkują w ośrodku rekolekcyjnym lub miejscu odosobnienia, wyłączając się ze swoich zajęć codziennych[7]. Rekolekcje takie prowadzone są zespołowo lub indywidualnie. Zwykle głosi je rekolekcjonista lub grupa prowadząca. W opracowaniu tym zostanie przedstawiona ta forma rekolekcji ze szczególnym uwzględnieniem zamkniętych rekolekcji alfonsjańskich. Św. Alfons w taki sposób je charakteryzował: „Wielce pożyteczne są dla dusz dążących do uświątobliwienia rekolekcje wspólne. (…) Lecz równie, a może pożyteczniejsze jeszcze dla dusz, postępu w miłości Bożej i życiu duchowym pragnących, są osobne ćwiczenia duchowne. Tu w milczeniu i samotności Bóg słodko i skutecznie przemawia jakby bezpośrednio do duszy swej Oblubienicy"[8]. Słowa te zostały napisane w połowie XVIII wieku, pozostają jednak aktualne również obecnie.

2. Podstawy teologiczne

Teologicznych źródeł rekolekcji zamkniętych należy szukać w tradycji biblijnej. Już w Starym Testamencie znajdujemy opisy, które odpowiadają temu, co obecnie stanowi formę rekolekcji zamkniętych. Jest to historia Abrahama, który udaje się do nieznanego kraju, aby przeżyć tam szczególne doświadczenie Boga (zob. Rdz 12,1–8). Do takiego doświadczenia zaliczyć można także osobiste spotkanie Boga przez Mojżesza w płonącym krzewie (zob. Wj 3,1–6). Swego rodzaju rekolekcjami było doświadczenie Eliasza na pustyni w drodze do góry Horeb, gdy szedł spotkać się z Bogiem (zob. 1 Kr 19,1–8). W Nowym Testamencie pobyt Jana Chrzciciela na pustyni przed rozpoczęciem misji także można nazwać rekolekcjami (zob. Łk 3,1–18). Również Jezus przed rozpoczęciem publicznej działalności udał się na pustynię, gdzie przeżył swoje osobiste „rekolekcje" (zob. Łk 4,1–13). Oczekiwanie Apostołów wraz z Maryją na zesłanie Ducha Świętego można nazwać rekolekcjami (zob. Dz 1,14). Przed rozpoczęciem działalności misyjnej św. Paweł przeżył czas przygotowania, który także można określić tym mianem (zob. Ga 1,17).

Z biblijnych świadectw wynika, że czas przebywania na odosobnieniu znany był od początku historii zbawienia. Celem jego było osobiste spotkanie człowieka z żywym Bogiem i Jego słowem, nabranie sił do pełnienia

[7] Ojciec Jan Biłko w taki sposób charakteryzuje tego typu rekolekcje: „Są one pożyteczniejsze i łatwiejsze, bo wszyscy wszystkich nauk słuchają i nie mają przeszkody w ich rozważaniu, a zwykle bywają tylko dla jednego rodzaju słuchaczy"; J. Biłko, *Drugi nowicjat*, Kraków 1936, s. 150.

[8] A. Liguori, *Droga uświątobliwienia*, t. 3, *O ćwiczeniach duchownych*, Kraków 1907, s. 172.

powierzonej misji, rozeznanie drogi lub też odnowa zaangażowania do realizacji powołania.

Rekolekcje zamknięte są zakorzenione w misji Kościoła. Zaliczamy je do form duszpasterstwa nadzwyczajnego sytuacyjnego[9], do form ewangelizacji duszpasterskiej, której celem jest rozwój życia chrześcijańskiego. Stanowią pomoc wiernym na drodze rozwoju chrześcijańskiej doskonałości i realizacji świętości życia. Są także pomocą w realizacji specyficznego powołania wiernych. Poprzez prowadzenie człowieka do świętości przyczyniają się również do odnowy Kościoła oraz do pełnienia posługi misyjnej Kościoła. „Przez pogłębianie życia chrześcijańskiego przyczyniają się do tego, aby ewangelizatorzy (misjonarze) byli bardziej świadkami niż nauczycielami, czyli świętymi. Rekolekcje służą również do rozpoznawania różnego rodzaju charyzmatów, jakimi Duch Święty ubogaca Kościół"[10].

3. Adresaci

a) Osoby konsekrowane. W tradycji chrześcijańskiej pierwszą grupą, jaka zaczęła korzystać z formy rekolekcji zamkniętych, byli mnisi: eremici, anachoreci oraz cenobici. Znana jest także w średniowieczu praktyka przeżywania dni skupienia w zakonach z okazji profesji. Do rozpowszechnienia się rekolekcji przyczynił się nurt duchowości chrześcijańskiej z XIV wieku znany jako *devotio moderna*.

Osoby zakonne były zarówno adresatami, jak i podmiotem tych rekolekcji. Wpływ na rozwój i upowszechnienie rekolekcji w tradycji Kościoła katolickiego mają tacy mistrzowie duchowości jak św. Teresa z Avili (zm. 1582), św. Jan od Krzyża (zm. 1591). Św. Ignacy Loyola zaproponował formę *Ćwiczeń duchowych*, które na trwałe wpisały się w nurt rekolekcji zamkniętych i praktykowane są do dzisiaj.

b) Duchowieństwo. Rekolekcje zamknięte wśród duchowieństwa rozpowszechniały się na wzór rekolekcji dla osób konsekrowanych. Pomocą w ich przeżywaniu były konfraternie kapłanów, w których formacja zakładała także przeżywanie rekolekcji.

Rekolekcje dla kapłanów prowadzili w swoich kolegiach jezuici na podstawie metody ćwiczeń duchowych. Od XVII wieku rozpowszechnia się zwyczaj regularnego przeżywania rekolekcji dla kleru diecezjalnego. Re-

[9] Zob. R. Kamiński, *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 2, Lublin 2002, s. 310–311.
[10] G. Siwek, *Rekolekcje*, dz. cyt., s. 728.

kolekcje takie odbywały się najczęściej w domach zakonnych. Duży wkład w rozwój i rozpowszechnienie tej formy dla kleru wniósł św. Wincenty à Paulo (zm. 1660).

Znaczenie przeżywania rekolekcji dla kapłanów podkreślił papież Klemens XI, który w encyklice *Inter gravissimis* (1710) zachęcał biskupów do wpływania na duchownych, aby przeżywali rekolekcje w wyznaczonych do tego celu ośrodkach. Rekolekcje takie odbywały się najczęściej w domach zgromadzeń zakonnych. W ten nurt wpisuje się Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela. Św. Alfons Liguori polecił swoim konfratrom organizowanie takich rekolekcji w klasztorach redemptorystowskich.

c) Seminarzyści. Pierwszym dokumentem mówiącym o rekolekcjach dla seminarzystów jest dekret św. Karola Boromeusza (zm. 1584), który dotyczy obowiązku przeżywania przez seminarzystów po powrocie z wakacji tygodniowych ćwiczeń duchowych oraz czterech tygodni rekolekcji przed przyjęciem święceń diakonatu i święceń kapłańskich. Z jego inicjatywy powstał też specjalnie do tego celu wybudowany dom o nazwie *ascetarium*. Fundacja tego domu uznawana jest za powstanie pierwszego w historii właściwego domu rekolekcyjnego. Papież Sykstus V w 1586 roku zarządził odprawianie trzydniowych rekolekcji we wszystkich seminariach duchownych. W Polsce pierwsze zapiski o rekolekcjach dla seminarzystów pochodzą z 1593 roku z Kalisza.

d) Świeccy chrześcijanie. Pierwszą formą rekolekcji zamkniętych dla świeckich chrześcijan był intensywny czas przygotowania bezpośredniego dla katechumenów przed przyjęciem chrztu. W zależności od miejsca i tradycji było to od ośmiu do sześciu dni. Informacje o takim przygotowaniu pochodzą już z III wieku. Celem tych rekolekcji było pogłębienie życia duchowego katechumenów oraz właściwe przygotowanie się do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Miejscem takich rekolekcji były najczęściej klasztory lub pomieszczenia przyklasztorne, przeznaczone do tego celu. Z czasem powstała tradycja przyjmowania wszystkich chętnych osób świeckich, nie tylko katechumenów, na takie formy rekolekcji. Św. Bazyli Wielki (zm. 379) w swojej regule nakazał nawet mnichom otaczanie opieką duchową takich gości. Do rozwoju rekolekcji dla świeckich przyczynił się św. Ignacy Loyola. Związane to było z historią jego nawrócenia, które dokonało się dzięki przyjęciu go do klasztoru w Montserrat w 1521 roku. Z jego *Ćwiczeń duchownych* zaczęły korzystać osoby świeckie, najpierw mężczyźni, a od połowy XVIII wieku również kobiety. Pierwsze domy rekolekcyjne w Polsce, w których prowadzone były rekolekcje

dla świeckich różnych stanów, założyli jezuici w 1905 w Dziedzicach oraz w 1909 roku we Lwowie.

W rozpowszechnianie rekolekcji zamkniętych na ziemiach polskich włączył się czynnie o. Bernard Łubieński CSsR (1846–1933). Przeprowadził on około 500 serii tych rekolekcji[11]. Doświadczenie jego pracy ewangelizacyjnej stoi u podstaw rozwoju sytemu misyjnego oraz rekolekcyjnego redemptorystów w Polsce[12]. Rekolekcje prowadzone przez redemptorystów obejmowały wszystkie wyżej wymienione grupy adresatów[13]. Na podstawie praktyki duszpasterskiej w dziedzinie prowadzenia rekolekcji zamkniętych w duchu i według metody alfonsjańskiej proponowanej przez redemptorystów można wyróżnić wymagania, jakie powinni spełnić biorący w nich udział wierni:

- wykorzystanie jak najwięcej czasu na modlitwę;
- słuchanie medytacji i konferencji;
- robienie notatek w celu osobistego przeżycia głoszonych treści;
- przeżycie dobrej spowiedzi;
- podjęcie praktycznych postanowień;
- zachowanie milczenia. „Na milczenie trzeba nalegać nie tylko na początku, lecz także w ciągu rekolekcji. To krzyż dla dającego rekolekcje”[14];
- czytanie książek duchowych, jeżeli jest na to czas i miejsce w trakcie rekolekcji.

4. Podmiot

Pierwszym rekolekcjonistą jest osoba Ducha Świętego. Otwarcie się na Jego działanie stanowi zasadniczy warunek skuteczności wszelkiego typu rekolekcji. Narzędziem Ducha Świętego jest zazwyczaj rekolekcjonista lub grupa prowadząca rekolekcje (prezbiterzy, siostry zakonne, osoby świeckie). Od rekolekcjonisty wymaga się, aby była to „osoba duchowa”, czyli otwarta na działanie i prowadzenie przez Ducha Świętego. Postawa ta jest

---

11 Zob. B. Łubieński, *Pastor Bonus. Trzydniowe ćwiczenia duchowe dla kapłanów*, Wrocław 1949; M. Pirożyński, *O. Bernard Łubieński (1846–1933)*, Wrocław 1946; J. Bochenek, *Mistrz ćwiczeń duchownych*, „Homo Dei” 18 (1949), nr 2, s. 187–193.

12 Zob. G. Siwek, *Wpływ Ojca Bernarda Łubieńskiego na metodę pierwszych misji redemptorystów w Polsce*, w: *Głosić Ewangelię posłał mnie Pan. Sympozjum na temat życia i działalności Sługi Bożego O. Bernarda Łubieńskiego z okazji 150. rocznicy jego urodzin, Tuchów 6–7 października 1995*, red. A. Bazielich, Z. Podlecki, Tuchów 1996, s. 55–77.

13 Zob. J. Biłko, *Drugi nowicjat*, dz. cyt., s. 133–148.

14 Tamże, s. 124.

konieczna, by uczestnicy rekolekcji mogli być prowadzeni i wspierani na drodze odnowy duchowej. Rekolekcjonista powinien znać teologię oraz żyć słowem Bożym. Pomocą w prowadzeniu rekolekcji jest także znajomość psychologii. Nie bez znaczenia jest również osobisty charyzmat prowadzącego. Polega on na posiadaniu specjalnego daru Bożego i powołania do realizacji tej formy duszpasterskiej.

Można wskazać pewne cechy rekolekcjonisty, od których zależy przebieg rekolekcji oraz osiągnięcie zamierzonego celu.

a) Głęboka wiara. Sprawia ona, że głoszący działa w myśl słów Jezusa: *Nauka moja nie jest moją, ale Tego, który mnie posłał* (J 7,16). Zadaniem ewangelizatora jest nieustanne odnawianie się w wierze i postępuje on według zasady: „Sam wierzę, i dlatego tak a nie inaczej postępuję”[15] (por. Ps 115,1).

b) Święta gorliwość. Słowem Bożym, które oświeca tę cechę, jest wystąpienie Jezusa w synagodze w Nazarecie: *Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana* (Łk 4,18–19). Przez głoszone treści rekolekcjonista dociera do sfery intelektualnej słuchaczy (rozum). Jest to droga argumentacji. Poprzez postawę gorliwości oraz autentyczności dociera natomiast do serca i je porusza. Wymiar poruszenia „serca”, czyli sfery emocjonalnej oraz duchowej, jest istotny i często podkreślany przez św. Alfonsa jako ważny na drodze doświadczenia Boga.

c) Duch modlitwy. Jest to niezbędny warunek pracy ewangelizacyjnej. Tę zasadę zostawił głoszącym słowo sam Jezus (zob. Łk 18,1–8).

d) Duch pracowitości. W tradycji alfonsjańskiej znana jest łacińska maksyma: *Qui ascendit sine labore, descedit sine honore.* Praca sprawia, że ewangelizator zdobywa potrzebne wiadomości, aby móc właściwie ewangelizować. Duch pracowitości powinien być cechą misjonarza przez całe życie. Pociąga on za sobą konieczność nieustannego doskonalenia się i szkolenia.

e) Duch solidarności. „Misjonarz to nie żołnierz odosobniony, walczący na własną rękę i w sposób przygodny. Należy do Zgromadzenia, do którego sam Bóg Odkupiciel nas powołał i przyjął. W nim to wszystko obraca się wokół życia apostolskiego”[16]. Ten duch w tradycji alfonsjańskiej wyraża ideę, że głoszący misje czy rekolekcje nie czynią tego z własnej inicjatywy,

[15] J. Biłko, *Drugi nowicjat. Część ascetyczna*, Kraków 1938, s. 26.
[16] Tamże, s. 32.

lecz w imieniu wspólnoty, która ich posyła. Jest to również wymiar wspólnotowego prowadzenia prac, tam gdzie tego wymagają okoliczności.

Jeżeli przeanalizujemy zadania rekolekcjonisty pod względem poszczególnych czynności, które powinien wykonywać w czasie prowadzenia rekolekcji zamkniętych, to można je usystematyzować w następujący sposób:

- prowadzenie medytacji;
- głoszenie konferencji;
- głoszenie nauk lub katechez na wybrane szczegółowe tematy w zależności od okoliczności i potrzeb słuchaczy (w tradycji głoszenia były to tzw. egzorty);
- udzielanie osobistych porad, prowadzenie duchowe;
- sprawowanie sakramentu pojednania i pokuty;
- modlitwa z rekolektantami i za nich (np. adoracja Najświętszego Sakramentu, droga krzyżowa, różaniec, nowenna do Matki Bożej Nieustającej Pomocy).

5. Formy rekolekcji

Istnieje wiele różnych form prowadzenia rekolekcji. W tej różnorodności można wyróżnić pewne charakterystyczne elementy, które będą wpływały na specyfikę każdej z form. Są to: warunki zewnętrzne, cel rekolekcji, celebracje, liturgia i rola słowa Bożego.

a) Warunki zewnętrzne. Zaliczamy do nich klimat zewnętrzny, warunki bytowe uczestników, ciszę, skupienie, czas trwania. Takie warunki zapewniają domy rekolekcyjne. Do przeżycia rekolekcji zamkniętych potrzeba co najmniej kilku dni. Taki czas pozwala na wyciszenie się i osiągnięcie celu rekolekcji. Do warunków zewnętrznych należy zaliczyć także program.

b) Cel rekolekcji. Celem rekolekcji jest osobiste doświadczenie Boga, pogłębienie dojrzałości chrześcijańskiej, wewnętrzna przemiana prowadząca do pojednania z Bogiem i człowiekiem, celebracja Eucharystii, pogłębienie wspólnotowego wymiaru życia chrześcijańskiego, poznanie siebie samego. Szczegółowe cele rekolekcji zależą od ich rodzaju, specyfiki rekolektantów i okoliczności.

c) Liturgia i słowo Boże. Centralnym wydarzeniem dnia rekolekcyjnego jest celebracja Eucharystii. Ważną rolę odgrywa także Liturgia Godzin, nabożeństwa słowa Bożego, nabożeństwo pokutne i celebracja sakramentu

pojednania i pokuty, medytacje. Praktykowane są również takie formy modlitwy jak różaniec, koronka, adoracje eucharystyczne. Od IV wieku praktykowana jest forma modlitwy *lectio divina* i rozważanie za jej pomocą słowa Bożego. Przekazem słowa Bożego jest także kazanie lub nauka.

6. Metoda rekolekcji alfonsjańskich

Istnieje wiele metod prowadzenia rekolekcji[17]. Metoda alfonsjańskich rekolekcji zamkniętych ma źródło w misyjnej duchowości redemptorystów. Dlatego też zgodnie z tradycją misyjną „rekolekcje są częstsze od misji, a domy nasze powinny być w środku diecezji, by po misji i renowacji pomagać duszom dalej przez rekolekcje"[18]. Samo umiejscowienie klasztorów „w środku diecezji", określone w pierwotnych regułach, zakładało, że domy zakonne redemptorystów miały być łatwo dostępne dla ludzi i służyć jako ośrodki rekolekcyjne oraz centra pomocy duchowej dla tych wszystkich (duchownych oraz świeckich), którzy będą chcieli skorzystać z tego rodzaju posługi. Rekolekcje alfonsjańskie powinny charakteryzować się tym, że są: „a) gruntowne (nie *ut aliquid fecisse videatur!*), b) praktyczne, c) proste, d) pobożne"[19].

6.1. Plan rekolekcji

Zamknięte rekolekcje alfonsjańskie są ściśle złączone z prowadzonymi przez redemptorystów misjami i rekolekcjami parafialnymi. „Plan idzie po tych samych torach co misja, bo ułatwia tym sposobem pracę misjonarzom, wdrożonym i przywykłym do tego sposobu"[20].

Całość rekolekcji możemy podzielić na poszczególne etapy, które są ze sobą powiązane i wypływają jeden z drugiego[21].

---

17 Można wyróżnić metody, opierając się na źródłach duchowości chrześcijańskiej. Wyróżniamy więc rekolekcje prowadzone według następujących metod: benedyktyńskiej, franciszkańskiej, dominikańskiej, pallotyńskiej, ignacjańskiej, karmelitańskiej, salwatoriańskiej.

18 J. Biłko. *Drugi nowicjat*, dz. cyt., s. 119.

19 Tamże, s. 119. Ojciec Bernard Łubieński tak pisze na temat rekolekcji zamkniętych: „Rekolekcje. Czym są? To samo co misje co do celu (…) Często misje się nazywa rekolekcjami, ale błędnie, bo rekolekcje (…) znaczy skupienie i odłączenie się. (…) Św. nasz ojciec Alfons nie ułożył żadnych, nie dał wskazówek. (…) Za to mamy jego pisma, jego ducha, jego praktykę, czyli własną naszą praktykę (…): 1) oczyścić dusze z grzechu, to robi misja; 2) utrwalić duszę w stanie łaski, to robi renowacja; 3) podnieść duszę do doskonałości, to robią rekolekcje; 3) pchnąć duszę do świętości, to robią dalsze rekolekcje"; B. Łubieński, *De secundo novitiatu*, AWPR w Tuchowie, seria B, t. 31, s. 104.

20 J. Biłko, *Drugi nowicjat*, dz. cyt., s. 122.

21 Zob. B. Łubieński, *De secundo novitiatu*, dz. cyt., s. 106–107. Poszczególne fazy oraz etapy rekolekcji pochodzą od Ewagriusza Pontyjskiego (IV wiek) i rozpowszechnione zostały przez rekolekcje

Pierwszym z nich jest f u n d a m e n t, czyli ukazanie celu rekolekcji. Na tym etapie przedstawia się uczestnikom podstawy życia duchowego. Człowiek i chrześcijanin, który pragnie odnaleźć oraz osiągnąć cel życia, został obdarzony przez Boga odpowiednim czasem, łaską oraz drogowskazami, jakimi są przykazania. Na tym etapie proponowane są konferencje na takie tematy jak: wiara, stan łaski, życie chrześcijańskie, doskonałość, miłość Boga do człowieka.

Kolejnym etapem jest d r o g a o c z y s z c z e n i a (*via purgativa*). Jego celem jest oderwanie się rekolektanta od grzechu, oczyszczenie z grzechów. Droga oczyszczenia to także pomoc w oddaniu Bogu tego wszystkiego, co stoi na przeszkodzie życiu jako dziecko Boże. Mogą to być grzechy, ale także przykre wspomnienia, nieuregulowane relacje czy sytuacje. Proponuje się tutaj medytację na podstawie przypowieści o miłosiernym ojcu (zob. Łk 15,12–32). Konferencje powinny poruszać takie zagadnienia jak: spowiedź, przebaczenie, pojednanie, kierownictwo duchowe.

D r o g a o ś w i e c e n i a (*via illuminativa*) to następna część rekolekcji. Jej celem jest doprowadzenie rekolektanta do doświadczenia miłości Bożej oraz do naśladowania Jezusa Chrystusa[22]. W czasie medytacji rozważane są tajemnice życia Jezusa: narodzenie, miłość Chrystusa do człowieka, głoszenie Dobrej Nowiny, męka, zmartwychwstanie, zesłanie Ducha Świętego. Konferencje: cnoty różne, cierpliwość, wola Boża, praca, miłość bliźniego.

Ostatnim etapem jest droga zjednoczenia (*via unitiva*). Jej celem jest zakorzenienie się w miłości Bożej, złączenie z Bogiem i wytrwanie przez doskonałą miłość. W tradycji alfonsjańskiej na tej drodze proponowana jest praktyka adoracji Najświętszego Sakramentu oraz medytacje na temat męki Jezusa, obecności Boga w życiu człowieka, nieba. Konferencje głoszone na tym etapie dotyczą różnych form modlitwy, wprowadzania w rozmyślanie i medytację, modlitwy indywidualnej i wspólnotowej, Matki Bożej.

6.2. Poszczególne elementy rekolekcji[23]

Na całość rekolekcji składają się poszczególne elementy, które w zależności od adresatów, formy rekolekcji oraz szczegółowych celów są odpo-

ignacjańskie; zob. G. Siwek, *Rekolekcje*, dz. cyt., s. 731.

22 Zob. św. A. Liguori, *Umiłowanie Jezusa Chrystusa w życiu codziennym*, tłum. M. Pierzchała, Z. Klafka, Kraków 2002.

23 Zob. B. Łubieński, *Materiał do ułożenia Directorium Missionum*, APWR w Tuchowie, seria B, t. 32.

wiednio wprowadzane i moderowane przez prowadzących. Zaliczamy do nich: medytacje, konferencje, rachunek sumienia oraz spowiedź, rozmowę z przewodnikiem duchowym, nabożeństwa, liturgię.

a) Medytacje. Celem medytacji jest „*ad commovendum et convertendum*" (poruszenie i nawrócenie). Praktyka ta ma na celu prowadzenie uczestników rekolekcji do osobistego zaangażowania się w przeżywanie głoszonych treści. Św. Alfons kładł duży nacisk na tzw. afekty i uczucia w czasie modlitwy. Szczególnie mogły się one wyrazić w medytacji według metody, którą opracował w tym celu[24].

Sposób przeżywania medytacji polega na tym, że rekolekcjonista głośno prowadzi akty przygotowawcze. Pomaga uczestnikom wzbudzić akty wiary, pokory, skruchy i prośby. Następnie w jasny i żywy sposób powinien przedstawić prawdę będącą treścią medytacji oraz wypływające z niej uczucia.

W prowadzeniu medytacji ważne jest mówienie krótkimi zdaniami z przerwami, aby rekolektanci mieli czas na rozważanie. Po rozważaniu należy zostawić czas na indywidualną refleksję. Czas trwania takiej medytacji może wynosić od 30 minut do godziny.

b) Konferencje. Celem konferencji jest „*ad instruendum vel illuminandum*" (pouczenie i oświecenie). Stanowią one element rekolekcji ukierunkowany bardziej na sferę intelektualną słuchaczy.

c) Rachunek sumienia i spowiedź. W rekolekcjach alfonsjańskich ważne miejsce zajmuje rachunek sumienia. Uczestnikom wyjaśnia się metodę prowadzenia rachunku sumienia oraz pomaga w jego praktyce. W czasie rekolekcji należy zaplanować odpowiedni czas oraz zadbać o spowiedników, aby każdy, kto będzie przygotowany i wyrazi taką chęć, mógł przystąpić do sakramentu pojednania i pokuty.

d) Rozmowa z przewodnikiem duchowym. Konferencje mają charakter ogólny, rozmyślania pozostawiają rekolektantów sam na sam z Bogiem. Występują jednak sytuacje, gdy osoby biorące udział w rekolekcjach chcą się podzielić swoim doświadczeniem z przewodnikiem duchowym. W czasie rekolekcji należy więc zapewnić czas także na osobistą rozmowę z przewodnikiem duchowym. W tradycji alfonsjańskiej był to zwykle prezbiter. Obecnie przewodnikiem może być również odpowiednio przygotowana do tej posługi osoba świecka.

e) Nabożeństwa w czasie rekolekcji. „Dla urozmaicenia i pobudzenia do gorliwości i osiągnięcia większego skutku można urządzić coś nie-

[24] Zob. A. Otrząsek, *Modlitwa myślna według św. Alfonsa Liguoriego*, Kraków 2007.

zwykłego, ale *cum moderatione*"[25]. W zależności od formy, okoliczności, uczestników oraz celu rekolekcji proponowane są nabożeństwa. Może to być droga krzyżowa, różaniec. Szczególne miejsce w rekolekcjach alfonsjańskich zajmuje adoracja Najświętszego Sakramentu.

6.3. Apostolski charakter głoszenia rekolekcji

Konstytucje i statuty Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela opatrzone są tytułem *Życie apostolskie redemptorystów*[26]. Oznacza to, że życie oraz działalność Zgromadzenia mają wymiar apostolski.

Również sposób głoszenia rekolekcji ma apostolski charakter. Wywodzi się on z tradycji głoszenia rekolekcji przez św. Alfonsa, jak również aktualnej wizji teologicznej misji redemptorystów w Kościele i świecie. Można go inaczej nazwać duchowością rekolekcji alfonsjańskich[27]. Jest to element, który wskazuje na oryginalność tej metody.

Głosząc rekolekcje, należy podkreślać nadprzyrodzony charakter omawianego tematu. Myślą przewodnią są tutaj słowa św. Pawła: *A mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy* (1 Kor 2,4). W czasie głoszenia należy przedstawiać treści z perspektywy dzieci Bożych, które żyją w wolności, wyzwolone z różnego rodzaju pęt namiętności. Należy podkreślać dar pokoju duszy, który jest owocem miłości Bożej, oraz mówić o szczęściu, które jest konsekwencją posiadania łaski Bożej. Takie przepowiadanie nie stoi w sprzeczności z tym, co naturalne, jest to inny porządek rzeczy.

Drugim wymiarem apostolskiej duchowości jest dodawanie otuchy słuchaczom poprzez wzywanie do ufności w Miłosierdzie Boże. Do ludzi zranionych i pogrążonych w grzechu należy mówić tak, aby rany ich serc mogły zostać zaleczone. Słowem Bożym stojącym u źródeł tego przepowiadania jest hasło „*Copiosa apud Eum redemptio*", które pozostawił św. Alfons Liguori[28].

W czasie głoszenia ważne jest także, aby przedstawiane treści oparte były na Piśmie Świętym oraz tradycji Kościoła. Są to dwa źródła, które sprawiają, że głoszenie jest nieustannie żywe, skuteczne i przenikające ser-

---

25 J. Biłko, *Drugi nowicjat*, dz. cyt., s. 125.
26 Zob. *Konstytucje i Statuty Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, Rzym 1986.
27 Zob. J. Biłko, *Drugi nowicjat. Część ascetyczna*, dz. cyt., s. 56–57.
28 Zob. *Konstytucje i Statuty Zgromadzenia Najświętszego Odkupiciela*, nr 6.

ca słuchających, w myśl tego, co powiedział św. Paweł: *Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca* (Hbr 4,12).

Ważnym elementem apostolskiej duchowości rekolekcji alfonsjańskich jest dążenie do praktycznego zastosowania głoszonych treści. Praktyczny wymiar polega przede wszystkim na doprowadzeniu uczestników do podjęcia decyzji nawrócenia, pozostawienia grzechu, wyboru Boga i drogi nowego życia oraz wzrostu w cnocie. Wyraża się on w ten sposób, że po wysłuchaniu nauczania, katechezy lub konferencji słuchacz wie, co ma czynić, i rozumie, dlaczego ma tak czynić.

Rekolekcje według metody alfonsjańskiej należy przepowiadać prostym stylem, który będzie zrozumiały dla wszystkich słuchających. Celem głoszenia nie jest chwalenie się umiejętnościami czy elokwencją przez głoszącego, lecz doprowadzenie słuchacza do Boga. Dlatego też należy przepowiadać w sposób prosty, jasno przedstawiać głoszone prawdy oraz nazywać rzeczy po imieniu. „Apostolskim jest sposób przepowiadania św. Alfonsa, bo wciąż dąży do praktyki, tj. do nawrócenia grzesznika i postępu w cnocie wiernych. Ta jego praktyczność jest m ą d r a i u m i a r k o w a n a, bo wszystkim zrozumiała; t r a f n a, bo po wysłuchaniu jego [św. Alfonsa] kazania, grzesznik wie akurat, co mu się czynić należy; jest n a t a r c z y w a, bo nie cierpi odłożenia na później”[29].

Specyficznym elementem duchowości alfonsjańskiej jest podkreślenie roli uczuciowego i emocjonalnego przeżywania wiary. Dlatego też „jako część integralną uważać należy wzbudzanie uczuć: akty skruchy i bojaźni, lecz połączonych z nadzieją i miłością”[30]. Ten wymiar jest ważny, ponieważ doświadczenie wiary i osobistego spotkania z Bogiem, jakie zakładają w swoich celach rekolekcje, nie może ograniczyć się jedynie do przyjęcia intelektualnych prawd, lecz musi prowadzić do poruszenia serca i przemiany życia.

7. Wnioski i propozycje odnowy

Współczesny człowiek jest często zagubiony duchowo i poszukuje źródeł, które pozwolą mu na odnalezienie celu i sensu swojego życia czy pracy.

---

29 B. Łubieński, *Materiał do ułożenia Directorium Missionum*, dz. cyt., s. 10.

30 J. Biłko, *Drugi nowicjat. Część ascetyczna*, dz. cyt., s. 64. Zob. B. Łubieński, *Materiał do ułożenia Directorium Missionum*, dz. cyt., s. 7–10.

Rekolekcje zamknięte odpowiadają temu poszukiwaniu. Do takich form rekolekcji zaliczyć możemy np. rekolekcje ewangelizacyjne.

Rekolekcje zamknięte mogą służyć także ludziom, którzy ze względu na różnorodne okoliczności (strata bliskiej osoby, zranienia emocjonalne) poszukują umocnienia. Do nich skierowana jest propozycja rekolekcji uzdrowienia wewnętrznego.

Istnieje także spora grupa chrześcijan, którzy pragną pogłębiać życie wiary oraz życie duchowe. Są do zarówno osoby duchowne, zakonne, jak i świeckie. Dla nich przeznaczone są takie rekolekcje jak m.in. *lectio divina*, szkoła modlitwy.

Uczestnicy rekolekcji zamkniętych przeżywają je zwykle w małych grupach. Należy docenić taki sposób przeżywania ćwiczeń duchowych, ponieważ umożliwia on bardziej osobiste przyjmowanie i przeżywanie głoszonych treści. W zależności od rodzaju rekolekcji między uczestnikami zawiązują się także więzi i rodzi otwartość na wzajemne zaufanie. Takie relacje sprzyjają lepszemu i głębszemu przeżyciu rekolekcji oraz umożliwiają dzielenie się doświadczeniem wiary, co powoduje umocnienie na drodze rozwoju duchowego. Mała grupa, w jakiej zwykle przeżywane są rekolekcje zamknięte, stwarza możliwość osobistego spotkania uczestników z prowadzącymi na zasadzie kierownictwa duchowego. Oddalenie i oderwanie od codziennego życia jest również elementem pozytywnym, który pozwala na osiągnięcie celu danych rekolekcji.

Rekolekcje zamknięte są aktualną propozycją duszpasterską dla współczesnego człowieka, w którą wpisuje się także typ zamkniętych rekolekcji alfonsjańskich.

Wyzwaniem dla tego typu rekolekcji jest stwarzanie odpowiednich miejsc, które będą spełniały warunki do ich przeżycia. Diecezje lub zgromadzenia zakonne powinny starać się o otwieranie domów rekolekcyjnych, które będą prowadzić taką formę rekolekcji. W pierwotnej tradycji alfonsjańskiej funkcję tę spełniały domy zakonne, które poprzez swoją otwartość i propozycję duchową stawały się miejscami przeżywania przez wiernych ćwiczeń duchowych. Taka wizja domów zakonnych pozostaje aktualna również dzisiaj.

Ważną rolę w prowadzeniu rekolekcji odgrywają odpowiednio przygotowani rekolekcjoniści. Powinni oni charakteryzować się pewnym poziomem życia duchowego, otwartością na drugiego człowieka oraz mieć podstawy do tego, aby móc służyć posługą kierownictwa duchowego. Można to osiągnąć poprzez świadomą pracę, pogłębianie życia wiary oraz

autentyczne doświadczenie modlitwy, z których rodzi się posługa ojca i kierownika duchownego dla poszukujących doświadczenia Boga rekolektantów.

Wzrost świadomości oraz zaangażowania ludzi świeckich w misję Kościoła stanowi impuls do tego, aby tworzyć zespoły prowadzące rekolekcje, w których skład będą wchodzić również osoby świeckie, odpowiednio to tego przygotowane. Po odpowiednim przygotowaniu mogą prowadzić niektóre części ćwiczeń duchowych. Ich świadectwo życia w czasie rekolekcji jest znakiem autentyczności i przeżywania wiary w świecie, szczególnie jeżeli uczestnikami są także osoby świeckie. W Zgromadzeniu Najświętszego Odkupiciela po Soborze Watykańskim II została powołana do istnienia instytucja świeckiego misjonarza redemptorysty. Jest to nowa forma włączenia się ludzi świeckich w działalność ewangelizacyjną prowadzoną przez Zgromadzenie Redemptorystów. Z takich osób tworzone są ekipy prowadzące rekolekcje. Świeccy misjonarze redemptoryści spełniają swoje zadanie w wielu krajach oraz prowincjach. Inne kraje, w tym Polska, stoją jeszcze przed podjęciem decyzji, jak odpowiedzieć na znaki czasu oraz dokumenty Soboru Watykańskiego II, a także postanowienia Kapituł Generalnych dotyczące stworzenia tej struktury.

Ważną rolę w rekolekcjach zamkniętych odgrywa propozycja tematyczna, która będzie zaadresowana do różnorodnych grup i będzie odpowiadała na aktualne problemy ludzi. Takie rekolekcje staną się konkretnym i praktycznym wyrazem troski Kościoła o każdego człowieka. Dużym zainteresowaniem cieszą się obecnie np. rekolekcje ignacjańskie, które mają długą tradycję. Również rekolekcje oparte na metodzie rozważania słowa Bożego *lectio divina* są cenione przez rekolektantów. W środowisku duchowości alfonsjańskiej proponowane są rekolekcje zwane „szkołą modlitwy", które zakorzenione są w doświadczeniu św. Alfonsa – Doktora modlitwy[31]. Wielu ludzi przeżywa dzisiaj rozterki i trudności związane z problemami uczuciowymi, relacjami z bliźnimi, z sobą samym, a nawet z Bogiem. Misja redemptorystów, która wyrażona jest słowami Jezusa w synagodze w Nazarecie: *Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie* (Łk 4,18), może być pełniona przez formę rekolekcji uzdrowienia wewnętrznego[32]. Należy także objąć posługą rekolekcyjną osoby, które z różnych powodów zostały zepchnięte na mar-

[31] Zob. św. A. Liguori, *Modlitwa środek zbawienia*, Kraków 2006; J. Mikrut, *Szkoła modlitwy*, Kraków 2007.
[32] Zob. J. McManus, *Uzdrowienie w Duchu*, tłum. J. Dembek, Kraków 2003.

gines społeczny, jak bezrobotni, czy też ludzi przeżywających trudności egzystencjalne i powodowane różnego rodzaju patologiami społecznymi. Wiele z tych osób ze względu na potrzebę specjalistycznego podejścia do problemów, z jakimi się borykają, nie jest obejmowanych zwyczajną troską duszpasterską Kościoła. Specjalistyczne rekolekcje zamknięte stanowią dobre i skuteczne narzędzie, aby sprostać temu zadaniu i wyzwaniom znaków współczesnego czasu.

Riassunto

L'articolo pesenta il modello degli esercizi spirituali chiusi secnondo il metodo di Sant'Alfonso Maria de Liguori. Nella prima parte viene dato il fondamento telogico, lo sviluppo storico e presentatni gruppi dei destiniari di questo tipo degli esercizi. Succcessivanente sono mostrati elementi della spiritualità dei soggetti responsabili per guidare gli esercizi. Ne possiamo elencare alcuni: la fede profonda, lo santo zelo, lo spirito di preghiera e di lavoro. Nella tradizione redentorista fin dalgi inizi dell'azione apostolica della Congregazione, accanto ai missioni popolari, ed esercizi spirituali parrocchiali, i padri condussero gli esercizi spirituali nelle loro case. Lo schema degli essi seguiva originariamente lo schema della missione popolare, ciò permetteva ai missionari, dopo aver ritornato dal lavoro esterno di svolgere facilmente gli esercizi spirituali nei monasteri. Sulla base dei scritti di servo di Dio p. Bernard Łubieński viene presentato lo schema generale di questo tipo degli esercizi, che è composto dai seugenti passi: il fondamento, la *via pugativa*, la *via illuminativa*, la *via unitiva*. I fini degli esercizi vengono realizzati invece attraverso: le meditazioni, le confernze, l'esame di coscienza, il sacramento della penitenza, il dialogo con la guida spirituale e anche diversi atti di preghiera, tra cui bisogna menzionare l'Adorazione del Santissimo e devozione alla Beata Vergine Maria. Gli esercizi spirituali chiusi riamngo atuale modlello dell'azione pastorale della Chiesa e del lavoro dell'evangelizzacione dei redentoristi d'oggi.

Noty o autorach

Lic. Paweł Drobot, redemptorysta, ur. w 1971 roku w Dębicy. Święcenia kapłańskie przyjął w 1998 roku. W 2000 roku rozpoczął studia licencjackie na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie, gdzie zdobył tytuł licencjata z teologii pastoralnej. W Polsce pełnił funkcje wychowawcy i wykładowcy w WSD Redemptorystów. Jest dyrektorem Centrum Apostolstwa i Duchowości Redemptorystów z siedzibą w Lubaszowej. Obecnie kontynuuje studia doktoranckie z dziedziny teologii praktycznej na KUL.

Dr Katarzyna Flader, ur. w 1978 roku, absolwentka Wydziału Wiedzy o Teatrze Akademii Teatralnej w Warszawie, Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz podyplomowego Studium Humanistycznego w Instytucie Badań Literackich PAN, adiunkt w Katedrze Dialogu Wiary z Kulturą Instytutu Wiedzy o Kulturze UKSW, wykładowca w Warszawskiej Wyższej Szkole Humanistycznej im. Bolesława Prusa. Trzykrotna stypendystka Ministra Edukacji Narodowej. Wielokrotna laureatka konkursów recytatorskich. Współpracuje z miesięcznikiem „Teatr" i z czasopismem „Scena".

Dr Leonard Grochowski, autor i promotor prac dyplomowych z dziejów wychowania i oświaty na ziemiach polskich. Emerytowany wykładowca Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie.

Dr hab. Witold Kawecki, redemptorysta, ur. w 1960 roku w Tarnowie. Dyrektor Instytutu Wiedzy o Kulturze, wykładowca UKSW w Warszawie. Twórca specjalności teologii kultury, kierownik katedry Dialogu Wiary z Kulturą, kierownik Zakładu Teologii Ewangelizacji Medialnej, wykładowca Instytutu Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa oraz Instytutu Socjologii. Redaktor naczelny „Homo Dei" w latach 1997–2002, dyrektor wydawnictwa, współzałożyciel grupy wydawniczej ORDO. Członek Stowarzyszenia Dziennikarzy Katolickich, Stowarzyszenia Teologów Moralistów Polskich, Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, współpracownik Telewizji Polskiej i Polskiego Radia.

Dr M. Loyola Opiela, służebniczka BDNP (dębicka), ur. w 1964 roku. W latach 1985–1990 odbyła studia w KUL zakończone magisterium z pedagogiki; wykładowca teorii wychowania na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie (obecnie Wyższa Szkoła Filozoficzno-Teologiczna „Ignatianum") w latach 1994–1996, w 1996 roku obroniła doktorat na Wydziale Nauk Społecznych KUL, od 2000 jest dyrektorem Placówki Opiekuńczo-Wychowawczej „Promyki Nadziei" w Dębicy; w latach 2001–2002 odbyła studia podyplomowe w zakresie organizacji pomocy społecznej na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie.

Dr Adam Owczarski, redemptorysta, ur. w 1961 roku w Trzebieszowie. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1987 roku. W latach 1987–1989 pracował jako duszpasterz w Głogowie. W 1989 roku podjął studia z historii Kościoła na KUL, uzyskując w 1994 roku doktorat na podstawie rozprawy *Redemptoryści benonici w Warszawie 1787–1808*. Od 1994 roku jest pracownikiem, a od 1999 dyrektorem Instytutu Historycznego Redemptorystów w Rzymie, od 2000 roku redaktorem naczelnym czasopisma „Spicilegium Historicum Congregationis Ssmi Redemptoris", od 2002 konsultorem Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.

Dr Mirosław Pawliszyn, redemptorysta, ur. w 1967 roku w Zabrzu, święcenia kapłańskie przyjął w 1993 roku w Tuchowie. Studia z zakresu teologii odbywał w Tuchowie, a studia filozoficzne na Uniwer-

sytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Pracę doktorską pod kierunkiem o. prof. dr hab. Jana Andrzeja Kłoczowskiego z zakresu filozofii religii obronił w 2001 roku. Pełnił funkcję duszpasterza akademickiego w Toruniu, dyrektora studiów WSD Redemptorystów w Krakowie, rektora WSD Redemptorystów w Tuchowie. Obecnie wykładowca filozofii w WSD i na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Redaktor naczelny rocznika „Studia Redemptorystowskie".

Dr Robert Piechowicz, ur. W 1977 roku w Krakowie, adiunkt w Katedrze Filozofii Logiki na UPJP2 w Krakowie. Po odbyciu studiów, zakończonych w 2001 roku magisterium, w 2006 roku przeprowadził przewód doktorski. Szczególne zainteresowania: logika, formalne modele dla języka potocznego.

Lic. Marek Raczkiewicz, redemptorysta, ur. w 1966 roku. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w WSD Redemptorystów w Tuchowie, w 1996 roku obronił licencjat z teologii (specjalność patrystyka) na Papieskim Uniwersytecie Comillas w Madrycie oraz zdobył dyplom z filologii klasycznej i orientalnej. Wykładowca teologii patrystycznej na Papieskim Uniwersytecie Comillas w Madrycie, teologii patrystycznej i patrologii orientalnej na Fakultecie Teologicznym św. Damazego oraz języków klasycznych (grecki) i orientalnych (syryjski, koptyjski) w Instytucie Filologii Klasycznej i Orientalnej św. Justyna w Madrycie.

Dr Maciej Sadowski, redemptorysta, ur. w 1971 roku w Lubrańcu, święcenia kapłańskie przyjął w 2001 roku. Absolwent historii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. W latach 2001–2002 duszpasterz w Krakowie. W 2005 roku obronił rozprawę doktorską. W latach 2006–2008 pełnił funkcję dyrektora studiów w WSD Redemptorystów – Studium Filozofii w Krakowie. Obecnie pracuje jako adiunkt w Katedrze Dziejów Kultury i Wychowania na Wydziale Historii i Dziedzictwa Kulturowego UPJP2 w Krakowie oraz jako wykładowca historii Kościoła w WSD Redemptorystów w Tuchowie. Członek składu redakcyjnego „Studiów Redemptorystowskich".

Dr Marek Saj, redemptorysta, ur. w 1965 roku w Krakowie. Święcenia kapłańskie przyjął w 1993 roku w Tuchowie, 1994–1997 odbył studia z zakresu prawa kanonicznego w ATK w Warszawie, zakończone doktoratem w 2001 roku na UKSW w Warszawie. Wykładowca prawa kanonicznego i prawa wyznaniowego w WSD Redemptorystów w Tuchowie, adiunkt w Katedrze Prawa Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW. Członek składu redakcyjnego „Studiów Redemptorystowskich" i serii „Studia do dziejów redemptorystów polskich".

Dr Marek Stokłosa, sercanin, ur. w 1966 roku. W latach 1986–1992 odbył studia filozoficzno-teologiczne w WSD Księży Sercanów w Stadnikach, 1993–1997 studia z zakresu prawa kanonicznego i cywilnego na Papieskim Uniwersytecie Lateraneńskim w Rzymie, zakończone doktoratem *utroque iure* w 2006 roku. Wykładowca prawa kanonicznego WSD Księży Sercanów w Stadnikach, adiunkt w Katedrze Prawa o Sakramentach na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW. Sekretarz redakcji kwartalnika „Prawo Kanoniczne", członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich.

Dr Janusz Urban, redemptorysta, ur. w 1971 roku w Lubaczowie. Święcenia kapłańskie przyjął w 1997 roku w Tuchowie. Studia specjalistyczne z zakresu filozofii odbywał w Wyższej Szkole Filozofii w Monachium pod kierunkiem prof. Gerda Haeffnera SJ, uwieńczone w 2009 roku obroną pracy z zakresu antropologii filozoficznej. Pełnił funkcję duszpasterza i katechety w Krakowie, pomocnika w duszpasterstwie polonijnym w Landshucie i Monachium, pomocnika w duszpasterstwie sanktuaryjnym w Neumarkcie (Bawaria), wychowawcy w WSD w Tuchowie. Obecnie jest rektorem tegoż Seminarium oraz wykładowcą antropologii i etyki filozoficznej.

Spis treści

Od redakcji 5

Historia

Leonard Grochowski
Działalność oświatowa i opiekuńcza księży redemptorystów-benonitów w Warszawie w latach 1787–1808 9

Adam Owczarski CSsR
Św. Klemens Hofbauer – ojciec ubogich 30

Maciej Sadowski CSsR
Uniwersalny charakter apostolatu św. Klemensa Marii Hofbauera 45

Filozofia

Robert Piechowicz
Dawkins – wątpliwa apologetyka ateizmu 65

Mirosław Pawliszyn CSsR
Przyświadczenie i pewność jako fundament doświadczenia religijnego w *Logice wiary* Johna Henry'ego Newmana 77

Janusz Urban CSsR
Das Wesen der Freiheit in Hans-Eduard Hengstenbergs Philosophie 89

Teologia

Katarzyna Flader
Metafory teologiczne w teatrze 117

Witold Kawecki CSsR
Potrzeba edukacji kulturowej 128

Marek Raczkiewicz CSsR
Wokół śmierci i zmartwychwstania Chrystusa w myśli Orygenesa 141

Marek Stokłosa SCJ
Przestępstwa przeciwko świętości sakramentu pokuty w świetle kanonicznego prawa karnego 159

M. Loyola Opiela BDNP
Odkrywanie i realizacja charyzmatu założycielskiego w życiu i działalności bł. Edmunda Bojanowskiego 179

Marek Saj CSsR
Prawne elementy życia braterskiego we wspólnocie zakonnej 223

Paweł Drobot CSsR
Rekolekcje zamknięte według metody alfonsjańskiej 240

Noty o autorach 257

HOMO
DE